

... riança vira e revira um brinquedo para o conhecer, imaginem a tarefa como nós! - ambiciona admirar, em todo o seu esplendor, o vitral da ...
 alómano? Seguramente. Mas não jurava esse magnífico Cyrano de ...
 ar o combate mais belo quando inútil? Confessemos, sem dramas, que felizmente... - nunca estará completo. No entanto, a Sexologia vive ...
 ça de lhe descobrir alguns segredos. Para isso, precisa de não esquecer ...
 ão primeira: assumir o estatuto de porto de chegada dos vários olhares ...
 uçam sobre a sexualidade e que estão dispostos a misturar os saberes ...
 nas respectivas viagens.

... a não é uma disciplina com metodologia própria, muito menos uma ...
 alidade da Medicina. Não; ela faz lembrar uma obra de arte colectiva, ...
 mo tempo abriga o rigor científico e a intuição de gente muito diversa. ...
 mes seguem tal princípio: os autores provêm de vários ramos do ...
 to.
 a aqui está, na sua obrigatoria multidisciplinaridade. O vitral, esse, ...
 desafiar-nos - irónico, solene, prazenteiro. Como convém...



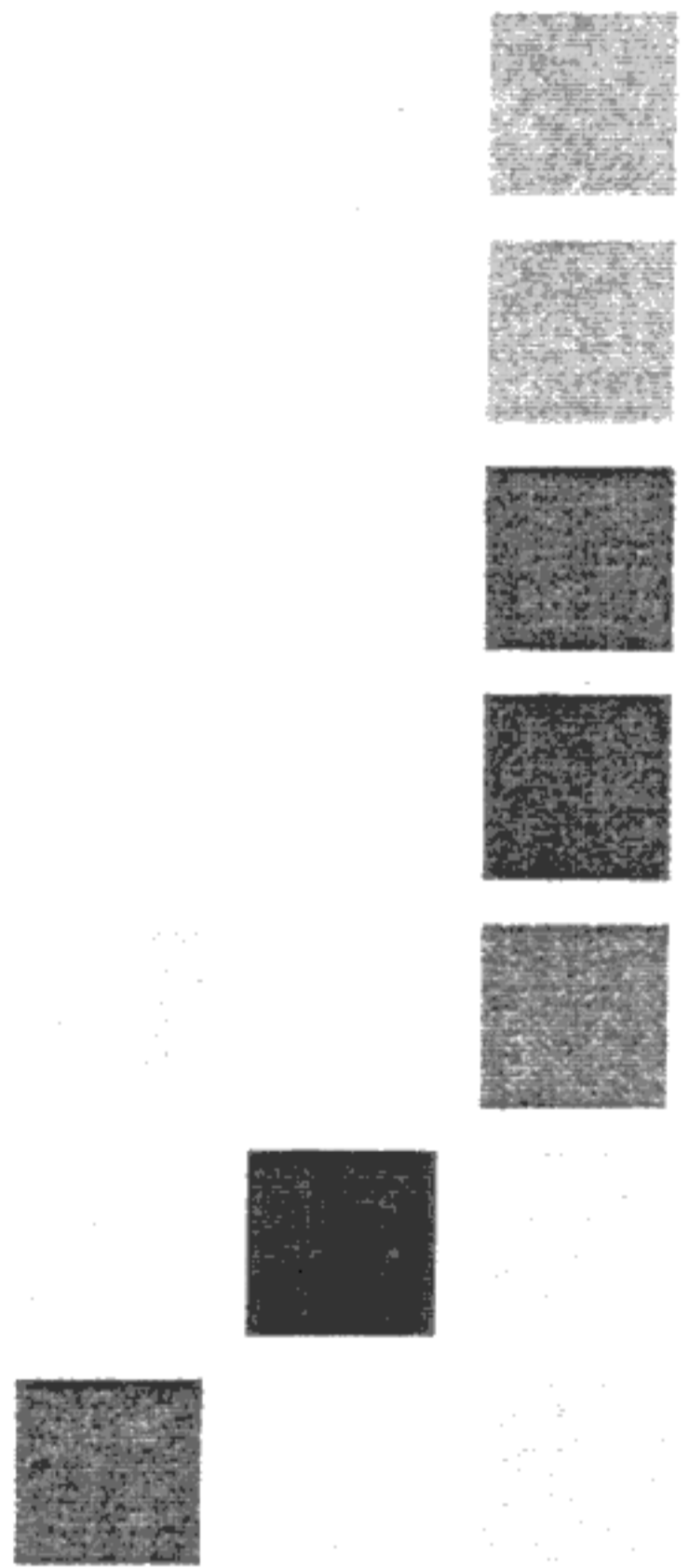
ISBN 989-558-015-0
 9 789895 580156
 código interno: 10.04.200

Coordenadores:
 Lígia Fonseca | Catarina Soares | Júlio Machado Vaz

a SEXOLOGIA
 perspectiva multidisciplinar II



a SEXOLOGIA
 perspectiva multidisciplinar II



1ª Edição - 2003

Coordenadores >

Lígia Fonseca | Catarina Soares | Júlio Machado Vaz



que simplesmente “vestir roupa”: o constrangimento é o pré-requisito da performatividade. Embora esta ressalvamente ultrapassar o carácter difuso da localização do poder *à la* Foucault, não indica, a meu ver, com a clareza suficiente, quais as instituições e lugares de poder onde o género e a sexualidade são formados e reproduzidos.

Mais do que de transformações em instituições sociais como a família, a teoria *queer* advém de transformações no activismo social permeado pela própria teoria social. É o caso de novas formas de fazer política sexual e, simultaneamente, de entender as identidades (ou a fragilidade destas): exemplo disso será o discurso sobre o HIV/Sida, que questionou o estatuto do sujeito no discurso biomédico; enfatizou as práticas sexuais e não as identidades; promoveu uma política de coligação que repensou a identidade em termos de afinidade e não de essência; e entendeu o discurso como uma realidade não separada da prática ou de segunda ordem (Jagose, 1996).

Se é comum pensar que *Queer* funciona sobretudo como modismo para distinguir *gays* de “velho estilo” dos de “novo estilo”, é certo que o termo pode ser usado para descrever uma população aberta, cujas características partilhadas não são a identidade mas um posicionamento anti-normativo em relação à sexualidade. Como no início do liberalismo *gay*, *queer* confunde as categorias que autorizam a normatividade sexual; mas difere de “*gay*” porque evita a ilusão de que o seu projecto seja inventar ou desvelar uma qualquer sexualidade livre, natural ou primordial.

Ao confrontar já não apenas os essencialismos das estruturas sociais e do conhecimento, mas também o essencialismo estratégico dos movimentos identitários sexuais, a teoria *queer* lança como urgente a necessidade de repensar as noções de *identidade*, *comunidade* e *política*. Curiosamente, são estas as noções que constituem o próprio objecto da atenção antropológica contemporânea e que estavam implícitos no projecto da disciplina já nos idos do século XIX, quando o “selvagem sexual” (ou o sexual selvagem...) foi descoberto pela atenção Ocidental.

Feminismos ou o Aparecimento de (um) “Sujeito” (feminino)

Teresa Joaquim

Nota prévia
“O feminismo é o direito à palavra política e a coragem da palavra pública”,
é a definição que dele dá a filósofa Françoise Collin.

Penso que o percurso histórico que permitiu o surgimento da “questão feminista” está intimamente ligado com a aparição do sujeito (feminino) na cena pública: ora, e curiosamente, é a própria questão da possibilidade do “sujeito feminino” que surge no momento em que a definição do sujeito como ‘uno’ é questionada e fragmentada na modernidade, mormente pela psicanálise. Segundo S. Tubert, “tanto a psicanálise como o feminismo, para além dos seus contributos para o saber acerca do ser humano, constituíram-se como modos de questionamento dos conhecimentos estabelecidos, pelo que se situam na dimensão do pensamento crítico” (1996: 7).

Vejo esta aparição do sujeito feminino na cena pública – e o seu percurso – a partir do título do livro de C. Clément e H. Cixous, de 1975, “a recém-nascida” (la jeune-née), já que o que se trata neste texto é de gestos muito simples como os da recém-nascida: aprender a ser, a estar no meio dos outros, a ter a coragem de aparecer, de tomar a palavra e de nomear o mundo.

O espanto inicial

Gosto de usar uma imagem do filósofo Jacques Rancière – o de *communi-
dade infigurável*¹ – para dar a ver e para encontrar um fio de compreensão da

TERESA JOAQUIM, Licenciada em Filosofia e Doutorada em Antropologia pelo ISCTE. Professora auxiliar da Universidade Aberta e Coordenadora do Mestrado em Estudos sobre as Mulheres. Membro do Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais (CEMRI) e do Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida (1996-2001). Publicou entre outros, *Menina e moça: A construção social da feminilidade – séculos XVII-XIX* (Lisboa. Fim de Século, 1997).

¹ “É muito mais paradoxalmente o real que é o lugar do acontecimento: o dos pontos de clivagem e dos casos singulares em que uma identidade é posta em questão, cenas de enunciação em que os sujeitos se constituem entre uma identidade rejeitada e uma outra identidade afirmada. É o próprio real da produção deste ‘nós, as mulheres’ pela qual

própria noção de feminismo, na sua pluralidade, a sua compreensão enquanto movimento marcado diferentemente consoante o contexto histórico, e cujas expressões ou slogans podem, eventualmente, ter significados diferentes consoante os contextos políticos, como por exemplo “o quotidiano é político”, slogan que num regime ditatorial tinha (e tem) um significado distinto da chamada de atenção à esfera da produção que os movimentos feministas dos anos 60 fizeram, abrindo o espaço do questionamento e de deslocação de domínios definidos na sua oposição, e não na sua porosidade.

A noção de *comunidade infigurável* permite visualizar um fio de compreensão que não é linear nem contínuo mas que, na sua infigurabilidade dá a ver, na dispersão do tempo e das ideias, figuras diversas – homens e mulheres – que se espantam, como F. Collin, diante deste facto:

“O ponto de partida da nossa reflexão e do nosso trabalho, do nosso espanto inicial, é o seguinte: como é que sucede que a língua, as formas, os sons, as imagens que constituem o fundo simbólico no qual a humanidade se alimenta sejam produzidos ou pelo menos dominados pelos homens e do ponto de vista deles? Porque é que eles falam sempre pelas e em nome das mulheres? Porque é que o universal está à guarda dum metade da humanidade?” (Collin, 1999: 20-21).

Talvez seja este espanto de F. Collin, “que o fundo simbólico seja dominado pelos homens”, que nos ajude a iniciar o texto pelo “era uma vez” da infância, da nossa infância (imaginada).

No princípio ou “era uma vez”

No princípio ou “era uma vez”, como nas histórias e nos contos de fadas, em que o “era uma vez” nos colocava no tempo inicial, da narrativa, do acontecimento, que foi a aparecimento dum razão, uma razão que na sua elaboração se devia cindir dessa palavra poética, uma razão enformada numa justa medida, libertando ou eliminando o excesso, a violência, a *hubris* (Vernant, Châtelet). Aí, no início, nessa palavra que se procura no retro e na aparição, entre a sabedoria e a sua expressão pública, na *polis*. Discurso que se inscreve logo

algumas, a partir do ‘écart’, do desvio singular que lhes fez tomar a palavra, desenham uma comunidade ainda infigurável, aberta e oferta ao risco das outras singularidades que aí irão inscrever a sua palavra, o seu acto, o seu desvio produtor de comunidade” (Rancière, 1993: 54). T. Joaquin, “A comunidade infigurável. As causas das mulheres”, 8 de Março de 2000, Palácio da Ajuda.

nesta tensão, numa teoria do conhecimento que necessita dos sentidos para conhecer e que, simultaneamente, precisa de se “libertar” deles, diz Platão:

“[...] durante todo o tempo que nós tivermos o nosso corpo e que a nossa alma estiver modelada com esta coisa má, nós nunca possuiremos suficientemente o objecto do nosso desejo!. Ora, este objecto é, dizemos nós, a verdade” (*Fédon*, 66b).

Ou, doutro modo, como diz Somerville, é assumindo uma “ética de isolamento em relação ao corpo” (1975: 70), em que estão implícitas possibilidades diferentes para os homens e para as mulheres. Eles poderiam ser, segundo Diótima no *Banquete* de Platão (das raras aparições femininas no contexto de homossexualidade filosófica descrita nos textos platónicos), fecundos segundo o corpo e então “procriarem filhos para se assegurarem a imortalidade [...] e fecundos segundo o espírito [...], voltam-se para as coisas que convém à alma conceber e dar à luz” (*Banquete*, 208b-209b).

Ora, esta possibilidade foi historicamente sonegada à grande maioria das mulheres, (quase) sem alternativa as mulheres ficaram do lado do conceber e dar à luz corpos que nascem e que morrem, que não são perenes como a Beleza e a Verdade: as mulheres concebem e dão à luz corpos,² vidas insistentemente pensadas ao longo da história da filosofia como “seres para a morte”, ou cujo horizonte era limitado pela morte³. No entanto, nesta alternativa podemos dizer que há desde sempre uma luta interna, a saber quem detém o poder de concepção, quem tem o poder de transmitir (vida, nome, património, etc.)⁴, que Êsquilo diz deste modo:

“não é a mãe que gera aquele que é dito seu filho: ela não é senão a que nutre (nourrice) o germe que concebeu. O que gera é o macho; ela, como uma estrangeira, conserva o rebento...” (cit. in Badinter, E., 1986: 123).

Ela é somente um local, um receptáculo, um envólucro passivo, situação que a filósofa Luce Irigaray nomeia deste modo:

² Cf. os textos de Aline Rousselle na História das Mulheres e da Família sobre a divisão das tarefas procriativas entre as mulheres nobres, que produziam filhos para transmissão da herança, da linhagem e do património, e as escravas, servas que produziam a massa humana para os trabalhos de produção. Maternidades diferentes e maneiras de se expor diferentemente aos riscos inerentes à gravidez e ao parto as mulheres nobres e as escravas.

³ No momento em que, com atraso, escrevo este texto, a conjuntura política da guerra contra o Iraque não desmente, ou antes, confirma esta perspectiva filosófica duradoura.

⁴ Que Paula Tabet descreveu exhaustivamente no seu texto “Reproduction forcée”, a obrigaçã das mulheres à reprodução.

“A mulher permanece sobretudo na potência não actualizada” (Irigaray, 1974: 206), que é actualizada pela intervenção masculina, no acto sexual, que é uma actividade menor – como vimos – face à fecundidade segundo o espírito⁵. Ora, esta divisão entre matéria e forma, passivo e activo, é redobrada pelo papel que o pai, o homem detém na concepção e, posteriormente, na capacidade que tem de transmitir o nome, a cidadania, ao ser que nasce, transcendendo assim o laço sempre singular entre a mãe e a criança, apagando nesse gesto – nascimento jurídico – esse laço corporal, desde logo de nível inferior (cf. Sissa, 1986).

Capacidade que Laqueur define deste modo:

“para Aristóteles, [...] o *Kurios* [senhor], a força que tem o esperma de gerar uma nova vida, é o aspecto corporal microcósmico da força de deliberação do cidadão, da sua potência racional superior e do seu direito de governar. Dito de outro modo, o esperma é como que a essência do cidadão” (Laqueur, 1992: 78).

Ou “era uma vez”, ou um modo de formular o patriarcado e os lugares que nele têm (ou não) as mulheres e os homens, em que se articula a transmissão de vida, património, saber e poder (ou o modo como se constitui esse “fundo simbólico do qual a humanidade se alimenta” (Collin), feito através de dispositivos disciplinares diversos (segundo a terminologia de M. Foucault) e que a antropóloga P. Tabet descreveu exaustivamente, a saber: o modo como as mulheres são constrangidas à reprodução, quais as diversas técnicas utilizadas para que elas fiquem expostas durante o maior período possível à possibilidade de procriação. Técnicas materiais precisas que estão ligadas aos dispositivos disciplinares, à ocupação dos tempos, às leituras proibidas e aconselhadas, criando em simultâneo uma limitação do exercício do corpo e do espírito (cf. Elias, Guillaumin, o meu *Menina e Moça*, etc.).

O sujeito feminino, questão da Modernidade

Neste sentido, é pertinente introduzir aqui algo que nos ajudará a conceptualizar posteriormente a própria noção de indivíduo, indissociável da definição de feminino na modernidade, que M. Foucault tematizou deste modo:

“é a importância que há em se respeitar a si próprio, não simplesmente no seu estatuto, mas no seu ser razoável, suportando a privação dos prazeres ou limitando o seu uso, ao casamento ou à procriação [...] intensificação da

⁵“Contribuir à realização da feminilidade da mulher - [...] - constitui inevitavelmente um desvio, um afastamento, da actividade, numa produção secundária em relação ao seu devir ontológico”. (Irigaray, 1974: 205).

relação a si próprio pela qual se constitui como sujeito dos seus actos”. (Foucault, 1984b: 55)

A questão da educação pessoal – e logo ética – é central no controlo das paixões, na criação de um sujeito senhor de si próprio, das suas relações com os outros. É através da aprendizagem de determinadas atitudes corporais que se interioriza um conjunto de normas, que passam pelo saber estar com os outros, pela atitude para com os outros, saber ocupar o seu lugar, manter a distância com os inferiores e a relativa proximidade com os iguais: numa palavra, o domínio de si e a preocupação com outrem. A regulação do comportamento, o cuidado de si e a sua reflexão, mesmo a escrita sobre estes temas, implica um tipo de reflexão que vai criando uma esfera privada no seio de um grupo em que os espaços não reflectem ainda essa separação entre si e os outros. Esta reflexão abre caminho para uma ruptura, uma descontinuidade a nível da ordem existente e é talvez nesta ruptura – a nível da ordem existente, neste interstício, neste espaço entre si e si mesmo, reflectindo sobre si próprio e sobre a relação com outrem – que se insinua, pouco a pouco, a abertura de um outro espaço, de uma outra subjectividade, de uma outra racionalidade que não exclusivamente a da casa do pai, ou a da *polis* como cidade dos homens, em que se esboça a pergunta sobre as formas de que se reveste a invisibilidade das mulheres (não apenas) na *polis*, quais as razões/esquecimentos invocados para essa ausência, para essa incapacidade, para essa exclusão.

Serão estas questões que no século XVII, nomeadamente Poullain de la Barre, cartesiano convicto, refere na sua afirmação:

“la raison n’a point de sexe”

definindo-a como uma e não admitindo excepções nem cisões nesta razão que evacua paixões e não deve pois, ser cindida pela diferença sexual. O que se traduziu, no debate encetado no século XVIII entre igualdade e diferença⁶,

⁶“uma das grandes nervuras dos ‘saberes’ da nossa modernidade sendo uma certa linha de partilha, sempre colocada, muitas vezes refinada ou rebordada, mas nunca interrogada - a que assegura que a diferença homem/mulher é fundamental e fundadora - , então dar a ver este epistema profundo que rege a nossa maneira de pensar poderia perfeitamente inscrever-se no projecto arqueológico”; e ainda: “[...] deve-se no entanto notar uma curiosa omissão, a investigação não assinala que as ditas ciências humanas não tratavam tanto de um objecto (“o homem”) como trabalharam para marcar todas as diferenças possíveis, e de facto todas as hierarquias, no conceito geral de humanidade. Elas inte-ressaram-se nomeadamente em produzir uma oposição subordinada entre a “mulher” e “os homens” (M. Le Douff, 1989: 62-63). Cf. texto de M. Crampe-Carnabet, História das Mulheres, III, pp. 327-357 (ed. fr.).

em posições oscilando entre uma lógica pela igualdade, pela universalidade (Condorcet)⁷ e as posições diferencialistas de Rousseau⁸. Denise “Riley [...] explica as lutas feministas durante os séculos XVII e XVIII, cujos esforços intelectuais se empenharam em diminuir a distância entre ‘mulher’ e a humanidade, sítio que, segundo Riley, era a região do homem. A batalha decisiva foi sobre o carácter da alma (por vezes entendida como igual em todo o ser humano)” (Curley, p. 2).

A crítica cartesiana dos princípios e das evidências vai pôr em causa uma hierarquia social, política, cultural, que obriga a pensar um outro modelo de relação entre os seres, não mais de semelhanças e oposições (como o epistema pré-clássico, segundo Foucault), mas de *contrato*, para que uma sociedade possa subsistir; outro modelo, que terá consequências do ponto de vista social e político na afirmação de que os seres humanos são livres e iguais em direitos. Afirmação que advém, é fundamentada na universalidade da razão, marcada por Olympe de Gouges (1748-1793), na sua Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã (1791):

“Homem, quem te deu o império soberano de oprimir o meu século? [...] degenerado, neste século de Luzes, na ignorância mais total, ele quer comandar em déspota sobre um sexo que recebeu todas as faculdades intelectuais e que pretende gozar da revolução e reclamar os seus direitos à igualdade. [...] Mulher, acorda: o sino da razão toca a rebate. Reconhece os teus direitos. O poderoso império da natureza já não está envolvido em preconceitos, fanatismos, superstições, mentiras [...]. Oponham corajosamente a força da razão às vãs pretensões da superioridade; reúnam-se sob os estandartes da filosofia [...]” (Olympe de Gouges, cit. in Hoffmann, 1977: 555).

Esta declaração de Olympe de Gouges, inspirada nos ideais iluministas e na “força da razão” e da sua filosofia, valeu-lhe a guilhotina, como se a razão e as filosofias nela inspiradas não se reconhecessem quando afirmadas numa

⁷ Que as ciências sociais vieram reforçar até hoje nos debates: “Porque é que seres expostos a indisposições passageiras não poderiam exercer direitos dos quais nunca ninguém imaginou privar pessoas que têm a gota todos os Invernós, e que se constipam facilmente? Dizem que nenhuma mulher fez descobertas importantes nas ciências, nem deu prova de génio nas artes e nas letras. Mas duvida-se que se pretenda conceder o direito de cidade somente aos homens de génio”. Condorcet, *Sur l'admission des femmes au droit de cité*, 1789 (cit. in Darmon, P., 1983: 172).

⁸ “Elas estão sempre aquém ou além do verdadeiro” (Rousseau, J.-J., ed. 1978: 229).

voz de mulher. Como pensamos nós hoje essa exclusão? que dicotomias repetimos nós, herdeiras do pensamento iluminista?

No contexto do século XVIII, nessa redefinição de partilhas e de acentuação das diferenças entre homens e mulheres, como disse M. Le Doeuff já citada: “as ditas ciências humanas [...] trabalharam para marcar todas as diferenças possíveis, e de facto todas as hierarquias, no conceito geral de humanidade. Elas interessaram-se nomeadamente em produzir uma oposição subordinada entre a “mulher” e “os homens” (1989: 62-63) e desse marcar essas diferenças fez parte a criação dum corpo feminino saturado de sexualidade.”

Roussel, *Système physique et moral de la femme* (1775), obra que teve uma enorme difusão, diz logo no início:

“Entre os diferentes modos como a natureza trabalha na reprodução das espécies, quis que a espécie humana devesse a sua ao concurso de dois indivíduos semelhantes [...] A diferença de meios constitui o sexo, cuja essência não se limita a um só órgão, mas entende-se, por graduações mais ou menos sensíveis, a todas as partes; de tal modo que a mulher não é mulher somente por um lado, mas por todas as faces pelas quais ela pode ser considerada” (ed. 1805: 1).

Esta citação é apenas um exemplo de uma visão do corpo feminino que seria dominado pela sexualidade, a partir do facto de que “o seu sexo está no interior”, criando deste modo um corpo espartilhado, definido por uma argumentação fundamentalmente médica com intuítos morais. Retoma-se neste modo de ver a sexualidade feminina a ideia da Antiguidade de que o útero é um animal errante; errância que se formula na “la donna è mobile”, que se disse na indecisão quanto à definição da própria histeria ao longo da história da medicina. A figura da histerica é uma bela figura da história do Ocidente e da história do feminismo, dum feminino que, de cada vez, fugia a um quadro normativo e territorializado.

A “histerização do corpo feminino”

Como vimos, nos séculos XVIII e XIX o imaginário que preside à concepção do corpo feminino é o de um corpo saturado de sexualidade, mas no qual se renova a sociedade – a sua função é social – sendo pois necessário, através de dispositivos médicos, educativos, familiares, torná-lo capaz dessa tarefa bem definida. Foi esta definição que produziu, segundo Foucault, a “histerização do corpo feminino” (1976: 137), a partir de um conjunto estratégico que desenvolve a propósito do sexo um dispositivo específico de saber e de poder (ibidem). Simultaneamente, quanto mais é reforçado um ideal de domesti-

dade, no qual se enclausuram as raparigas e as mulheres, no contexto burguês⁹, maior é a clivagem que se exprime nelas, em sintomas de languidez, de cansaço, de melancolia, de desinteresse. Foram estes os corpos que Freud encontrou e que lhe permitiram criar a noção de inconsciente, foi esse fascínio por corpos onde toda a carga ideal se conseguiu materializar (“é de reminiscências sobretudo que sofrem as hísticas”, Freud),¹⁰ revolvendo-os, paralisando-os, tornando-os mudos ou com um discurso delirante e inarticulado. Talvez fosse esse fascínio pelo corpo e pelas suas transformações – os desejos que se tornavam corpo, produzindo outras formas – que levou os estudiosos e, entre eles, de modo destacado, Freud, a estudarem a sexualidade desligada das suas conotações morais, como uma esfera extremamente importante da existência individual e social (ver Weeks, 1989: 142). Freud deu uma nova orientação, uma outra construção cultural da sexualidade mas em que prevalece uma economia libidinal masculina, já que o padrão, o modelo, o referente, é o pénis masculino a partir do qual a sexualidade feminina é construída, como por exemplo: “o clítoris é um pénis mais pequeno”, ou o tema da “inveja feminina do pénis”, etc., etc. Como diz Irigaray:

“Não há para Freud dois sexos, cujas diferenças se articulam no acto sexual e mais geralmente nos processos imaginários e simbólicos que regulam um funcionamento social e cultural. O ‘feminino’ é sempre descrito como defeito, atrofia, reverso do único sexo que monopoliza o valor: o sexo masculino”. (1977: 23).

“O que estava impressionantemente ausente no pensamento do século XIX era qualquer conceito de sexualidade feminina que fosse independente da do homem” (Weeks, 1989: 42).

Ou, de outro modo, como conduzir e construir corpos femininos, levá-los à heterossexualidade sem a qual a sociedade não sobrevive, como canalizar as energias sexuais dando-lhes um destino social, cultural, em “corpos cuja anatomia não garante a dominação da heterossexualidade votada à procriação.” (Laqueur, 1992: 281)

A definição (enclausurante) de um corpo feminino saturado de sexualidade produziu corpos exangues, como se a histeria, a “omnipotência dos pensamentos” (Freud), se incarnasse nesses corpos, como se a demasiada

⁹ No qual segundo Weeks, “a decência e a moralidade do lar são confrontadas com o perigo e a poluição da esfera pública. [...] Esta era a base da dicotomia do ‘privado’ e do ‘público’ sobre a qual muitas regras sexuais se apoiavam” (Weeks, 1989: 81).

¹⁰ Citado in Freeman, *L'Histoire d'Anna O...*, 1977: 221.

contenção e repressão do sexo provocasse um deslocamento, forjando corpos imaginários longe do corpo real¹¹. Tenta-se através de dispositivos disciplinares, de espaço, de tempo, de ‘composição do corpo’, de currículos escolares – e dos interditos que atravessam todos estes dispositivos – conter o medo de uma sexualidade transbordante que é necessário enquadrar, re-orientar, dando-lhe um fim social. Dirige-se o olhar, o corpo, o modo de estar – delimita-se o cenário, o quadro – constrói-se pois uma clausura que foi tendo formas variadas ao longo dos séculos e consoante as classes sociais, o masculino e o feminino. Mas a clausura existe sempre.

“Porque a mulher, com efeito, não tem direito à palavra, ela pode apenas ter ‘segredos’, ‘segredos de amor’ que a tornam doente: e é isso a histeria” (S. Kofman, 1980: 50), um corpo individual que deve saber o seu lugar, um corpo que se tenta modelar até ao não ruído, à presença discreta, à quase invisibilidade.

O surgimento da ‘Outra’ que nomeia

Deu-se assim neste período a passagem de uma leitura do corpo em termos de “pecado, deboche e excesso, [para] novas categorias médicas e psicológicas de degenerescência, doença mental e molesta” (Weeks, 1989: 144).

É esta passagem de uma leitura do corpo marcada por um imaginário religioso para um imaginário civil, público, que vai dar lugar a um discurso médico sobre o corpo e sobre a sexualidade, que permitirá o surgimento da psicanálise que irá desenvolver uma nova teoria do sujeito. Em simultâneo, surgem na cena pública os movimentos sufragistas da primeira vaga, reivindicando também elas serem sujeitos, terem voz sobre o seu destino, como diz F. Collin:

“o feminismo é o primeiro movimento a colocar a questão política, por excelência, a da ausência de direitos num estado de direito” (1999: 6).

A comunidade e o bem comum foram pensados desde sempre como eliminando, excluindo o que não se integra na norma, o que é anormal e que foi definido diferentemente segundo os contextos históricos. Temos uma história da verdade. Temos múltiplas histórias da sua exclusão, da sua partilha, do modo como cada sociedade integrou, excluindo o que era diferente. Somos

¹¹ O qual também é imaginado e feito de imaginário, na preocupação com a ocupação constante: nessa ocupação outro mundo surgia, como disse Anna O: “(...) eu invento muitas vezes contos de fadas; chamo a isso o meu teatro privado, quando eu me ocupava da casa, isso tornava o trabalho menos penoso” (cit. in Freeman, 1977: 31).

herdeiras duma tradição que recalcou o feminino da nossa cultura¹², a *outra* de uma cultura política androcêntrica e o outro de outras culturas. Esta *outra* retrata na cultura ocidental a diferença, a dissimetria, o inverso negativo de uma ‘imagem’, a ‘natureza’ de uma cultura, ela incorpora nesta imagem ‘natural’ as características que esta mesma cultura ‘leu’ nos outros povos longínquos. Estamos pois diante de um modelo antropológico dominado pelas características ditas masculinas: é então compreensível que o questionamento deste discurso de verdade – que coincide com o modo como o masculino foi também ele definido na nossa cultura – pela crítica de pensadores como Marx, Nietzsche e Freud tenha podido levar também ao questionamento desse modelo e ao aparecimento de outros rostos, de outras formas. Por exemplo, a definição de verdade de Heidegger – que mostra e oculta – possibilita a emergência do feminino dessa cultura, possibilita não barrar o lado feminino dessa cultura, podendo haver oscilações entre os dois sexos. Temos assim uma outra noção de verdade, não uma, não opositiva e exclusiva, não fixa, ao invés daquela que a filósofa Irigaray caracteriza como sendo a do masculino na nossa cultura. Assim, não estamos mais diante de um rosto liso, único, reflexo de um sujeito uno – mas temos a imagem dum sujeito fracturado, de um rosto que se desdobra (como lembrou um amigo, à maneira da pintura de Francis Bacon). Recuperamos também a noção de conflito em Marx e a de genealogia em Nietzsche e não temos mais um solo, fixo, uno, mas algo que desliza, que muda.

É também curioso pensar na proximidade entre a existência destes pensamentos e o início das primeiras vagas do movimento feminista a nível europeu e americano. Como se hoje vivêssemos na senda de duas vagas de pensadores: os iluministas e os pensadores da questão da igualdade e diferença. Como pensá-las?

Pensadores que introduziram camadas ocultas, outras forças do que aquelas que nos eram dadas de modo transparente, coincidente: o inconsciente, o conflito, a genealogia. Foram esses motivos que se vieram inscrever em obras como as de Heidegger, Foucault, Deleuze, Derrida. Foram eles que possibilitaram a ideia de género, a partir da de multiplicidade de culturas, de socializações diferentes consoante as culturas (Margaret Mead) e da de “técnicas do corpo”

¹² “Assim, embora a política vise construir uma comunidade política e criar uma unidade, nunca será possível concretizar uma comunidade política absoluta nem uma unidade definitiva, porque existirá sempre ‘um elemento externo constitutivo’, algo exterior à comunidade que torna possível a sua existência [...], o consenso baseia-se necessariamente em actos de exclusão” (Mouffe, 1995: 95).

(M. Mauss). Com efeito, foi a partir de questões como as de M. Mead – como se produz o feminino e o masculino de cada sociedade, a sua variabilidade, técnicas de corpo respectivas – que se chegou à questão do sistema sexo/género.

Esta questão só pode surgir a partir da noção de variabilidade de culturas, demonstrando-se que não há ‘uma biologia’, um corpo estruturado fora da cultura (mesmo antes do nascimento) mas que os significados atribuídos às características corporais são sociais e políticos. E é para responder às insuficiências das “teorias existentes para explicar as desigualdades persistentes entre mulheres e homens”, que J. Scott propõe “uma rejeição do carácter fixo e permanente da oposição binária, uma historicização e uma desconstrução autêntica dos termos da diferença sexual” (Scott: 131).

Neste sentido, o conceito de género – a sua história – deve ser enquadrado no âmbito de uma problemática crítica do conceito de sujeito, que passa pela desconstrução do ‘ser mulher’ – que Judith Butler refere no primeiro capítulo do seu livro *Gender Trouble: Feminism and the subversion of Identity* (1990), o título do livro dizendo já esse trabalho de reformulação da identidade, da fixidez, da identidade ‘ser mulher’:

“Traçar as operações políticas que produzem e conciliam o que qualifica o sujeito jurídico do feminismo é precisamente a tarefa de uma *genealogia feminista* (sub. meu).

Ora, essa oposição subordinada entre a ‘mulher’ e ‘os homens’ é fortemente fundada e estruturada pelos discursos médicos, jurídicos, filosóficos e morais que vão criar um corpo feminino marcado, fechado pelo *sexo*, que nesta tarefa de genealogia crítica vai também ser questionado:

“E afinal o que é o ‘sexo’? É natural, anatómico, cromossómico ou hormonal? E como é que uma crítica feminista deve aceitar os discursos científicos que pretensamente estabelecem tais ‘factos’? Será que o sexo tem uma história?¹³ Terá cada um dos sexos uma história ou histórias diferentes? Existe uma história da forma como foi instituída a dualidade sexual, uma genealogia que exponha as oposições binárias como uma construção variável? Será que os factos pretensamente naturais do sexo são produzidos discursivamente

¹³ Em nota, a p. 152 refere M. Foucault, cuja *História da Sexualidade* oferece uma maneira de repensar a história do ‘sexo’ dentro de um dado contexto eurocêntrico moderno, e também Th. Laqueur e Catherine Gallagher (*The making of the modern Body - Sexuality and Society in the XIX century*, Berkeley, Univ. of California Press, 1987).

por vários discursos científicos ao serviço de outros interesses políticos e sociais? Se se contesta o carácter imutável do sexo, então talvez a construção chamada 'sexo' seja, tal como o género, culturalmente construída; *de facto, talvez já fosse género*, e consequentemente acaba por não existir distinção nenhuma entre sexo e género" (p. 7), e esta interrogação questiona essa leitura do corpo das mulheres como marcado pelo sexo na sua fixidez. Temos deste modo o estilhaçar das noções de 'mulher', de 'sexo', de 'género', num trabalho de desnaturalizar, de desessencializar a 'mulher/mulheres' que marcou o projecto de racionalidade iluminista – do qual somos herdeiras – onde era central a diferença corporal entre homens e mulheres nas suas incidências nos diversos campos de actividade.

E o feminismo? "ou o continente não é negro nem inexplorável"¹⁴

Nesta altura, os leitores perguntarão onde estão os feminismos que dão título ao texto. Seja a sua definição por Karen Offen:

"O feminismo emerge como um conceito que pode englobar tanto uma *ideologia* como um *movimento para a mudança* sócio-política baseada numa análise crítica do privilégio masculino e da subordinação das mulheres numa determinada sociedade. Como ponto de partida para a elaboração da ideologia, o feminismo coloca o **género**, ou a *construção social diferenciada do comportamento dos sexos, baseada nas suas diferenças fisiológicas*, como categoria principal de análise. Fazendo isto, o feminismo levanta questões que dizem respeito à autonomia ou liberdade pessoal, em constante referência às questões básicas da organização societal, que se centra, nas sociedades ocidentais, no longo debate sobre a família e as suas relações com o Estado e na desigual distribuição histórica do poder político, social e económico que subjaz a este debate. O feminismo opõe-se à subordinação das mulheres aos homens na família e na sociedade e às reivindicações masculinas para definir o que é melhor para as mulheres sem as consultar; por isso, oferece *um desafio central ao pensamento patriarcal, à organização social patriarcal e aos mecanismos de controlo patriarcais*. Procura destruir a hierarquia masculinista mas não o dualismo sexual. O feminismo faz reivindicações para um *reequilíbrio entre os homens e as mulheres no poder social, económico e político* dentro de uma dada sociedade, em benefício de ambos os sexos, em nome da sua comum

¹⁴ Cixous, 1975: 125.

humanidade, mas com respeito pelas suas diferenças. *O desafio é humanista* quando levanta preocupações sobre a liberdade e responsabilidade individuais, sobre a responsabilidade colectiva dos indivíduos em relação às outras pessoas na sociedade e sobre os modos de lidar com os outros. Mesmo assim, o feminismo tem sido e mantém-se, hoje em dia, *um desafio político* à autoridade e hierarquia masculinas no seu mais profundo sentido" (Offen, 1988: 150, trad. M.ª José Magalhães)

Mas acrescente-se que a escolha não foi a de fazer a sua história, ou antes as suas histórias, dos seus movimentos e das suas controvérsias¹⁵, mas a de, a partir da perspectiva de J. Rancière de comunidade infigurável, detectar gestos, semelhantes aos da "recém-nascida" de Cixous e Clément, e perceber que os houve, gestos, vozes, escritos, lutas, a saber pelo direito de voto, pelo "trabalho igual, salário igual", por poder escrever em seu nome próprio e por poder sair do país sem autorização do marido, por ter acesso a diversas carreiras como após o 25 de Abril, e que todos esses gestos, vozes, escritos, lutas, foram elas que constituíram de forma dispersa uma comunidade em devir. Foram também esses gestos – precários, é claro! – que permitiram aquilo que nomeei o aparecimento dum sujeito feminino que, pela sua própria definição, requer autonomia e liberdade: que passou também pela abolição do estatuto do "chefe de família", que passou pela afirmação na cena pública dos anos 60 do "o nosso corpo pertence-nos", que abraçava com outra afirmação, "um filho quando eu quiser, se eu quiser". Frases simples, gestos precários, de que, na actualidade, temos dificuldade em saber quantas horas tiradas ao sono para que os sonhos se pudessem concretizar.¹⁶ Permanece, "como uma pedra no meio do caminho" deste percurso de um sujeito que só se pode dizer na autonomia e na liberdade, a dificuldade de sempre: é que essa autonomia, no interior dela própria, em simultâneo encarna a alteridade, a heteronomia, e talvez que numa sociedade democrática, estejamos como numa fotografia no mesmo plano, mas não temos todos o mesmo estatuto, na realidade.

¹⁵ *História das Mulheres* (5 vol.) e não esquecer as *Novas Cartas Portuguesas* de Maria Isabel Barreno, Maria Teresa Horta e Maria Velho da Costa. Nem as séries de pinturas de Paula Rego, sem título e sobre o *Crime do Padre Amaro*.

¹⁶ Referência seja feita ao livro *La nuit des prolétaires* de J. Rancière, nas suas lutas pelo socialismo. Nessas lutas, nessas vigílias, os feminismos (socialista, radical, libertário) ligaram-se e passaram nestes movimentos. Cf Conceição Nogueira, em particular o cap. III, sobre feminismo e crítica social, pp. 131-169).

Todos os gestos atrás invocados e outros esquecidos para sempre (apesar das tentativas teóricas e práticas de dar a ver o ignorado e ocultado pelos modelos teóricos predominantemente masculinos) podem ser vistos como “práticas de si” (no sentido já referido de M. Foucault), práticas de si em que se foi constituindo uma “esfera livre e pessoal”, na qual devem ser mencionadas as lutas pelo acesso das mulheres à escola e à educação, lutas que são ainda tão recentes e que marcam hoje, certamente, a relação ambivalente e complexa das mulheres com a teoria, com o conhecimento, com o não ter medo de enfrentar os sistemas já estabelecidos. Sistemas de poder, certamente. Mas a aprendizagem faz-se (e fez-se) passo a passo e sem as práticas de si, a criação de uma esfera livre e pessoal (simultaneamente desligada e marcada pelo grupo) e na qual se reflectem as relações com outrem, não seria possível o indivíduo, não teria também sido possível a afirmação do “sujeito feminino” na Modernidade.

Justifica-se amplamente referir neste texto o aparecimento da palavra ‘feminismo’ que, segundo Geneviève Fraisse:

“[...] pertence ao vocabulário médico [...]. Com efeito, em 1871, aparece uma tese de medicina intitulada “Do feminismo e do infantilismo nos tuberculosos”. [...] Em medicina, o feminismo caracteriza precisamente ‘uma paragem do desenvolvimento’ num sujeito masculino doente (donde o infantilismo, outro neologismo da época), logo, aos seus olhos, uma feminização do corpo. De modo inverso, na política, o adjetivo serve como uma suposta virilização das mulheres. Deste modo, em ambos os casos, indica-se a presença dum sexo no outro, e inquietam-se com uma *possível confusão dos sexos*: o feminismo é o homem visto na mulher, ou a mulher vista no homem” (1995: 315-6, sub. meu).

O medo – com esta possível confusão dos sexos e a perturbação que ela causa ou pode causar – surge no epíteto “feminista”, sempre actual e fantasmático na actualidade portuguesa, a alguém (homem ou mulher, mas ainda sobretudo mulher) que questiona a divisão das tarefas, das funções, em suma da hierarquia e do poder que lhe é inerente. Fecha-se o círculo, a pergunta de sempre: quem tem o poder de concepção¹⁷, que hoje passa ainda pela capacidade de definição do seu próprio corpo. Questão difícil, porque no corpo das mulheres se dá uma condição de habitação (Ardailon) – um corpo que é eu e não-eu na gravidez – questão que portanto não pode deixar de questionar a própria noção de sujeito (mesmo e outro).

¹⁷ Que perpassa certamente as novas tecnologias de procriação.

A citação de G. Fraisse sobre a definição de feminismo, o medo da confusão da virilidade e da feminilidade, transparece também em Freud (cf. os Três ensaios sobre a sexualidade), na sua leitura da sexualidade feminina, no escuro dessa sexualidade e, no entanto, a psicanálise segundo Anna O., era uma “cura de palavras”; deste modo no texto fecha-se o círculo entre aprender a falar e a nomear e essa cura de palavras, que foi também ela um modo de dizer outro continente, o do inconsciente – que a filósofa e psicanalista Irigaray interroga: senão será ele o feminino recalçado?

Histórias paralelas de surgimento da palavra, de ter um nome próprio – o feminismo sendo também a possibilidade de ter um outro nome do que o do pai ou do marido, de assinar o seu nome, a sua escrita, o seu auto-retrato (só nos finais do século XIX em Portugal, Aurélia de Souza).

Ora, neste círculo e contemporânea de Olympe de Gouges, logo a seguir à sua Declaração (1791), temos a *Reivindicação dos Direitos da Mulher* de Mary Wollstonecraft (1792) que (que espanto!) foi traduzida por Anna O., a saber, Bertha Pappenheim, a mulher que permitiu a descoberta do inconsciente!

O feminismo foi e é também a possibilidade para algumas (e alguns) de “[...] se tornarem o filho dos seus próprios acontecimentos, e aí renascer, refazer-se um nascimento, romper com o seu próprio nascimento de carne” (Deleuze, cit. in Crespo, 1999: 156)¹⁸.

Nota final

Para finalizar, talvez que o surgimento do sujeito feminino na cena pública – e tal significa tomar a palavra e poder nomear e nomeando (-se) criar um mundo – tenha sido feito nessas tentativas de quem cai e se levanta, em que o nomear se faz com “palavras que batem contra o grande dia masculino do pensamento” (H. Helder) e que, sobretudo, mais do que bater contra, inventa outras estratégias e artes para poder dizer, hoje, assim, aqui, em voz alta, como a “mulher canhota” de Peter Handke:

“Pensem o que quiserem. Quanto mais vocês acreditam poder falar de mim, mais eu sou livre em relação a vocês. Às vezes, parece-me que o que se aprende de novo sobre as pessoas já não tem muito valor. No futuro, se alguém me explica como eu sou – e mesmo que seja para me elogiar ou tornar mais forte – eu não admitirei mais uma tal insolência!” (33-34).

¹⁸ Gostaria de salientar esta dissertação de mestrado em Estudos sobre as Mulheres de Ana Isabel Crespo, *Não aconteceu nada em Hiroshima. Uma abordagem de género na Psicoterapia: uma micro-política...*, pela importância da articulação que faz do feminismo com a filosofia (Deleuze) e a psicanálise.

Bibliografia

- Amâncio, Lígia, “Gênero: representações e identidades”, in *Sociologia - Problemas e práticas*, n.º 14, 1994, pp. 127-140.
- Idem, *Masculino e Feminino. A Construção social da Diferença*, Afrontamento, 1994
- Idem (org.), *Sexo e Gênero, Psicologia*, vol. XV, n.º 1, 2001.
- Ardailon, Danièle, *Cidadania de corpo inteiro, Discursos sobre o aborto em número e gênero*, Tese de doutorado, U. S. Paulo, 1997.
- Badinter, Elisabeth, *L'un est l'autre - des relations entre hommes et femmes*, Ed. Odile Jacob, 1986.
- Barreno, Maria Isabel, Horta, Maria Teresa e Costa, Maria Velho da, *Novas Cartas Portuguesas*, 1972.
- Beauvoir, Simone, *Le deuxième sexe*, Gallimard, 2 vol.1, 1976 [1949].
- Butler, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the subversion of Identity*, Routledge, 1990.
- Châtelet, François, *Logos et praxis*, SEDES, 1962.
- Claude-Mathieu, Nicole (org.), *L'arrasounement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, *Cahiers de l'Homme*, série XXIV, E.H.E.S.S., 1985.
- Clément, Catherine e Cixous, Hélène, *La jeune-née*, U.G.E., 10x18, 1975.
- Collin, Françoise, *Je partirais d'un mot*, Fus Art, 1999.
- Crampe-Casabet, Michèle, “Saisie dans les Œuvres philosophiques (XVIII^e siècle)”, in *Histoire des Femmes en Occident*, vol. 3 (XVI-XVIII^e siècles), Plon, 1991, pp. 327-357.
- Crespo, Ana Isabel, *Não aconteceu nada em Hiroshima, Uma abordagem de gênero na Psicoterapia: uma micro-política...*, dissert. mestrado, Univ. Aberta, 1999, Livros Horizonte (prelo).
- Curley, Robert, “Historias y feminismos”, recensão a Riley, Denise, *Am I that Name?: Feminism and the Category of Women in History*, Univ. Minnesota Press, 1988, www2.udg.mx/laventana/libr3/robert.html.
- Darmon, Pierre, *Mythologie de la femme dans l'Ancienne France*, Seuil, 1983.
- Duby, Georges et Perrot, Michèle (org.), *História das Mulheres no Ocidente*, 5 vol., Afrontamento, 19.
- Elias, Norbert, *O Processo Civilizacional*, 1989 [1939], D. Quixote.
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966.

- Idem, *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976.
- Idem, *Le souci de soi*, Gallimard, 1984b.
- Fraisse, Geneviève, *Muse de la Raison - La démocratie exclusive et la différence des sexes*, Alinéa, 1989.
- Freeman, Lucy, *L'histoire d'Anna O.*, P.U.F., 1977.
- Guillaumin, Colette, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Côté-Femmes, 1992.
- Handke, Peter, *La femme gauche*, Gallimard, 1978.
- Heidegger, Marin, “De l'essence de la vérité”, *Questions I*, Gallimard, 1968.
- Hirata, Helena (org.), *Dictionnaire critique du Féminisme*, P.U.F., 2000.
- Hoffmann, Paul, *La femme dans la pensée des Lumières*, Ophris, 1977.
- Iragaray, Luce, *Speculum. De l'autre femme*, Minuit, 1974.
- Idem, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Minuit, 1977.
- Joaquim, Teresa, *Menina e Moça, A Construção Social da Feminilidade*, sec. XVII-XIX, Fim de Século, 1997.
- Idem, “A (im)possibilidade de ser filósofa”, in Ferreira, L. R. (org.), *Também há mulheres filósofas*, Caminho, 2001, pp. 17-40.
- Idem, “Os Estudos sobre as Mulheres em Filosofia”, in *Ex-aequo*, n.º 5, *A Construção dos Estudos sobre as Mulheres em Portugal*, 2001, pp. 69-106.
- Kofman, Sarah, *L'énigme de la femme. La femme dans les textes de Freud*, Gallée, 1980.
- Laqueur, Thomas, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, trad. M. Gautier, Gallimard, 1992 [1990].
- Le Doeuff, Michèle, *L'étude et le rouet. 1. Des femmes, de la philosophie, etc.*, Seuil, 1989.
- Magalhães, Maria José, *Movimento Feminista e Educação, Portugal, Décadas de 70 e 80*, Celta, 1998.
- Mauss, Marcel (1985) [1950], *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F..
- Mead, Margaret, *Moeurs et sexualité en Océanie*, trad. de F. Chevasus, Plon, 1982 (1928-1935¹).
- Mitchell, Juliet, *Psychanalyse et Féminisme*, 2 vol., Ed. des Femmes, 1975.
- Mouffe, Chantal, *O regresso do político*, Grádiva, 1995.
- Nogueira, Conceição, *Um novo olhar sobre as relações sociais de gênero. Feminismo e perspectivas críticas na Psicologia Social*, F. C. Gulbenkian, 2001.
- Offen, Karen, “Defining feminism: comparative historical approach”, *Signs*, vol. 14, n.º 11, 1988, pp. 119-157.

- Rancière, Jacques, "Sur l'histoire des femmes au XIX^e siècle", in Duby, G. et Perrot, M., *Femmes et Histoire*, Plon, 1993, pp. 49-61.
- Rego, Paula, *O Crime do Padre Amaro, Untitled*, F. C. Gulbenkian, 1999.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Emile ou de l'Education*, Editions Sociales, 1978 [1762]1.
- Roussel, Pierre, *Système physique et moral de la Femme suivi du système physique et moral de l'homme et d'un fragment sur la sensibilité - précédé de l'éloge historique de l'auteur par J. L. Alibert*, Paris, Chez Crapart, Caille et Ravier, 1805 [1775]1.
- Rousselle, Aline, "Gestes et signes de la famille dans l'Empire romain", in A. Burguière, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen et F. Zonabend (eds.), *Histoire de la Famille, vol. I, Mondes lointains, Mondes anciens*, A. Colin, 1986, pp. 231-269.
- Idem, "La politique des corps. Entre procréation et continence à Rome", in P. Schmitt Pantel (ed.), *Histoire des Femmes en Occident*, vol. 1 (*L'Antiquité*), Plon, 1991, pp. 319-360.
- Scott, J. W., "Gender: a useful category of historical analysis", in *Gender and the Politics of History*, Columbia Univ. Press, 1988.
- Sissa, Giulia, "La famille dans la cité grecque (V-IV^e siècles av. J.-C.)", in A. Burguière, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen et F. Zonabend (eds.), *Histoire de la Famille, vol. I, Mondes lointains, Mondes anciens*, A. Colin, 1986, pp. 163-193.
- Idem, "Philosophies du genre. Platon, Aristote et la différence des sexes", in P. Schmitt Pantel (org), *Histoire des Femmes en Occident, vol. I (L'Antiquité)*, Plon, 1991, pp. 65-99.
- Sommerville, Pierre, *Essai sur la Poétique d'Aristote*, J. Vrin, 1975.
- Tabet, Paola, "Fertilité naturelle, reproduction forcée", in Claude-Mathieu, Nicole (org.), *L'arrondissement des femmes. Essais en anthropologie des sexes, Cahiers de l'Homme*, série XXIV, E.H.E.S.S., 1985.
- Tavares, Manuela (2000), *Movimentos de Mulheres em Portugal, Décadas de 70 e 80*, Livros Horizonte.
- Tubert, Silvia, "Introducción" a Flax, Jane, *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Catedra, 1995.
- Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, La Découverte, 1988 [1965]1.
- Weeks, Jeffrey, *Sex, Politics and Society. The regulation of sexuality since 1800*, Longman, 1989².

Essências e Diferenças:

Minorias Sexuais ou Sexualidades (Im)Possíveis?

Gabriela Moita