

O gênero na economia simbólica da morte



Por **LÁZARO VASCONCELOS OLIVEIRA***

O corpo negro queer é a figura do 'outro absoluto': expulso da economia libidinal do mundo, ele encarna a castração ontológica que estrutura a morte social

Gênero e morte social

Os corpos negros que constituíram a fileira de mortos no maior episódio de violência estatal registrado no Rio de Janeiro e na guerra sudanesa, revelam uma chaga que, segundo leituras afropessimistas, indica que a escravização estruturou a morte social para a população negra (Wilderson, 2021). Este enigma tem potencial para dialogar com áreas das ciências sociais, especialmente a antropologia das relações de gênero, ao examinar como o passado da escravidão continua a estruturar hierarquias globais na atualidade.

Os afropessimistas partiram da teoria da dominação extrema de Orlando Patterson (2008) e do conceito de morte social proposto por Meillassoux (1995) e reelaborado pelo professor de Harvard. Ambos criticam as teorias clássicas que não desenvolveram uma teoria da dominação que integrasse as relações da escravidão dentro de seu modelo de análise, marginalizando essas relações em uma zona heterogênea à dominação capitalista/feudal.

Os afropessimistas são criticados pela ausência de um rigor metodológico, afinal, Orlando Patterson (2008) não estende a condição de desterritorialização, desenraizamento e desonra do negro escravizado à pós-abolição. Todavia, ao presenciarmos as cenas de brutalidade contra corpos negros no mundo, uma dúvida parece essencial neste debate: Como a retomada de estudos que priorizem a dominação extrema da escravidão, podem servir como novos formatos analíticos de análise das identidades na alteridade do cativo?

Com as modificações das identidades na pós-modernidade, a antropologia como uma ciência holística das relações humanas, vem sendo desafiada pelas novas formas de relações sociais contemporâneas, em que a mídia e a distinção entre grupos ditam a moda, uma plataforma maleável e efêmera de representações de pertencimento ou marginalização através do consumo (Hall, 2006). Essas novas identidades, em meio ao capitalismo tardio, exigem abordagens antropológicas também complexas, como a interseccionalidade.

Entre esses desafios, as epistemologias feministas aparecem principalmente nos debates antropológicos nas relações sociais que investigam hierarquias, parentesco, trabalho e estratégias de resistência com foco em aspectos biológicos e sociais. Se entrelaçando em relações simbólicas que produzem identidades de gênero, assim: “pode designar o que é socialmente construído, ou seja, o que é biologicamente visto como ‘masculino’ ou ‘feminino’, mas que, na prática, é entendido [...] não como o corpo físico” (NICHOLSON, 2000, p. 10).

Ortner (1979, p. 95) propõe que, em muitas culturas, as mulheres são vistas como mais próximas da natureza do que o homem, enquanto os homens representam a cultura, ela argumenta que o “*status* secundário feminino na sociedade é uma

das verdades universais, um fato pan-cultural”, usando três tipos de dados categorizados para argumentar que “a mulher muito mais do que o homem é a vítima das espécies” (Beauvoir, p. 60 apud Ortner, 1979, p. 103); sendo a desvalorização, inferioridade simbólica e exclusão social, em que a universalidade dessa desvalorização não elimina variações culturais, mas sugere uma forma de entender como o gênero é construído social e culturalmente.

A saber, o problema aqui parece ser metodológico, já que essa universalidade da subordinação feminina, pauta-se em sociedades que muitas vezes não usam dessa definição em seu léxico cosmológico. Nesse sentido, a alteridade e a construção da identidade em algumas teorias feministas, não parte de uma diferenciação, mas de uma aproximação equivocada através de um conjunto arbitrário do que poderia ser entendido como mulher ou feminino.

Daí o problema da narrativa das tragédias gregas de acordo com Orlando Patterson (1991, p. 107), a figura do escravo, da criança e de mulheres em contextos rurais, aparecem como ponto de alteridade de mulheres de alta classe que sofreram com a domesticação, mas a partir dela desenvolveram pela relação de subordinação, um novo status social.

Brah (2009) faz o movimento contrário ao de Ortner, partindo da diferenciação para elaborar categorias não essencialistas e historicamente contingentes de identidade, que em sua análise do termo “negro” (*black*) na Grã-Bretanha por diferentes grupos por exemplo, “é determinado não tanto pela natureza de seu referente como por sua função semiótica dentro de diferentes discursos” (p. 340). Nesse sentido, o termo (*black*) por um lado apagava diferenças culturais entre asiáticos e africanos-caribenhos, enquanto, por outro, era vago ou excludente.

Na afirmação de Ribeiro (2016, p. 101) sobre o trabalho de Lélia Gonzáles, o racismo se constituiu “como a ‘ciência’ da superioridade eurocristã (branca e patriarcal), à medida em que se estruturava o modelo ariano de explicação”, dessa forma, o feminismo negro incutiu como esse espaço de visibilização da condição da mulher negra a partir do viés do feminismo branco, assim como para Brah, para Grada Kilomba “a categorização feita por Simone de Beauvoir [...] não há reciprocidade: a mulher sempre é vista pelo olhar do homem num lugar de subordinação, como o outro absoluto. Mas essa afirmação de Beauvoir diz respeito a um modo de ser mulher – no caso, mulher branca” (idem, p. 102).

Phallus e terror ontológico

De Marcel Mauss a Victor Turner, a antropologia da morte privilegiou a análise dos rituais como o que há de mais profundo para entender uma sociedade, nesse sentido os rituais de castração contra a negritude para Wilderson (2021, p. 191) posiciona o homem negro em uma posição de negrofilia, já que no patriarcado da supremacia branca “elas, as mulheres brancas são membros da espécie humana, ao passo em que negros são seres sencientes contra os quais a humanidade se define”.

Para Claude Lévi-Strauss toda comunidade humana parte das mesmas perguntas para elaboração do seu mito fundador, por isso a alcunha de estruturalismo é constantemente confundida com a de um universalismo. Mas as estruturas de determinada forma possuem semelhanças, no caso de sua análise do parentesco como um sistema cultural que organiza quem pode se casar com quem e como os grupos se aliam entre si, o incesto, a troca de mulheres e a reciprocidade, desempenham um papel importante para estrutura social de organização simbólica.

Rubin (2017) propõe uma crítica radical ao patriarcado enquanto sistema simbólico e à naturalização da diferença sexual, porque para ela, se o parentesco é construído pela troca de mulheres, então a própria estrutura da sociedade é baseada na subordinação feminina, já que “os sistemas de parentesco requerem uma divisão dos sexos” (p. 20) e, portanto, o que define “homem” e “mulher” é uma organização social e simbólica: o sistema sexo/gênero.

De acordo com ela, o materialismo histórico tentou, mas não sistematizou esse processo de domesticação do trabalho para entender a produção e reprodução do sistema de gênero: o corpo e o trabalho das mulheres explorados como recursos na dimensão simbólica e sexual da opressão. Ela argumenta que em Jacques Lacan, o *phallus* não é o pênis, mas um significante simbólico de poder, autoridade e completude, que organiza as posições do sujeito: o homem é aquele que

possui o *phallus*; a mulher é aquela que é o *phallus* (objeto do desejo do outro), que faz parecer com que o patriarcado seja natural, já que o poder simbólico dos homens vem de seu corpo.

Ela conclui dizendo que “eventualmente, alguém terá de escrever uma nova versão de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, reconhecendo a interdependência mútua da sexualidade, da economia e da política” (p. 25).

Warren (2012) argumenta que o humanismo da teoria feminista e a interseção entre o afropessimismo e teoria *queer*, falham em captar a condição do “*queer* preto/a”, pois a negritude (posição estrutural de não-ontologia) e a experiência *queer* (condição de não-liberdade) são categorias incompatíveis, cuja sobreposição gera um apagamento extremo. Na sua crítica, leituras que assimilam personagens *queer* negros ao humanismo (ou à biofuturidade) como forma de normalização, tentam subordinar a pergunta evocada pelo jovem negro Chiron do filme *Moonlight* (2017): “O que é um (negro-black) viado?” (Warren, 2012).

Esse significante (negro) viado é uma exorbitância que desestabiliza o humanismo, ao condensar a violência real à monstrosidade representacional, porque o viado, enquanto excesso, atrai tanto a zombaria quanto o castigo físico extremo ao corpo negro.

O niilismo negro é caracterizado como a sensação de falta de sentido política e esperança na juventude negra, que emerge em meio à ascensão do neopentecostalismo ou lógica da sobrevivência armada voltada para o consumo, que entrelaçam a performance de gênero como resultado de um espiral da violência cotidiana, que funciona como naturalização inconsistente do patriarcado acerca da posição do pênis negro em um terror ontológico (Warren, 2021).

Por isso é necessário radicalizar essa discussão racializando os demarcadores de gênero, e assim desmontar que o poder simbólico do *phallus*, tal como Lacan e Rubin o entendem, é racialmente delimitado. O corpo negro está fora da economia política. Como um pêndulo, circula nela ora como força de trabalho depreciada, ora como escravo. Ele é o corpo que encena a castração total, o nada anatomizado, o ponto de alteridade da economia libidinal do mundo.

***Lázaro Vasconcelos Oliveira** é graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).

Referências

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos pagu*, p. 329-376, 2006.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Stuart Hall; tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

MEILLASSOUX, C. (1995). *Antropologia da escravidão. O ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

NICHOLSON, L. “Interpretando o gênero”. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, 2000, vol.8 (2).

ORTNER, S. Está a mulher para a natureza, assim como o homem para a cultura? In: Rosaldo, MICHELLE Z. & LAMPHIRE, L. *A mulher, a cultura, a sociedade*. Rio de

Janeiro: Paz E Terra, 1979.

PATTERSON, O. *Escravidão e morte social: um estudo comparativo*. Edusp, 2008.

_____, Orlando. *Freedom*. New York: Basic Books, 1991.

RUBIN, G. "O tráfico de mulheres: notas sobre a 'Economia política' do sexo". In: *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu Editora, 2017. pp. 9-61.

RIBEIRO, D. Feminismo negro para um novo marco civilizatório: uma perspectiva brasileira.

Revista Sur – International Journal on Human Rights, n. 24, v. 13, pp. 99-104, 2016.

WARREN, C. "What Is a (Black) Faggot? Cinema, Exorbitance, and Moonlight's Metaphysical Question." *Western Journal of Black Studies*, 43, nos. 3/4 (2012): 122-28.

_____, C. Onticídio: Afropessimismo, Teoria Queer e Ética. *Revista Periódicus*, v. 2, n. 16, p. 172-191, 2021. DOI: 10.9771/peri.v2i16.42790.

WILDERSON III, F. *Afropessimismo*. São Paulo: Todavia, 2021.

a terra é redonda
existe graças aos nossos leitores e apoiadores
Ajude-nos a manter esta ideia.
CLIQUE AQUI  **CONTRIBUA**