

**IDENTIDADES PERFORMATIVAS DE GÊNERO E DE RAÇA:
PARA ALÉM DA REPRODUÇÃO
DAS IDENTIDADES ESTÁVEIS
E DOS SABERES HEGEMÔNICOS**

Eliana Sambo Machado (UFOP)

elianaufop@gmail.com

Kassandra da Silva Muniz (UFOP)

kassymuniz@gmail.com

RESUMO

Este artigo pretende discutir as identidades sociais de gênero e de raça com base nos estudos das relações raciais e de gênero problematizando as posições hegemônicas e o lugar histórico da raça branca na sociedade. Para tal, refletimos sobre a visão *performativa* da linguagem, com base nas discussões de autores como Ottoni (2002), Rajagopalan (2010), Pinto (2007) entre outros, sobre a teoria dos atos de fala do filósofo Austin (1990). O objetivo central é refletir sobre as identidades sociais como *performativas*, no sentido austiniano, questionando as identidades hegemônicas de gênero e de raça e a suposta neutralidade do fazer científico.

Palavras-chave: Identidade. Performatividade. Raça. Gênero.

1. Introdução

O presente trabalho propõe trazer discussões teóricas que mostram as articulações entre as identidades sociais de gênero e de raça com a linguagem questionando posições hegemônicas que reduzem os sujeitos e as suas subjetividades, às identidades estanques baseadas em dicotomias como negro/branco, homem/mulher, entre outras visões que reduzem às identidades a pares binários. Para tal, tomamos como base, a visão *performativa* da linguagem compreendida a partir da teoria dos atos de fala do filósofo Austin (1990) para pensar, entre outras questões, como a linguagem constrói identidades que não se limitam às dicotomias do tipo verdade/falsidade. Além dessa perspectiva teórica, nos debruçamos sobre os estudos raciais e de gênero presentes tanto no Brasil, como lá fora, refletindo sobre os deslizamentos de sentidos desses conceitos e problematizando as identidades de gênero e de raça compreendendo-as como histórias e sociais.

Trazemos na inicialmente, as discussões sobre a visão *performativa* da linguagem, focando nos deslocamentos realizados pelo linguista norte americano J. L. Austin, dentro da própria filosofia, como também

da linguística. Para tal, nos baseamos nas releituras de Ottoni (2002) e Rajagopalan (2010), focando as possibilidades de pensar a linguagem ordinária presente no mundo concreto. Em seguida, trazemos as discussões sobre gênero tentando apresentar alguns sentidos para tais conceitos ressaltando a relação entre corpo e linguagem, com base em autoras como Judith Butler (2003) e Pinto (2007). Na seção seguinte, nos apoiamos nas discussões antropológicas e sociológicas sobre o termo raça, pensando, principalmente, na raça branca a fim de questionar suas posições hegemônicas. Por fim, nos atemos às discussões do fazer científico a da suposta neutralidade da produção do conhecimento dentro do campo da linguística. (RAJAGOPALAN, 2003)

2. A visão performativa da linguagem

A linguagem pensada a partir da *teoria dos atos de fala*, do filósofo Austin, extrapola o sistema da língua para enfatizar a linguagem ordinária, ou seja, para conceber os fatos da linguagem e não as restrições da língua no sentido saussuriano que garante uma “apreensão mais segura” (PINTO, 2002) do objeto de pesquisa estudado. Deste modo, buscamos elucidar não as restrições da língua, mas as possibilidades de pensar a língua em uso.

Austin (1990) propõe uma visão radical da língua ao compreender os enunciados não mais em termos de verdade ou falsidade, mas, sim, como enunciados *performativos*, abalando a noção de verdade sempre central e presente na filosofia. Diante disso, a ideia de que existiria uma linguagem formal e ideal, bem como sujeitos ideias, é rompida a partir da noção de que os enunciados *performativos* existem para *fazer* e não descrever ou constatar algo no/sobre o mundo. Nesse sentido, concebemos a linguagem como “forma de ação” no sentido proposto pela *teoria dos atos de fala*, quando o *dizer é fazer*. Essa noção de linguagem presente no conceito de *performativo* implica pensar que, quando enunciamos, estamos praticando uma ação e, portanto, seu sucesso ou fracasso só pode ser analisado no ato praticado, ou seja, vai depender das circunstâncias do *ato de fala* produzido. (OTTONI, 2002, p. 128)

Austin (1990) introduz o conceito de *performatividade* como pronunciamentos diferentes daqueles que *constatam* algo sobre o mundo, como quando alguém pronuncia, por exemplo, “o céu é azul”. Tal elocução pode ser analisada em seu valor de verdade ou de falsidade; o mesmo não acontece, por exemplo, com elocuições do tipo “É um menino!”, por-

que não se trata de descrever o gênero da pessoa, mas nomear, agir sobre tal pessoa impondo-lhe determinada identidade e comportamento culturalmente disponível no mundo social.

Segundo Ottoni (2002), uma das coisas que está em jogo no pensamento de Austin é a concepção de referência que difere do modo como essa noção é tratada na filosofia tradicional, segundo a qual, a referência estabelece uma “relação biunívoca entre linguagem e mundo” (OTTO- NI). Diferente dessa última noção, “Posso dizer *eu prometo...* e produzir, consciente ou inconsciente, por exemplo, uma ameaça; ou seja, não há mais lugar para fazer uma distinção entre sentido e significado das palavras quando se trata da performatividade”. (OTTONI, 2002, p. 128)

Nesse sentido, a noção de referência faz parte de um contrato (*uptake*) que garante que o objetivo do interlocutor, no ato proferido, seja assegurado entre seus interlocutores, de modo que a sua intenção (*ato ilocucionário*) será realizada apenas na situação do ato de fala, no momento da interação que é a própria noção de *uptake*. De modo geral, essa última noção permitiu descentrar a visão de sujeito “no sentido transcendental do termo”, como argumenta Ottoni (2002), pois, o conceito que estamos discutindo identifica o sujeito através da ação, no ato de fala realizado, na sua *performatividade* e não em sua estabilidade. Nessa perspectiva, não há mais lugar para uma visão de linguagem baseada na separação objeto-sujeito e, portanto, o sujeito é compreendido em sua relação com a linguagem, pois o “eu” se constitui no momento da enunciação, na interlocução.

3. *Identidades, corpo e linguagem*

Partimos do pressuposto defendido por algumas teóricas feministas de que a subjetividade se constrói por meio da linguagem e dos discursos, “meios pelos quais se organizam a dominação cultural e a resistência” (RAGO, 2013, p. 31) ou, ainda, como nos provoca a feminista Gloria Anzaldúa (2009), “a identidade étnica e a identidade linguística são unha e carne- eu sou minha língua” (ANZALDUÁ, 2009, p. 312). Tal afirmação pode ser interpretada, de modo geral, com base nas discussões da feminista Butler (2013) ao dizer que, quando estamos enunciando estamos nomeando e atribuindo aos sujeitos, identidades “sócio- historicamente construídas”. Nesse sentido, Anzaldúa (2009) discute os efeitos dominantes da língua colonizadora europeia que pode “ferir” ao ser utilizada como uma arma que oprime, envergonha e humilha as pessoas, im-

pondo limites e fronteiras sobre línguas “julgadas como estrangeiras” que “não poderiam ser faladas”; vozes “fora da lei”, falas “renegadas”, como a língua dos africanos escravizados nos Estados Unidos, forçados à utilizar a “língua do opressor” como meio de reexistência refazendo as fronteiras da “conquista e da dominação”. (HOOKS, 2008, p. 858). Butler (2013) traz tal argumento, com base na teoria austiniana dos atos de fala, quando o *dizer é fazer* e, nesse sentido, as identidades construídas na/ pela linguagem (RAJAGOPALAN, 2003) estão no plano do *performativo* e não do *constativo*. Nesse sentido, compreendemos a linguagem e a sua manifestação discursiva como prática social que permite agir e transformar lugares de poder e desvelar ideologias ocultas. A linguagem, portanto, pode ser ação que supera a “tradição do silêncio” imposto por discursos que por exemplo, privam as mulheres de marcarem o feminino em determinadas palavras, em detrimento do masculino, a despeito da cultura chicana em que as mulheres usam “*nosotros* sejam machos ou fêmeas” (ANZALDAUÁ, 2009, p. 306). Apesar desse uso, a autora narra que ficou chocada quando ouviu uma porto-riquenha e uma cubana usando o termo “*nosotras*”, ao invés do termo “*nosotros*” imposto como única possibilidade de marcar a primeira pessoa do plural. Tais exemplos nos conduzem a algumas afirmações: a primeira relacionada ao uso de “*nosotros*” que contribui para legitimar a afirmação de que “a linguagem é um discurso masculino” que ao silenciar outras formas de existir, em detrimento do signo universal masculino, torna não apenas a língua de um sujeito ilegítima, mas sua própria identidade, pois, a língua está conectada às identidades, já que, por meio delas somos capazes de “comunicar realidades e valores verdadeiros para” nós mesmas (ANZALDUÁ, 2009, p. 307). A segunda afirmação, diz respeito ao uso inesperado do termo “*nosotras*” que vai ao encontro da afirmação anterior sobre a linguagem como lugar de ação e transformação das posições de poder e das ideologias, ou seja, ao entendermos a linguagem como *performativa*, compreendemos que sua ação possibilita aos sujeitos deslocarem os sentidos que se fixam sobre eles a partir de usos impostos como o “*nosotros*”.

A crítica de Andalduá (2009) em relação à linguagem e às posições de gênero que são impostas nela e por meio dela, conduz nossa discussão sobre o uso da categoria gênero. Tal uso deve ter como função a possibilidade política para que o termo não se reduza às essências biológicas do ser, a partir do determinismo biológico anteriormente previsto pelo uso do termo “sexo” compreendido como “ficção linguística produzida e disseminada pelo sistema da heterossexualidade compulsória, num esforço para restringir a produção de identidades em conformidade com o

eixo do desejo heterossexual” (BUTLER, 2013, p. 50). Dessa forma, o termo dá lugar ao uso social do “gênero” para sublinhar a possibilidade simbólica e não biológica de representação, tanto do homem, quanto da mulher. É urgente entender o termo gênero como estratégico e fictício para que tais identidades possam sobreviver dentro do sistema heteronormativo, em que os sujeitos são nomeados e se tornam aquilo que a sociedade concebe como dentro da normatividade, ou seja, a identidade de gênero da pessoa deve se conformar com o seu sexo. Por outro lado, o seu corpo pode ressignificar tais posições normativas reagindo à lei imposta de modo a subverter o natural, o dado, extrapolando tal lógica dos sexos binários. Nesse sentido, é possível que os sujeitos sobrevivam dentro do modelo de gênero imposto, culturalmente, num primeiro sentido do termo. Em um segundo sentido, ligado a esse primeiro, o gênero enquanto categoria fictícia está relacionado ao fato da sociedade instituir sobre nossos corpos, gêneros produzidos como verdadeiros, uma vez que se trata de uma categoria que não é nem “verdadeira” nem “falsa”, mas, sim, “fabricada” como “efeitos de verdade de um discurso de identidade primária e estável”. (BUTLER, 2003 *apud* SALIH, 2013, p. 93). Diante disso, compreendemos o termo gênero como categoria analítica que se opõe ao determinismo biológico que define as identidades das pessoas pelo sexo delas, ou seja, define as representações do gênero (masculino ou feminino) de acordo com a anatomia dos sexos das pessoas.

O gênero se afirma enquanto categoria política e histórica que não se define de maneira coesa, principalmente, porque “estabelece interseções com modalidades raciais; classistas; étnicas; sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas” (BUTLER, 2003, p. 20) e que mantém e reproduz a noção de gênero em diferentes contextos. Assim, o papel da história faz-se de extrema importância para pensarmos a “redefinição e o alargamento das noções tradicionais do que é historicamente importante, para incluir tanto a experiência pessoal e subjetiva quanto as atividades públicas e políticas”. (SCOTT, 1989, p. 4)

4. Identidades de raça: problematizando o lugar da branquidade

Ao nos interessarmos pelo termo “raça”, cabe colocá-lo entre aspas por se tratar de um conceito entendido como construção social pensando em dois sentidos possíveis para tal emprego. (GUIMARÃES, 2002, p. 49). O primeiro deles está relacionado ao discurso científico do termo raça compreendido a partir de uma visão biológica que “prova”

que os homens brancos são superiores aos demais, estabelecendo a “crença na superioridade intrínseca ou natural de um grupo racial sobre os demais”. (DIJK, 2008, p. 74). Tal ideia é herdeira das volumosas publicações de estudos científicos do século passado e do desenvolvimento da ciência nesse período, marcado pela colonização e pela escravização de povos africanos. O segundo, diz respeito à ideia de “raça” ligada ao discurso social, ou seja, entendida como categoria analítica²⁴ que destaca as discriminações e desigualdades presentes nas práticas racistas da sociedade brasileira. Nesse último sentido, “raça tem existência nominal, efetiva e eficaz apenas no mundo social e, portanto, somente no mundo social pode ter realidade plena”. (GUIMARÃES, 2002, p. 50)

É interessante notar que, no Brasil, o termo raça permaneceu em silêncio no período de 1930 aos anos de 1970, sendo abolido dos discursos “erudito e popular”. No entanto, a luta constante dos movimentos negros ressignificou o uso do termo para combater práticas racistas atribuindo à raça que se define como branca a responsabilidade por tais práticas discriminatórias que até então não eram reconhecidas como discriminações motivadas por preconceitos raciais, pois havia e ainda há, em certa medida, o silêncio que nega as discriminações raciais. As consequências de tal silêncio contribuem para a formação de uma ideia homogenia da cultura brasileira e do que é ser “brasileiro”, além disso, naturaliza e universaliza a representação discursiva do branco como “norma de humanidade”. (DIJK, 2008, p. 82)

Negamos, desse modo, como Guimarães (2002) nos propõe a ideia de “raça” como biológica que constrói discursos opressivos de diferenças raciais e sexuais que se tornam em desigualdades e, defendemos, portanto, o uso do termo como “autoidentificação”. Esse último sentido, diz respeito ao significado político que, por exemplo, o “ser negro” assume a partir do momento em que alguém se identifica como negro; significa auto identificação que é ao mesmo tempo estratégica, pois se trata de afirmação e orgulho pela raça. Além de tal uso ser afirmativo, possibilita a “reivindicação pelos direitos” dos negros bem como a recontextualização do termo raça, por meio da linguagem, trazendo novos sentidos e novas formas afirmativas de existir. Portanto, “raça” é entendida como termo discursivo, político e social. (MUNIZ, 2009, p. 108)

²⁴ “usar a palavra *raça* de um modo analítico para compreender o significado de certas classificações sociais e de certas orientações de ação informadas pela ideia de raça”. (GUIMARÃES, 2002, p. 53)

Partimos dos pressupostos presentes nos estudos das relações raciais no Brasil, caracterizada por duas particularidades; uma delas se refere à chamada “democracia racial” que diz respeito, de modo geral, a suposta convivência “pacífica” cultural, histórica e inter-racial dos brasileiros tidos como mestiços; e a outra, se refere a “afirmação da mestiçagem, presente em todas as famílias, como obstáculo biológico à polarização branco/negro”. (SOVIK, 2004, p. 376). Tais afirmações fazem parte das ideologias pouco explícitas sobre a *branquidade*²⁵ no contexto brasileiro e, implica, portanto, nossa releitura do termo atentando para visibilidade/marcação ou invisibilidade/não marcação (FRANKENBERG, 2004) da *branquidade*, tentando desestabilizar posições hegemônicas frequentemente expressas pela raça branca.

É preciso, antes de iniciarmos tais discussões, ressaltar a complexidade do tema da *branquidade*²⁶, devido às poucas discussões sobre esse conceito, principalmente, por ser um assunto que encontra teóricos interessados em diversas localizações geográficas, principalmente nos Estados Unidos, na Austrália, no Reino Unido e no Brasil. Desse modo, a complexidade se encontra, em certa medida, nas diferentes concepções e abordagens sobre os termos raça, racismo e identidades raciais, nessas diferentes nações, onde se mobilizaram diferentes estruturas ideológicas da supremacia branca. (WARE, 2004, p. 19). Nesse sentido, a tradução do conceito de *branquidade* deve ser entendido de acordo com os contextos locais que interferem no que é ser branco, pois, ser branco, por exemplo, no Brasil, está relacionado às discussões sobre o racismo brasileiro, sobre as ideias do *branqueamento* que atribui ao negro, o desejo de branquear-se ou de alcançar os privilégios da *branquitude* (CARONE & BENTO, 2002), como se tal desejo fosse dos negros, quando, na verdade, é dos brancos, pois o branco também tenta branquear-se.

Os privilégios da *branquidade* estão relacionados à posição da raça branca no Brasil e, também em outros lugares, vista como norma, re-

²⁵ Embora as autoras (CARONE & BENTO, 2002; PIZA, 2002; SOVIK, 2004), entre outras, utilizem o termo *branquitude* e não *branquidade* tais termos se aproximam e estão relacionados à identidade branca e às especificidades de tal raça, à medida que pode tornar-se invisível e universal a partir da construção da ideia da supremacia racial branca. Entretanto, as discussões em torno do termo *branquidade*, como iremos argumentar, ressaltam que é preciso prestar atenção para a “não marcação” do branco, pois, estaríamos, nesse sentido, buscando respostas simples que contribuem para “universalizar o particular”, ao invés de questionar a posição hegemônica dos brancos. (FRANKENBERG, 2004, p. 309)

²⁶ Conceito inicialmente discutido nos Estados Unidos, na década de 90.

presentada como universal, já que a “supervalorização do branco” é um “fenômeno mundial”. (SOVIK, 2006, p. 18)

Para compreender os efeitos hegemônicos da *branquidade*, torna-se necessário pensarmos também, a negritude, pois, a invisibilidade de praxe, não marcada da *branquidade* repete, marca e naturaliza seu lugar na hegemonia e hierarquia das raças, inferiorizando as demais, como a raça negra. A ideia não marcada/invisibilizada da *branquidade* como norma, revela-se, segundo Frankenberg (2004), uma “miragem”, pois, assegura aos brancos uma representação de si que se apoia na “certeza intemporal” originária desde o colonialismo ocidental, quando as ideias de “raça”, “cultura”, “racismos” e “povos” passaram a se estruturarem em classificações hierárquicas (FRANKENBERG, 2004, p. 310). É importante ressaltar que a invisibilidade da raça branca da qual estamos falando, acontece apenas no nível linguístico, porque, na prática, tal invisibilidade é marcada e não invisível, pois, tal marcação é que garante os privilégios que nós brancos temos na sociedade, nas diversas práticas e ações cotidianas que nos permitem mover estrategicamente na sociedade por sermos reconhecidos como brancos.

No Brasil, as autoras interessadas em debater sobre o ser negro, correspondem aos estudos de (CARONE & BENTO, 2002; SOVIK, 2009; CARNEIRO, 2011), entre outras. Para tais autoras, ser negro no Brasil é algo carregado de significação negativa, pois, embora, nos últimos anos, os negros e as negras tenham conquistado maior participação no mercado cultural em diversas esferas públicas, ainda carecem de identificação positiva, por parte da sociedade e são vistos como “mestiços”, diluindo a autoidentificação negra na hibridização da chamada “raça brasileira”.

Diante do exposto, cabe revisar as novas interpretações sobre a realidade brasileira, mais distantes da visão de Gilberto Freyre, sobre o conceito de *branqueamento* ou, a chamada “ideologia do branqueamento” responsável pela falácia que circula em nosso país de que vivemos uma “democracia racial”. Em relação a esse último conceito, as autoras Carone & Bento (2002) interpretam o *branqueamento*, em um primeiro momento, ligado ao período colonial, no tempo da imigração da mão-de-obra europeia. Nesse contexto, o termo é interpretado como “resultado da intensa miscigenação ocorrida entre negros e brancos” no Brasil, devido ao aumento da imigração da mão de obra europeia, ratificando o discurso de que os europeus trariam maior produtividade para o país do que a mão-de-obra escrava, até então vigente naquela sociedade. Tal crença na

superioridade da raça branca, como também de sua suposta produtividade e mão-de-obra qualificada, carregava consigo, junto ao projeto de modernidade do país daquela época, a ideia de que apesar das visões preconceituosas sobre os negros, o Brasil representava o “paraíso da convivência inter-racial”, tornando o país, mundialmente conhecido como “mestiço”. (CARONE, 2002, p. 16). Em um segundo momento, porém, após o período abolicionista, o *branqueamento* ganhou novos sentidos revertendo à lógica do pensamento que pairava sobre o imaginário social, até então, pois, tal conceito deixa de “corresponder às necessidades, anseios, preocupações e medos das elites brancas” (CARONE, 2002, p. 17) e, passa a significar

um tipo de discurso que atribui aos negros o desejo de branquear ou de alcançar os privilégios da branquitude por inveja, imitação e falta de identidade étnica positiva. O principal elemento conotativo dessas representações dos negros construídas pelos brancos é o de que o branqueamento é uma doença ou patologia peculiar a eles. (CARONE, 2002, p. 17)

O suposto desejo dos negros em branquear-se acarretou em conseqüências psicológicas (FANON, 2008) graves ao negro brasileiro que passa a ser percebido socialmente como indivíduo que conjuga em sua identidade cor e raça, enquanto que o branco é “concebido como espelho da negritude”; notado em sua individualidade e nunca em sua coletividade, como os negros são percebidos. Nesse sentido, o discurso da mestiçagem é utilizado para reafirmar que no Brasil, não há ódio racial, reforçando hierarquias instituídas pelo poder do branco.

5. *Identidades performativas e a produção do conhecimento científico*

Pensando as identidades e no contexto em que as entendemos, nos debruçamos sobre o incomodo das incertezas e deslocamentos característicos do sujeito da Pós-Modernidade (HALL, 2014) que modifica sua identidade a partir das relações com as novas estruturas da sociedade moderna. Segundo esse último autor, as identidades pós-modernas estão se deslocando a partir da globalização e o indivíduo moderno não é mais unificado, justamente pelo deslocamento das estruturas e mudanças das sociedades modernas que desestabilizam o sujeito baseado no “eu” coerente e essencialmente uno ou “individualista”, como concebia o sujeito do Iluminismo. (HALL, 2014)

Neste ponto, o papel da modernidade exerce influência no caráter ambivalente que o sujeito assume diante das incertezas que o mundo moderno o coloca, ao tentar diminuir suas incertezas por meio de sistemas especializados de conhecimentos que se valem de pessoas igualmente especializadas e autorizadas a estabelecer normas de “novas posições” e de “novas ordens sociais” (RODRIGUES, 2006, p. 116). Nesse sentido, os novos campos do saber sobre o corpo possibilitaram, a partir das sociedades industriais, como argumenta Foucault (2012), instaurar “aparelhos punitivos” que servem como “dispositivo de seleção entre os normais e os anormais” (FOUCAULT, 2012, p. 150). É, por exemplo, em nome da medicina que se catalogam os loucos, exercendo o poder sobre eles e sobre os demais corpos da sociedade que constituem efeito de domínio e de desejo, ou seja, “o poder penetrou o corpo” ao mesmo tempo em que esse corpo reivindica seu próprio poder. Diante dessas discussões, como podemos pensar as identidades no contexto da pós-modernidade levando em conta, portanto, as descontinuidades e as contingências desse “novo mundo” que não encontra mais explicações científicas suficientes para as dúvidas, as incertezas e inquietações que emergiram diante do capitalismo e as novas formas de conhecimento da ciência? Como podemos buscar segurança diante dos riscos que a modernidade trouxe junto com as novas formas de conhecimento que, diferente do mundo pré-moderno em que imperavam as razões da igreja, constituem uma nova ordem de “saber” e de “poder” que emergem na vida social? Longe de responder tais questionamentos, propomos repensá-los a partir das identidades em termos de *identificação*, como nos propõe Stuart Hall, pois, concebemos a identidade como relacional e nunca como algo contínuo ou fixo, mas, sim, diante das possibilidades de *identificação*, na relação com o outro, por meio das práticas discursivas em que as identidades são negociadas a partir das nossas experiências. Diante disso, o termo *identificação* significa algo em processo, em devir e, não se trata, portanto, de garantir a coerência interna dos sujeitos como se esses tivessem um núcleo ou uma identidade concebida no “tudo-ou-nada”, segundo o qual a “identidade é garantida de antemão como algo pronto e acabado, podendo, portanto, ser tomada como questão pacífica”. (RAJAGOPALAN, 2006, p. 65). Essa última afirmação se baseia na perspectiva racional da tradição presente no pensamento cartesiano, em que se acreditava na existência de um sujeito autônomo e senhor de si mesmo. O “tudo ou nada” revela a imutabilidade presente no conceito de identidade cartesiano que se baseava, portanto, na premissa de que “Uma vez identificado como isso ou aquilo, o objeto jamais pode se transformar em algo diferente, a não ser superficial-

almente ou no que tange à sua aparência” (RAJAGOPALAN, 2006, p. 65). Em outras palavras, um “homem homossexual” jamais pode, por exemplo, assumir outra identidade que fuja dessa regra baseada em oposições binárias sobre o sexo. Trata-se de pensar em tal “aparência” das coisas como inalterável ou como essência, à medida que é dada e pré-existe ao sujeito social. Tal tese se baseia na ideia presente na modernidade, cujo pensamento influenciado por Descartes, acredita no sujeito racional e adâmico, “ao redor do qual possa ser construído todo o aparato de um conhecimento seguro sobre o mundo” (*Idem*, p. 66). A segurança presente nas ideias dessa última tese advém, principalmente, do desejo ligado a nossa necessidade em desvelar as incertezas em torno da nossa identidade, ou seja, em compreender o que nos mantém vivos; compreender qual a definição de “homem”, entre outras dúvidas e incertezas que revelam, pois, o desejo de encontrar explicações que possam, por exemplo, “driblar a morte”. Dessa forma, as explicações sobre as identidades se baseavam nas ideias de entes singulares e imutáveis que, segundo as afirmações de Rajagopalan (2006), vivem sua

própria identidade, derradeira e inegociável. Qualquer desvio dessa norma, qualquer ente que fuja dessa regra- como um lobisomem ou vampiro- será imediatamente taxado de uma aberração da natureza, criatura teratológica. Da mesma forma que ninguém pode ser meio João e meio José, também não pode haver uma criatura meio homem e meio chimpanzé, ou uma criatura humana que possa ter nascido de ancestrais não inteiramente humanos. (RAJAGOPALAN, 2006, p. 66)

Nessa perspectiva, a excessiva afeição pela essência revela o apego àquilo que pode ser definido em termos ontológicos, como forma abstrata presente no mundo das ideias, como algo genérico que possa ser descrito, portanto, em seus aspectos essenciais e não contingenciais, já que as ideias ou as razões da mente, nessa perspectiva, estão livres das incertezas e dúvidas que escapam da racionalidade da mente a respeito, por exemplo, do que possa ser definido como “homem” ou “mulher”.

O pensamento moderno que afligia a metanarrativa²⁷ dessa época elimina as possibilidades de ser para deter-se à lógica do “ser pensante” supostamente íntegro a partir de uma identidade “já garantida de ante-

²⁷ Trata-se de um termo utilizado para se referir às teorias que tem como base para suas formulações a ideia de “evolução”, como o darwinismo, ou seja, a suposta crença de que “o tempo linear seria a linha mestra na qual os acontecimentos se acomodariam sequencialmente, de tal modo que os eventos anteriores pudessem ser considerados como possíveis causas aos que os sucederam e os sucedem” (RAJAGOPALAN, 2006, p. 71). Em outras palavras, faz parte de nossos impulsos teóricos que tentam superar teorias passadas.

mão”. Ao contrário desse pensamento, a pós-modernidade se caracteriza pelas formas não essencialistas de pensar não apenas as identidades, mas, também o sujeito e a própria linguagem como fenômenos marcados pela história e pelas contingências e não pela essência, como se a linguagem fosse algo “pronto e acabado (como queriam os teóricos do estruturalismo)” (RAJAGOPALAN, 2006, p. 67). Apesar disso, não podemos como nos alerta esse último autor, descartar a relevância e a força do essencialismo que “ronda o nosso imaginário” formado por crenças como a do “evolucionismo” e a ideia de que o homem foi criado em toda a sua perfeição, por um “Deus Todo Poderoso”, de modo pronto e acabado “consolidando” as mentes que, apesar da morte, suas identidades permaneceriam duradouras. Nesse sentido, faz-se fundamental, pois, o conceito de “essencialismo estratégico” que diz respeito, segundo Rajagopalan (2006) aos nossos impulsos teorizantes fruto do possível desejo e necessidade de buscar explicações para tudo o que nos rodeia. Tal impulso teorizante parte não apenas das razões da mente, mas, também das razões do coração, pois não se trata apenas de teorizar e descobrir explicações para as coisas como elas realmente são, porque, não se trata de curiosidade científica, mas das estratégias de sobrevivência em meio a um mundo cheio de dúvidas, incertezas e angústias que nos levam a postular crenças, personagens como o “Saci Pererê” ou mesmo, o “Anjo da Guarda” entre outras figuras que criamos a partir dos nossos desejos em satisfazer as angústias que pesam sobre nossas vidas.

A identidade entendida nesses últimos termos, ou seja, como desejo ou como diz Butler (2003), como “torna-se”, não se confunde com a igualdade, pois é pensada na diferença, já que é no/com o outro que nos identificamos, por meio da língua que também é constituída na atividade mesma da relação com o outro (BAUMAN, 2004). Trata-se, de compreender a diferença como algo característico das “sociedades da modernidade tardia [...] elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes *posições de sujeito* – isto é, identidades – para os indivíduos”. (HALL, 2014, p. 16)

A partir dos argumentos acima, faz-se necessário repensarmos os discursos que nos rodeiam, principalmente, o discurso científico que faz parte não só do espaço institucional que compõe o interesse desta pesquisa, isto é, a Universidade, mas, de forma mais ampla, dos próprios discursos científicos que utilizamos para dar conta das nossas pesquisas, já que os discursos agem podendo naturalizar determinadas ideias e posições identitárias reproduzindo a historicidade que as nomeações carre-

gam, ao mesmo tempo em que pode nos emancipar ao contestar tais posições naturalizadas que ditam modos de comportamentos sociais como verdadeiros. Os estereótipos são exemplos de tais posições naturalizadas pelos discursos científicos, à medida que definem as identidades das pessoas a partir de pré-conceitos ou simulacros, como se os indivíduos tivessem uma identidade “anterior e fora da língua” (MUNIZ, 2010, p. 111), quando, ao contrário, assim como a linguagem, nossas identidades são *performativas* e os atos de fala são políticos porque nem a linguagem nem os sentidos são fixos e, os sujeitos se constroem na e através da língua.

Nesse sentido, questionar o lugar da ciência e os discursos científicos que nos recapitulam, faz-se de extrema urgência para pensarmos, portanto, num fazer científico político e ético que seja questionado e não aceite como único e verdadeiro, “para que não nos acomodemos com soluções rápidas e fáceis tão frequentes em nosso cotidiano, principalmente no cotidiano acadêmico” (MUNIZ, 2010, p. 100). Além disso, a ciência parte de conceitos que são fabricados pelo homem, concebidos pela linguagem, nas práticas sociais em que vivemos e, nesse sentido, a ciência não pode ser pensada desvinculada da sociedade. Pensar ao contrário dessa última afirmação implica “sentar em frente a um computador e começar a escrever e, o pesquisador esquecesse que, até segundos atrás, estava envolvido em alguma prática social na qual o uso da linguagem estivesse intrinsecamente relacionado a essa prática”. (MUNIZ, 2010, p. 113)

6. Políticas em linguística: a perspectiva crítica da linguística

Na primeira metade do século XX a linguística fora marcada pelo pensamento estrutural ou, mais precisamente, da linguística estruturalista, segundo a qual as línguas, como as indígenas das Américas (pouco conhecidas para os ocidentais) e “as línguas faladas pelas tribos consideradas aborígenes da Oceania, África, Ásia etc.”, eram classificadas como “exóticas” (RAJAGOPALAN, 2012, p. 8). Tais classificações sobre a linguagem dos povos que compõem os países colonizados pelo pensamento ocidental europeu carregam o peso da suposta verdade que o termo “ciência” assume desde seu auge nos últimos anos do século XIX; trata-se do *status*, prestígio e respeitabilidade que devem ser questionados em termos políticos, como estamos discutindo, para repensarmos principalmente, o campo da linguística e suas teorias considerando as

“condições sócio- históricas que propiciam sua construção, divulgação, aceitação e eventual propagação ou rejeição pela comunidade acadêmica” (RAJAGOPALAN, 2012, p. 14), que encara a ciência como desvinculada de tais questões. Ao propormos refletir sobre a ciência, no sentido de pensá-la vinculada, portanto, aos aspectos históricos e sociais, as naturalizações tornam-se objeto de contestação e não de afirmações “autoevidentes”, possibilitando o questionamento dos discursos científicos que “legitimam o poder ao apresentar-se como verdade” absoluta. (ARONOWITZ, 1988, *apud* RAJAGOPALAN, 2012, p. 15)

Diante disso, o desafio em adentrar o campo da linguística para propor discutir as identidades e suas múltiplas formas de existência, em sociedade, foi possível, porque encontramos nos estudos e nas discussões de autores como Rajagopalan (2003, 2010), preocupações com escolhas políticas, com um estudo ético da linguagem. A pragmática entendida nesse sentido nos permite abordar as questões das identidades, dialogando com as noções de raça e de gênero, devido, entre outras questões, ao modo como esse campo concebe a linguagem, tomando seu estudo em contexto, sem excluir a sociedade da linguagem.

Ao nos debruçarmos sobre o campo da pragmática para empreender as discussões propostas neste capítulo, cabe ressaltar que, embora se trate de uma área que se preocupa, de modo geral, com os estudos da linguagem em uso, há nesse campo e na linguística como um todo, certa despreocupação com os aspectos sociais da linguagem e do homem, acreditando-se na ideia do sujeito autônomo cartesiano. Além disso, a própria área da pragmática surge da ideia tripartite das áreas da linguística entre sintaxe, semântica e pragmática que conduzem às afirmações descuidadas de que há um “núcleo duro da linguística” conhecido como o *mainstream linguistics* que se configura como “progressista” à medida que defende que o rigor da “coerência interna na passagem da sintaxe para a semântica e pragmática” diminui. (RAJAGOPALAN, 2010, p. 38). Nessa perspectiva, a ancoragem social da linguagem é tida como aspecto redutivo e sem importância, além de ser relegado a segundo plano à preocupação de áreas como a pragmática concebida fora desse núcleo *hard* da linguística que se preocupa, portanto, de modo geral, em ver a linguagem como “fenômeno puramente mental e, como tal, atributo de um único indivíduo já existente” (*Idem*, p. 32). Apesar de tudo isso, a linguística pensada sob a perspectiva crítica dos “novos” estudos pragmáticos (RAJAGOPALAN, 2010) permite ser compreendida sob uma perspectiva política que repensa “o papel mesmo da sociedade ao moldar e

manter a linguagem”, como tal, implica pensar a natureza do ser humano e os usos sociais que faz da linguagem.

Outra discussão que nos interessa dentro da perspectiva dos “novos estudos pragmáticos”, diz respeito ao questionamento do paradigma dominante e àqueles que são oprimidos por tal modelo, como também, os que oprimem, a partir de tal paradigma que se tem considerado como científico. (MUNIZ, 2009). Rajagopalan (2003) aborda a linguística de forma crítica ao chamar a atenção para os estudos linguísticos que defendem que a pesquisa científica e a ciência devem se preocupar apenas com a descrição dos fatos linguísticos puros e livrar qualquer suposto desejo do pesquisador sobre o fenômeno estudado apostando, portanto, na dicotomia sujeito/objeto de que falamos, além de outras dicotomias, como razão e emoção. O que estamos querendo dizer é que não é possível nos isentarmos da responsabilidade que temos com nossas pesquisas, pois, como nos alerta Santos (2006), nossas trajetórias de vida estão ligadas as nossas investigações científicas do conhecimento, já que

os valores, as crenças e os prejuízos que transportam são a prova íntima do nosso conhecimento, sem o qual as nossas investigações laboratoriais ou de arquivo, os nossos cálculos ou os nossos trabalhos de campo constituiriam um emaranhado de diligências absurdas sem fio nem pavio. No entanto, este saber, suspeitado ou insuspeito, corre hoje subterraneamente, clandestinamente, nos não ditos dos nossos trabalhos científicos. (SANTOS, 2006, p. 85)

7. Conclusões

Desde que a linguística se configurou como ciência autônoma, no século XX, com a publicação do *Curso de Linguística Geral*, em 1916, compilado pelos alunos de Saussure, a noção de neutralidade imperou, aproximando as pesquisas do modelo lógico positivista que acreditava que todo cientista deveria se isentar das escolhas científicas que fazia. Tal visão, ainda hoje, está presente no modo como a academia entende o fazer científico, como se tal fazer pudesse nos livrar do comprometimento ético que nossas pesquisas têm com o mundo lá fora, afinal, a linguagem é parte das práticas sociais constituindo e construindo o mundo em significado e, portanto, não está desvinculada da sociedade. Daí, ser fundamental as discussões de Rajagopalan (2003) sobre as escolhas políticas que fazemos ao selecionar pesquisar o que pesquisamos, pois, o olhar que exercemos sobre a teoria e os métodos que escolhemos para nossas pesquisas é situado e sócio-historicamente marcado, além disso, nossos discursos são atravessados por ideologias, regulados ou “orienta-

dos” socialmente. Apesar de tal regulação e orientação dos espaços sociais em que vivemos, esses podem ser vistos como lugares de jogos, como maneiras de viver e não apenas como espaços normativos. Trata-se de contrapor práticas reguladas, sem sair do mesmo lugar onde vivemos; as “maneiras de fazer”, como argumenta De Certeau (2012), instauram a criação e a pluralidade por meio de uma arte que intervém em determinada realidade, como o exemplo que esse último autor trás, ao argumentar que a “sucata” que está inserida no contexto industrial, ou seja, é um “contraponto, no mesmo lugar”, se caracteriza como maneira de atividade de “bricolagem” fora desse contexto industrial (“noutro lugar”). Nesse sentido, podemos falar em possibilidades de deslocamentos por meio de “operações de reemprego” ou o “fazer com” das técnicas/métodos que organizam os sistemas e o estabelecimento de um lugar. Outro conceito utilizado pelo mesmo autor, isto é, as “táticas” revelam usos hábeis do tempo e dos espaços e dizem respeito a “uma ação determinada pela ausência de um próprio” que circunscreve um lugar específico de poder isolado, por exemplo, por uma instituição científica que controla a visão do outro como num “campo de batalha” em que há o controle da “visão do inimigo”. (DE CERTEAU, 2012, p. 94)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANZANDUÁ, Glória. Como domar uma língua selvagem. Trad.: Joana Pinto et al. *Cadernos de letras da UFF- Dossiê: Difusão da língua portuguesa*, n. 39, p. 297-309, 2009.
- AUSTIN, J. L. Quando o dizer é fazer: *palavras e ação*. Trad.: Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990
- BAUMAN, Zygmund. Prólogo Acerca de lo leve y lo líquido. Trad.: Mirta Rosenberg em colaboração com Jaime Arrambide Squirru. In: _____. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 7-20.
- BENTO, M. A. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. (Orgs.). *Psicologia social do racismo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero*. Trad.: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

XIX CONGRESSO NACIONAL DE LINGUÍSTICA E FILOLOGIA

CARNEIRO, Sueli. *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*. Disponível em <<http://www.unifem.org.br/sites/700/710/00000690.pdf>> Acesso em: 28-03-2015.

CARONE, I. Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial. In: ____; BENTO, M. A. S. *Psicologia social do racismo*. Petrópolis: Vozes, 2003.

CERTEAU, de Michel. Fazer com: usos e táticas. In: _____. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Trad.: Ephraim F. Alvez. Petrópolis: Vozes, 2012.

FANON, F. *Pele negra: máscaras brancas*. Trad.: Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008 Disponível em: <http://www.geledes.org.br/wpcontent/uploads/2014/05/Frantz_Fanon_Pele_negra_mascaras_brancas.pdf>. Acesso em: 28-03-2015.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?*. 6. ed. Lisboa: Passagens, 2006.

_____. IX poder: corpo. In: _____. *Microfísica do poder*. 16. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquidade não marcada. In: WARE, Vron. (Org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

GUIMARÃES, S. A. Raça e racismo no Brasil. In: _____. *Racismo e antiracismo n Brasil*. 2. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo; Editora 34, 2005.

HALL, Kira; LIVIA, Anna. “É uma menina!”: a volta da performatividade à linguística. In: FONTANA, B; OSTERMANN, A. C. (Orgs.). *Linguagem, gênero, sexualidade: clássicos traduzidos*. Trad.: A. C OSTERMANN, B. FONTANA et al. São Paulo: Parábola, 2010.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 07-41, 1995. Disponível em: <http://www.clam.org.br/bibliotecadigital/uploads/publicacoes/1065_926_hARAWAY.pdf>. Acesso em: 28-04-2015.

HOOKS, Bell. Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 16, n. 3, p. 424, set-dez, 2008.

MUNIZ, Kassandra da Silva. *Linguagem e identificação: uma contribuição para o debate sobre ações afirmativas para negros no Brasil*. 2009. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem). – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

_____. Sobre política linguística ou política na linguística: identificação estratégica e negritude. In: FREITAS, Alice Cunha de. (Org.). *Linguagem e exclusão. Linguística in Focus*, vol. 7. Uberlândia: Edufu, 2010.

OTTONI, Paulo. John Langshaw Austin e a Visão Performativa da Linguagem. (John Langshaw Austin and the Performative View of Language). *Geofilosofia do Século XX*, vol. 18, n. 1, p. 117-143, 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/delta/v18n1/a05v18n1.pdf>>. Acesso em: 04-12-2014.

PINTO, Plaza Joana. Conexões teóricas entre performatividade, corpo e identidades. *DELTA*, vol. 23, n. 1, p. 1-26, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/delta/v23n1/a01v23n1.pdf>>. Acesso em: 02-12-2014.

RAGO, Margareth. *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas: Unicamp, 2013.

RAJAGOPALAN, K. *Nova pragmática: fases e feições de um fazer*. São Paulo: Parábola, 2010.

_____. *Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e a questão ética*. São Paulo: Parábola, 2003.

RODRIGUES, G. Elenita. Repensando a consciência (e) (a) crítica: por uma redefinição da noção de fortalecimento das identidades sociais. In: RAJAGOPALAN, K; FERREIRA, D. M. (Orgs.). *Políticas em linguagem: perspectivas identitárias*. São Paulo: Mackenzie, 2006.

SANTOS, Boaventura. *Um discurso sobre as ciências*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

_____; MENESES, Maria Paulo. (Orgs). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SCOTT, Joana. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. Trad.: Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Disponível em:

XIX CONGRESSO NACIONAL DE LINGÜÍSTICA E FILOLOGIA

<<http://www.observem.com/upload/935db796164ce35091c80e10df659a66.pdf>>. Acesso em: 12-11-2014.

SOVIK, Liv. *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

WARE, Vron. (Org.). O poder duradouro da branquidade: um problema a solucionar. In: _____. *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.