

(RE) PENSANDO A DIFERENÇA E A (DES)CONSTRUÇÃO DOS PAPÉIS DE GÊNERO

(RE) THINKING ABOUT DIFFERENCE: THE (UN) CONSTRUCTION OF GENDER ROLES FROM

Lucimary Leiria Fraga¹
UNIJUÍ

Doglas Cesar Lucas²
UNIJUÍ

André Leonardo Copetti Santos³
UNIJUÍ

RESUMO

Este artigo se propõe a analisar e compreender os papéis de gênero, os quais, diuturnamente, são atravessados por mecanismos de poder, bem como pelos processos de subjetividade. Parte-se do pressuposto de que os papéis de gênero são socialmente e culturalmente delineados, criando no imaginário social, normas e condutas destinadas a homens e mulheres em suas práticas e vivências. Neste sentido, o poder é estrategicamente inserido nestes papéis, buscando solidificá-los em distintos momentos. Analisa-se, igualmente, a categoria da diferença, buscando percebê-la sob o viés do enfrentamento de sua imposição nos papéis de gênero. Nesta ótica, por intermédio do pensamento waratiano, busca-se um olhar voltado à premissa de que homens e mulheres rompem com o véu binário, explorando os gêneros enquanto devires nômades, e buscando o reconhecimento das diferenças como potências de transformação social. No aspecto metodológico, utiliza-se o método de abordagem hipotético-dedutivo.

Palavras-chaves: Devir. Luis Alberto Warat. Papéis de gênero. Reconhecimento.

ABSTRACT

This article proposes to analyze and understand the gender roles, which, day by day, are crossed by mechanisms of power, as well as by the processes of subjectivity. It starts from the assumption that gender roles are socially and culturally delineated, creating in the social imaginary, norms and behaviors aimed at men and women in their practices and experiences. In this sense, power is strategically inserted into these roles, seeking to solidify them at different times. The category of difference is also analyzed, seeking to perceive it from the perspective of confronting its imposition on gender roles. In this perspective, through Waratian thinking, we seek a look focused on the premise that men and women break the binary veil, exploring genders as nomadic becomings, and seeking the recognition of differences as powers of social transformation. In the methodological aspect, the hypothetical-deductive method of approach is used.

Keywords: Becoming. Gender roles. Luis Alberto Warat. Recognition

¹ Doutoranda em Direitos Humanos (UNIJUÍ). Bolsista Integral PROSUC/CAPES. Mestra em Direito pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Campus Santo Ângelo. Mestra em Desenvolvimento e Políticas Públicas pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Campus Cerro Largo. Pós-graduanda em Direito da criança, do adolescente e do idoso (Prominas). Bacharela em Direito pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI) Campus de Santo Ângelo.

² Doutor em Direito pela UNISINOS (2008) e Pós-Doutorado em Direito pela Università Degli Studi di Roma Tre (2012). É professor dos Cursos de Graduação, Mestrado e Doutorado em Direito na Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - Unijui e professor no Curso de direito da Faculdade Cnec Santo Ângelo.

³ Doutor pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Possui mestrado (1999) e Doutorado (2004) em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos e graduação em Direito pela Universidade de Cruz Alta (1988). Atualmente é professor e pesquisador do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação e do Curso de Graduação em Direito da UNIJUÍ, IJUÍ, RS.



1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Esse artigo tem por objetivo central analisar as subjetividades humanas interligando o estudo aos papéis de gênero, socialmente construídos, notadamente, no âmbito das sociedades complexas, as quais denunciam e questionam sobremaneira os papéis distintos e hierárquicos submetidos à homens e mulheres. As reflexões aqui (des)construídas pretendem compreender de que forma (e se) o poder é inserido nestes processos, bem como, no imaginário social, condicionando os sexos a rótulos e práticas pré-determinados, os quais abrangem, igualmente, os espaços sociais, produzindo os (não) lugares, castrando as diferenças, as potencialidades e os desejos pulsantes de cada indivíduo.

Neste âmbito, se percebe o gênero e seus desdobramentos, observando sua vinculação à (re)construção das subjetividades. As questões de gênero, historicamente, evidenciam de que forma o poder se coloca entre os indivíduos e grupos, transformando as relações humanas em reproduções de papéis sociais. O gênero, explicitamente, determina espaços de poder distintos para homens e mulheres, espaços estes que produzem efeitos sociais excludentes e invisibilizantes, na medida em que tornam um gênero superior ao outro.

Diante disso, tem-se por intuito teórico, compreender tais perspectivas sob a ótica da igualdade e da diferença, bem como sob o viés do reconhecimento, buscando alternativas teóricas de enfrentamento aos modelos de dominação impostos pelos papéis de gênero. Importa a esse ensaio teórico, igualmente, evidenciar os inúmeros processos de construção dos papéis de gênero no cotidiano, e o quanto estes influenciam e transformam a sociedade, majoritariamente, de forma negativa, na medida em que desumanizam os indivíduos, gerando conflitos que se ressignificam a todo o tempo.

Neste sentido, as propostas teóricas ora alinhavadas, centram-se em construir, epistemologicamente, olhares plurais, ressignificados e surrealistas acerca dos gêneros masculino e feminino, atravessando as estruturas de poder, as quais destinaram diuturnamente ao gênero feminino, o lugar de inferioridade, de submissão, podendo, por consequência, infinitas possibilidades de existência.



2. O ESTATUTO ONTOLÓGICO DA DIFERENÇA E O SEU MODO DE SER

A Diferença é, em termos ontológicos, uma dimensão que começa a construir seu itinerário e seu estatuto a partir da Modernidade. Não que o faça de modo definitivo, mas a sua presença passa a fazer parte da consciência de si do sujeito moderno, mesmo que de modo inaugural e nem sempre de forma positiva. Nas sociedades pré-modernas a Diferença é apenas um signo que separa duas coisas que tem identidades diferentes, essências diferentes. Mas a Diferença não é, ela mesma, tomada como algo em si. Se a identidade de uma coisa se dá pela sua essência, é na semelhança e no mais do mesmo que ela se constitui. O “ser é”, proferiu Parmênides, simplesmente.

Ao contrário do mobilismo de Heráclito, Parmênides sustentava a tese de que o ser em si é imóvel, tem uma essência e uma permanência imutável, sendo o movimento apenas uma falsa percepção dos sentidos humanos. Nesse sentido, idêntico é aquilo que não se altera, que permanece igual, apesar das mudanças de sua totalidade. A identidade é um a priori; não é alcançada pelo tempo e tem uma essência em si. “Parmênides disse que el ser tiene su lugar en una identidad.” (HEIDEGGER, 1990, p.69). O Ser, nesse caso, é um rasgo da própria identidade, destaca Heidegger. Ela é uma manifestação interna, enquanto a alteridade é externa. O outro não faz parte do Ser, e a Diferença (alteridade) não está contida na ideia de identidade.

Aplicada aos seres humanos, a ontologia das essências propugna uma espécie de singularidade essencial de cada ser humano e uma pertença também essencial que não depende do tempo e dos acontecimentos históricos. É um atributo herdado desde o nascimento ou desenvolvido como uma habilidade que manifesta a sua própria condição inevitável (DUBAR, 2007).

Nesse sentido, o Ser é, em si, o resultado das inscrições naturais que definem sua posição no mundo, seus atributos, sua classe social, sua finalidade. Não se pode dizer, nesse caso, que a identidade e seus atributos diferenciais pressuponham ou estejam baseados na ideia de reconhecimento mútuo. Tudo se limita ao papel desempenhado pela experiência coletiva, pelo status que possui na comunidade e pelos simbolismos pré-programados, de modo que a consciência reflexiva de si mesmo, ao menos como conhecemos desde a Modernidade, é ignorada (RICOEUR, 2006). A identidade tem uma força substancialmente replicadora na sociedade pré-moderna. Sua missão se realiza na tarefa de identificar-se com o mesmo, sem recorrer a um mecanismo próprio de



diferenciação e de identificação. (REMOTTI, 2010; RESTA, 1997; 2013). A figura do indivíduo como sujeito autoconsciente de sua própria individualidade e identidade só vai ganhar relevo na Modernidade. A identidade, para Locke, varia de acordo com a extensão da consciência. Se esta muda com o tempo, por certo que também mudará a identidade e a forma como o Ser compreende sua relação com o mundo objetivo.

A identidade, portanto, como derivação da consciência, não é absoluta. Modifica-se, é efêmera e precária, dirá Remotti (2010). No início do século XIX, Hegel fez uma profunda revisão na relação entre identidade e alteridade. Hegel não separou o reconhecimento da autonomia, tampouco a universalidade da particularidade. Aponta claramente que a identidade surge de uma relação universal entre particularidades autônomas que se reconhecem mutuamente. A união entre os indivíduos não apenas pressupõe autonomia, segundo Hegel, senão que a cultiva, pois a autonomia permite aos indivíduos recuperarem sua identidade e aprenderem algo mais sobre sua própria diferença com os outros.

Por isso, afirma Hegel (1995), para o indivíduo o reconhecimento significa um saber afirmativo de si mesmo em outro si mesmo. Na dialética da diferencialidade de Hegel, cabalmente divergente de Parmênides, a identidade e a Diferença são coexistentiais, compenetradas. Elas se implicam mutuamente. As coisas são contraditórias e determinantes na definição de todo e qualquer conceito. A contradição é a raiz do movimento e da vitalidade das coisas. Assim, também identidade tem uma relação simbiótica e constitutiva com seu oposto. Desse modo, o outro, diferente, assume uma posição importante na definição do sujeito como tal. Essa abertura em direção ao outro superou definitivamente a ideia de identidade como uma essência, como mais do mesmo. Mas o filósofo alemão mantém-se fiel à abstração e à analítica linear, o que impede de a Diferença ser defendida para além da constituição da coisa como um valor positivo, histórico.

Em Heidegger (1990; 1996) a unidade da identidade é apresentada como um elemento fundamental da definição do ser. O ser fala por intermédio da identidade, reside nela. De acordo com o filósofo alemão, a conhecida proposição de identidade $A=A$ encerra um fechamento que se basta no próprio objeto referenciado e não dá conta da identidade como um traço constitutivo do ser. Quando se diz que "A" é igual a "A", dissemos que o A se basta em si mesmo, que não necessita de qualquer relação de comparação com outra



unidade qualquer. A fórmula $A=A$, portanto, manifesta o princípio da igualdade, pelo qual um “A” é suficiente para expressar a sua fórmula de identidade. Ou seja, ele é auto evidente. Os outros não são aqueles diferentes de mim, pronuncia Heidegger (1990), mas aqueles entre os quais também se está. Essa leitura fenomenológica do “eu” e do “outro” foi fundamental para denunciar os traços excessivamente metafísicos que ofuscaram a presença da singularidade e da unicidade do “outro” como diferente e como parte de mim mesmo, ou seja, para denunciar uma espécie de transformação “do outro no mesmo” que nada mais representa que o próprio banimento do “outro”. (DOUZINAS, 2009)

No plano da filosofia do conhecimento, a Diferença não é tratada, conforme expõe Laruelle, nem como uma categoria nem como uma ideia, mas é, em rigor, e apesar de todas as perturbações que ela introduziu, uma sintaxe geral e um tipo invariante concreto. A “Diferença” é uma sintaxe, uma maneira de articular a linguagem filosófica e todas as outras nas quais ela se projeta (por exemplo, a linguagem política, a jurídica etc.). É também uma tese de realidade, certa experiência, ela própria múltipla, do real. Como unidade funcional de uma sintaxe e de uma experiência, é um princípio, uma sintaxe real e não simplesmente formal, transcendental e não simplesmente lógica.

Mas, mais profundamente, a Diferença torna-se um princípio real na medida em que a ela são fornecidos certos meios filosóficos. Em primeiro lugar, a Diferença torna-se um princípio na medida em que deixa de ser um meio secundário e parcial, sem autonomia, da Contradição, da Existência, da Estrutura. Como é que ela se torna autônoma? Elaborando as suas propriedades sintáticas e, sobretudo, atribuindo-se uma essência real ou transcendental.

Por segundo, ao deixar de ser, antes de mais nada, uma categoria ou mesmo um qualquer dos transcendentais ordenados sob o Ser e sob a Unidade. Uma categoria supõe, por um lado, o dado ôntico prévio, uma referência à presença, ou à identidade do presente e, por outro lado, uma unidade transcendental ainda superior a qualquer categoria. A Diferença torna-se um princípio concreto ou uma decisão filosófica quando se liberta desta dupla submissão e se torna essa Unidade capaz, simultaneamente, de levar a si própria, para determinar a sua sintaxe, a sua própria experiência transcendental da realidade e operar assim a gênese da realidade empírica. “Por fim, deve tematizar a sua estrutura sintática. Só muito recentemente a “Diferença” se tornou enquanto tal um problema de sintaxe filosófica (LARUELLE, 1987, p. 20).



A Diferença foi salva, adquiriu a dignidade de decisão filosófica lutando, portanto, em três frentes: contra a sua requisição funcional como meio ou processo incompleto, contra a sua interpretação apenas categorial e contra o estado de não-elucidação em que tinha estado (depois de Heráclito?) do ponto de vista sintático. Para que ela adquirisse a sua autonomia filosófica foi necessário que ela pudesse veicular, da realidade “autêntica”, uma experiência que não era já de modo algum a da categoria da negação ou a do nada-do-ente, nem a do Nada oposto e idêntico ao Ser, nem a da negatividade contida na Diferença-significante etc. Foi necessário inventar o “niilificar” (Heidegger).

A Distanz e a “hierarquia” (Nietzsche), o “não? Ser” (Deleuze), a “Diferença” (Derrida), o “Diferendo” (Lyotard). A Diferença, assim, teve que mudar de terreno, abandonar o do ente e do Ser-substância – seu terreno de origem, a ontologia – e o seu estatuto inferior de categoria. Teve de se dar, como o faz qualquer verdadeira decisão filosófica, naquilo que é a operação transcendental por excelência, o seu próprio terreno, a sua própria experiência do real, De processo periférico de escrava da Contradição, e em seguida da Estrutura, tornou-se uma problemática, um princípio real e até uma emoção: sim, uma emoção a priori, uma verdadeira sensibilidade filosófica ou transcendental, sem a qual a filosofia estaria morta de hegelianismo ou mesmo estruturalismo: de aborrecimento.

Nessa perspectiva de autonomia, uma boa ideia acerca da Diferença é explorada por Gilles Deleuze no seu célebre “Nietzsche e a Filosofia”, ao propor com Nietzsche uma co-incidência imediata dos contrários em vez da sua dialetização, isto é, em vez de um processo de mediações e de ligações, realizando-se ao nível discursivo e especulativo, mas não na realidade política e libidinal, constitutiva efetivamente do ser humano. Assim, é preciso pensar a simultaneidade dos contrários, da vida e do poder num complexo que não deixa de se dividir infinitamente e de se ramificar nos seus contrários; trata-se do devir puro, um devir biopolítico dos organismos e das instituições, fazendo-se e refazendo-se em sínteses ou conjugações (ou em agencements, termo fundamental tanto em “Anti-Édipo” como em “Mil Platôs”).

Nietzsche, segundo Deleuze, diz com razão que a força tem a outra força por objeto, mas, precisamente, é com outras forças que a força entra em relação. É com outra classe de vida que a vida entra em luta. O pluralismo tem às vezes aparências dialéticas, mas é seu inimigo mais encarniçado, seu único inimigo profundo (DELEUZE, 2008, p. 17).



Em Nietzsche a relação essencial de uma força com outra nunca se concebe como um elemento negativo na essência. Em sua relação com a outra, a força que se faz obedecer não nega a outra ou o que não é, mas afirma sua diferença e goza desta diferença. O negativo nessa perspectiva não está presente na essência como aquilo de onde a força extrai sua atividade: ao contrário, resulta dessa atividade, da existência de uma força ativa e da afirmação de sua diferença.

O negativo é um produto da própria existência: a agressividade necessariamente associada a uma existência ativa. Quanto ao conceito negativo (é dizer a negação como conceito), “é só um pálido contraste, nascido com atraso em comparação com o conceito fundamental, totalmente impregnado de vida e de paixão (NIETZSCHE, 1987, I, 10, p. 34). Ao elemento especulativo da negação, da oposição, da contradição, Nietzsche opõe o elemento prático da diferença, objeto de afirmação e de prazer. É neste sentido que se pode falar de empirismo nietzschiano.

O problema tão comum em Nietzsche: o que quer uma vontade? o que quer este ou aquele? não deve ser entendido como busca de uma finalidade, de um motivo, nem de um objeto desta vontade. O que quer uma vontade é afirmar sua diferença. Em sua relação essencial com a outra, uma vontade faz da sua diferença um objeto de afirmação. “O prazer de saber-se diferente” (NIETZSCHE, 2009, 260): este é o novo elemento conceitual, agressivo e aéreo, que o empirismo opõe às pesadas noções de dialética e, sobretudo, como diz o dialético, ao trabalho do negativo. A Diferença é, assim, segundo Deleuze, numa perspectiva nietzschiana, o objeto de uma afirmação prática inseparável da essência e constitutiva da existência (DELEUZE, 2008, p. 18).

Por outro lado, entrando num segundo campo temático da filosofia – o da filosofia moral ou da ética –, podemos considerar a Diferença em seu caráter axiológico. A salvação num tempo limitado significa estabelecer as melhores fórmulas possíveis de convivências entre os seres humanos e também com o ambiente que nos cerca. A sophía, neste aspecto, designava para os gregos antigos a habilidade com a qual se sabe conduzir com outrem, habilidade que pode chegar até a astúcia e a dissimulação. Por exemplo, na compilação de sentenças que codifica a educação aristocrática escrita por Teógnis no século VI a.C. e dirigida a Cirnos, encontra-se o seguinte conselho:



Matiza-te conforme os sentimentos de cada um. Um dia te ligues a um e depois procura a propósito mudar de personagem. Porquanto a habilidade (sophiê) é melhor mesmo que uma grande excelência (arte) (HADOT, 1999, p. 42).

Esse é outro campo de trabalho filosófico no qual também pode ser identificado um conjunto de reflexões sobre a Diferença, aqui, porém, entendida como um princípio axiológico norteador das relações sociais em sentido bastante amplo, e das escolhas e decisões que temos que tomar enquanto estivermos inseridos no espaço social, em nossas relações com os outros.

Um ponto importantíssimo nesse aspecto, diz respeito ao potencial crítico da Diferença enquanto valor em relação ao conjunto de valores estabelecidos, especialmente àqueles que dão como critério referencial de escolha ou decisão a homogeneidade ou a igualdade. É preciso considerar, como já fizera Weber ao falar dos politeísmos (WEBER, 2006), a pluralidade como elemento constitutivo da Diferença, a qual se confunde com a possível multiplicidade dos projetos de vida, ou seja, das atitudes que o homem pode assumir diante de si mesmo, dos outros, do mundo, de Deus.

Se não percebermos essa mudança paradigmática teremos sérias dificuldades para uma vida feliz. Se não absorvemos a passagem de um tempo monocromático, linear, seguro, do projeto político da igualdade, constitucionalizado dentro de uma macroperspectiva liberal, de um tempo policromático, trágico por excelência, presenteísta e que escapa do utilitarismo do cômputo burguês, estaremos fadados a um desconforto existencial inevitável.

A Diferença é o elemento fundamental a ser percebido nessa mudança paradigmática, e perceber e introjetar essa mudança nos possibilita uma recriação temporalizada da vida em novas possibilidades de vida boa.

3. A CATEGORIA DIFERENÇA EM LUIS ALBERTO WARAT

Ainda que por vasto tempo a categoria diferença tenha sido empurrada à margem dos estudos teóricos, e, de certo modo, tinha como marginalizada, na sociedade complexa, sua análise é premissa para a compreensão de mundo pautada na alteridade e na autonomia dos indivíduos, especialmente, daqueles que historicamente foram invisibilizados. Neste contexto, cabe pontuar, tal qual refere Silva (2014), que a (s) diferença



(s) não é (são) algo “natural”, e sim, se constitui (em) por intermédio de sistemas sociais discursivos e simbólicos, os quais lhes dão algum sentido.

Por esta razão, estudar a categoria diferença sob a perspectiva waratiana é, para além de um debate plural, uma tentativa de fuga às amarras da castração e da polarização acerca desta temática.

Luis Alberto Warat foi (e é) um grande estudioso do Direito, todavia, transitava livremente nos terrenos epistêmicos da filosofia, da literatura e da psicanálise. Munido de ideais divergentes à tradicionalidade, buscava, a todo o momento, romper com a lógica determinista acerca das leis, dos corpos e da limitação humana. Para o autor, a emancipação dos indivíduos perpassava, umbilicalmente, pelo processo de libertação de tudo que remete à ideia de fixidez. Sob esta ótica, o autor preocupava-se, igualmente, com o conteúdo atrelado aos Direitos Humanos, cunhando, por conta disso uma pedagogia de emancipação pautada nos processos de alteridade, no intuito de libertar, não apenas o Direito, mas a sociedade, de toda e qualquer ideia de cunho excludente e repressivo.

Neste contexto, partindo à um entendimento acerca da diferença em Warat, (1992, p. 41) acerca dos territórios da diferença, “partirei do pressuposto de que o simbólico é uma dimensão do político e o político uma dimensão do simbólico”, e com isso, pressupõe-se que as relações sociais, assim como as reivindicações de indivíduos divergentes das normas de gênero da sociedade complexa, buscam, preliminarmente, o direito à singularidade, que atravessa a ideia de autonomia, seja na esfera individual ou coletiva, buscando romper com padrões historicamente dominantes, de modo que estas tornam-se, também, demandas políticas.

Diz-se isso em razão de que, para Silva (2014, p. 81) “onde existe diferenciação- ou seja, identidade e diferença- aí está presente o poder”. No mesmo sentido, Louro (1997, p. 43) refere que “o interior das redes de poder, pelas trocas e jogos que constituem o seu exercício, são instituídas e nomeadas as diferenças e desigualdades”.

Sob esta perspectiva, as lutas e reivindicações de gêneros, sexualidades e/ou identidades partem não mais da aceitação de uma sociedade binária, mas sim, buscam o reconhecimento de seus impulsos e desejos de existência, traçam, portanto, uma nova rota de fuga de tudo aquilo que castra, oprime e engessa.

Esse entendimento plural e ao mesmo tempo simbólico acerca das demandas não binárias se justifica na medida em que, como ensina Warat (1992, p. 42) “existe uma



igualdade imaginária que, apagando as diferenças entre os homens, os força a convencionais rituais de comportamentos, formas de alegrar-se e sofrer totalmente estereotipadas. Desta maneira, a igualdade termina convertida em um antídoto contra a autonomia”.

O falso discurso acerca da igualdade dos gêneros, historicamente, mascarou a supremacia dos homens sobre as mulheres, encobrendo práticas de alienação e submissão. Neste aspecto, conforme elucida Warat (1992, p. 43):

Falar, então, de uma ordem simbólico-democrática pressupõe a aceitação de um espaço público de discussão, de questionamento, de luta, de negociação e de diálogo. Trata-se de relações entre sujeitos autônomos que se reconhecem reciprocamente como diferentes, e que podem encontrar um campo de significações identificatórias a partir de um mútuo respeito de suas diferenças. Um imaginário democrático não pode excluir, castigar ou culpar nenhum homem porque senta ou se comporta de um modo diferente, porque atua de forma discordante com as pautas unificadas pela instituição social.

É bem verdade que, para que haja efetivamente um coexistir pautado na autonomia, há que se renunciar a falácia de sociedade perfeita, com relações harmônicas e éticas, eis que os conflitos fazem parte de todo caminhar social, notadamente, no terreno das diferenças. Para que se pense e efetive o reconhecimento das diferenças e espaços onde a autonomia dos indivíduos seja respeitada, se faz necessária a compreensão de relações e vivências inacabadas, fluidas e não previsíveis, seria, pois, para Warat (2000, p. 136), compreender o gênero como “[...] um arroio de subjetividade que passa entre o masculino e o feminino normatizado, para permitir que ambos os sexos possam deixar-se surpreender pela vida”.

Para tanto, defende-se que masculino e feminino possam coexistir ressalvadas suas diferenças, assim como, não ignoradas suas semelhanças e conexões. Sendo assim, olhar-se-ão masculino e feminino, conforme aduz Warat (2000, p. 26) sob outra lente. “O feminino, como um lado da energia do desejo [...], o masculino como o risco do previsível”, ou seja, como um compreender da vida e das relações em branco e preto.

Neste aspecto, perceber os gêneros apartado da dualidade requer adentrar a marginalidade do ser, resgatando a paixão pela vida, pelo Outro, e, no momento em que esta nova compreensão de mundo se chocar com as normas socioculturais já estabelecidas, as quais para além de binárias, se construíram fixas. Neste contexto, Diniz (2008, p. 485) defende que:



[...] no plano do visível, captado pela percepção, o outro é tudo aquilo que está fora do invólucro que protege o meu eu, é uma unidade separável com a qual me é possível criar algum tipo de relação. Mas, da mesma forma que a realidade não se restringe ao visível, a subjetividade também não se restringe a um eu. Ela se faz de fluxos e partículas que constituem nossa composição atual, conectando-se com outros fluxos e partículas com as quais estão coexistindo e esboçando outras composições.

Sendo assim, as subjetividades passam a ser interligadas às possibilidades de novos olhares acerca dos gêneros, ocorrendo uma desestabilização das normas sociais impostas. No mesmo sentido, pensar os gêneros enquanto modos de existência e não enquanto papéis, requer defender, na mesma medida, os direitos da alteridade, quais sejam, como afirma Warat (2010, p. 117):

1) Direito a não estar só; 2) direito ao amor; 3) direito à autonomia, encontro com a própria sensibilidade; 4) direito à autoestima; 5) direito a não ser manipulado; 6) direito a não ser discriminado, excluído; 7) direito a ser escutado; 8) direito a não ficar submisso; 9) direito a transitar à margem dos lugares comuns, os estereótipos e os modelos; 10) direito a fugir do sedentarismo como ideologia e retomar à pulsão de errância; 11) direito à própria velocidade; à lentidão.

Os direitos da alteridade, ou, os direitos do Outro, tal qual ensina Warat (2010) são em sua essência, direitos de cunho coletivo, nunca individuais. Tratam-se, assim, de premissas para sociedades efetivamente plurais e justas, esses não seriam direitos exigíveis, mas sim, subentendidos nas relações humanas. Tais direitos devem ser, na visão Waratiana, acessados por ambos os gêneros, bem como por indivíduos gênero divergentes, haja vista demonstrarem a possibilidade de (re)construção de sociedades pela equidade, o que requer ressignificar a ideia da supremacia do masculino sobre o feminino.

Todavia, enquanto a resistência ao pensar waratiano for mantida, ou, melhor dizendo, enquanto a sociedade caminhar de forma dual, as chances de rompimento com o sedentarismo de gênero tornam-se distantes, afastando as possibilidades de vivências sem moldes. Ou seja, os indivíduos seguem sendo, tal qual ensina Warat (2000, p. 36-37) “prisoneiros da contemplação da cena primitiva: a angústia da castração”.

O que sinaliza Warat (2000), no que se refere ao respeito às singularidades no território dos gêneros nada mais é do que o abandono do medo, em sentido mais específico, do medo de ousar burlar a norma (leia-se binária), uma vez que as normas que dividem em papéis o feminino e o masculino são, sobremaneira, uma pulsão de morte, no momento em



que castram as infinitas possibilidades de existência humana, tornando homens e mulheres, seres interditados socialmente.

Sob esta ótica, atenta-se da mesma forma, para os indivíduos que, por viverem majoritariamente imbuídos nos papéis de gênero pré-estabelecidos, não visualizam seu potencial de castração. A estes, no entender de Warat (2000, p. 103) cabe o aprendizado uma nova pedagogia de mundo, a qual não se dá de maneira célere. Há que se desideologizar os gêneros e seus papéis sociais, buscando novas significações e sentidos, tecendo novos diálogos, talvez mais selvagens e desnudos de verdades absolutas, almeja-se, pois, nas palavras de Warat (2000, p. 141) “a coroação de um espaço dialético de compreensão participante e a descentralização da razão contemplativa”. Este pensar ressignificado, para Rolnik (1994, p. 161):

[...] coloca a exigência de criarmos um novo corpo (um novo modo de sentir, de pensar, de agir) que venha encarnar este estado inédito que se fez em nós. E a cada vez que respondemos à exigência imposta por um destes estados – ou seja, a cada vez que encarnamos uma diferença – nos tornamos outros.

Logo, pensar os gêneros sob uma nuance de respeito às diferenças, mas, paradoxalmente de aproximação de sentidos é, como menciona Warat (2000, p. 143) “deslocar, erotizar, diversificar, devassar, debochar, improvisar, conflitar”. São artes e pedagogias de compreensão da realidade, a partir do entendimento de que as diferenças que constroem masculino e feminino, para além de conflitarem, se complementam, denotando, portanto, os benefícios sociais da deshierarquização dos modelos de gêneros e sexualidades pautados na binaridade.

As normas e papéis sociais de gênero deixam evidente, em grande parte da história das sociedades, seu caráter doentio e de rotulação, apegando-se a certezas e hierarquias que nada mais construíram, a não ser “lugares de poder” e exclusão. Nesta seara, acredita-se que, na e pela construção de espaços lúdicos e de diálogos transformativos acerca do masculino e feminino, pode se pensar em novos arranjos sociais e de gênero, onde a autonomia esteja presente não apenas nas práticas humanas, mas igualmente nos corpos, desejos e vivências.

Menciona-se espaço lúdico, não no sentido infantilizado de ver o mundo, mas, sobretudo, nas possibilidades de enfrentamento dos processos de sujeição a que, principalmente as mulheres, foram submetidas historicamente. Estes processos binários



acerca dos papéis de gênero são, acima de tudo, formas de negação das diferenças e das potencialidades humanas, tornando-se uma espécie de direita dos gêneros, dado seu engessamento sob a ótica macho-fêmea, e seus respectivos papéis.

Nesta perspectiva, entende-se essencial um olhar existencial em constante movimento, e não fechado em si. Distante de uma racionalidade fixa, a qual castra e inibe, sinaliza-se para a possibilidade de um pensar caminhante, nômade e aberto, o qual reconheça nas diferenças e aproximações entre os gêneros, paradoxalmente, novos devires. Neste caminhar, Diniz (2008, p. 486, grifo nosso) pontua que, no perceber o Outro como diferença, mas, ao mesmo tempo como Outro de si:

[...] podemos acrescentar que o outro não é apenas um outro eu (homem, mulher, homossexual, heterossexual...) com o qual devo criar um exercício de vizinhança baseado na filosofia do politicamente correto. O outro é tudo aquilo (humano, não-humano, visível, não-visível) que me arranca da pretensa estabilidade de uma identidade fixa (um modo padronizado de pensar, sentir, agir), provocando-me com um incessante convite para diferentes formas de ser-estar no mundo.

É, a partir deste compreender e sentir sensível e erótico acerca do Outro (neste caso, de outro gênero) que se vislumbra os indivíduos em suas múltiplas possibilidades e dimensões, as quais estão para além das normas e vivências duais. Rompe-se, assim, com a ideia de que as diferenças se constituem enquanto negativas, construindo-se caminhos abertos, lúdicos e dinâmicos, o que, por consequência, constrói suportes de questionamento das verdades absolutas, as quais estão enraizadas nos processos e papéis de gênero.

O pensamento waratiano, para além de uma utopia social, contribui sobremaneira para estudos que ousam romper com a realidade historicamente estabelecida acerca dos papéis de gênero, bem como, se perfaz enquanto um novo sentido teórico e humano para aqueles (as) que percebem nas diferenças, potências de transformação e emancipação social.

4. PAPÉIS DE GÊNERO: PERSPECTIVAS SOBRE RECONHECIMENTO

No que diz respeito aos estudos de gênero, faz-se necessário mencionar, ainda que de maneira superficial, as inúmeras contribuições do movimento feminista nesta esfera, eis que suas lutas se deram (e se dão) pautadas, também, pelo viés emancipatório. Neste



contexto, Eisler (1989) refere que estes movimentos trouxeram mudanças significativas às mulheres em nível mundial.

Dentre as lutas do movimento ora referido, está a busca por reconhecimento e equidade em relação ao universo masculino, o qual acessa facilmente inúmeros lugares e oportunidades negados às mulheres, seja nos espaços públicos ou privados. Neste sentido, o significativo envolvimento de mulheres na luta por condições de reconhecimento e igualdade teve um importante marco no século XX. Conforme Eisler (1989):

Nunca, em toda a história registrada, as mulheres de todas as nações da Terra se haviam reunido para trabalhar em prol de um futuro de igualdade sexual, desenvolvimento e paz – os três objetivos da Primeira Década das Nações Unidas para as Mulheres.

Diante da importância das lutas sociais, Gohn (2010) preleciona que os indivíduos ao reivindicarem suas demandas buscam a todo o tempo redefinir suas relações, na medida em que tais lutam se dão, em muitos casos, diante da negação de sua identidade, negações estas que se alimentam da opressão, da exclusão e do não reconhecimento do Outro. Neste sentido, cabe pontuar que, Segundo Touraine (2006), as demandas sociais foram se transformando, se apresentando, em muitos momentos, não mais como lutas coletivas e universais, e sim, como demandas singulares.

Para Touraine (2006), os movimentos sociais, assim como buscam preservar identidades e espaços sociais, unem-se, na mesma medida, em prol de objetivos pautados na resistência, assim como, compreendem a importância da luta pelo direito à diferença, compreendendo-a como benéfica à sociedade.

Neste contexto, os movimentos sociais ressignificando suas práticas, compreendem a importância da luta por liberdade e diferença. Tais lutas se dão, assim, “contra uma ordem estabelecida que decide o que é normal ou anormal, permitido ou proibido” (TOURAINÉ, 2006, p. 180). Sob esta ótica, é pertinente o entender de Taylor (2006, p. 176) ao referir que “[...] o objetivo principal do movimento social é a realização de si mesmo como ator, capaz de transformar sua situação e seu ambiente, ou seja, de ser reconhecido como sujeito” (TAYLOR, 2006, p. 176).

Merecem destaque, portanto, as demandas por reconhecimento, bem como pelo direito à diferença. E, neste interim, Honneth apresenta uma visão importante, a qual se



constrói junto aos processos de transformação social da identidade, na medida em que a luta por identidade passa a ser atrelada, conseqüentemente, à busca por reconhecimento.

O trabalho de Honneth reformula um conceito-chave do marxismo ocidental em termos de relações intersubjetivas de reconhecimento e poder. Para o autor, todas as formas de reificação se devem mais a patologias no âmbito da intersubjetividade, do que ao caráter estrutural dos sistemas sociais, como o capitalismo, tal como defendia Marx, eis que o mesmo se configurou (e se configura) como potente mecanismo de poder e controle de indivíduos e grupos.

Honneth (2009) elabora, assim, o construto teórico do reconhecimento atrelado aos processos identitários, a partir de um princípio moral de justiça e de bem-estar (em consonância com a noção de inclusão social) que é universal e articulado em seu contraponto, ao sentimento de desrespeito social vivenciado por classes, grupos e indivíduos.

O conceito de reconhecimento – traduzido do alemão *Anerkennung* -, originou-se filosoficamente na obra de Hegel, na qual o filósofo alemão caracteriza “reconhecimento” sob a ótica de autorreconhecimento e alteridade, a partir de redes de sociabilidade e reconhecimento mútuo. Desse ponto de vista, a demanda por reconhecimento localiza-se na esfera da razão, contudo, a principal chave hermenêutica está alinhada com interfaces de intersubjetividade, com base em sua natureza relacional, social e situacional. Segundo Honneth (2009, p. 88):

Autoconfiança, autorrespeito e autoestima não são, portanto, meramente crenças sobre si mesmo ou estados emocionais, mas propriedades que emergem de um processo dinâmico no qual indivíduos passam a experienciar a si mesmos como possuidores um certo status, seja como um objeto de preocupação, como um agente responsável, como um contribuinte valorizado de projetos compartilhados ou como o que quer que seja. A autorrelação de alguém não é, então, uma questão de um ego solitário refletindo sobre si mesmo, mas o resultado de um processo intersubjetivo contínuo, no qual sua atitude frente a si mesmo emerge em seu encontro com a atitude do outro frente a ele.

A teoria do reconhecimento de Honneth (2009) aproxima, portanto, a dimensão do autorrelacionamento e da reprodução da vida social e, se estrutura, de modo tripartite: a) a negação da dualidade redistribuição/reconhecimento; b) a centralidade no indivíduo e na condição de desrespeito como motor da luta por reconhecimento; c) a necessidade de uma teoria moral da "boa vida" sem a qual é impossível lutar por justiça. O reconhecimento, para



o pensador alemão, passa também por três esferas: a do amor, a da lei e a da estima. A primeira está no campo das relações pessoais; a segunda, da igualdade de todos os cidadãos perante a lei; e a terceira busca o reconhecimento que anule a hierarquia da escala de valores da sociedade.

É inquestionável que o debate permanente, reflexivo e institucionalizado, em torno das temáticas de sexo, gênero, orientação sexual, identidades e sexualidades, se constitui em marco referencial das lutas por equidade e liberdade. Todo esse universo conceitual, porém, está longe de ter a valoração necessária, porque os mecanismos de classificação, controle e hierarquização de corpos, acabam por produzir sentido estático aos mesmos, e, perigosamente, reproduzem um ideal único, determinando, com isso, a universalização dos padrões de heteronormatividade são fortalecidas, bem como a supremacia do gênero masculino. Neste sentido, Bobbio (2004, p. 25) afirma que:

O problema que temos diante de nós não é filosófico, mas jurídico e, num sentido mais amplo, político; não se trata de saber quais e quantos são os direitos, qual é sua natureza e seu fundamento, se são direitos naturais ou históricos, absolutos ou relativos, mas sim qual é o modo mais seguro para garanti-los.

Deve-se delinear, que essa perspectiva universalizante e binária, estrutura-se com base numa mentalidade misógina, pautada pelo lastro de preconceitos e ideologização sexista. Seu funcionamento é baseado no controle dos corpos e da sexualidade, com a finalidade de normatizar comportamentos. Forma-se um sistema de crenças, que coloca alguns cidadãos em posições subalternas e submetidas a um tipo de roteiro de vida, com acesso restrito aos patamares de poder e finanças, além de limitações, quanto aos mecanismos de tomada de decisões.

A misoginia não é uma invenção, infelizmente! Como fato histórico, se constitui em traço cultural presente nas relações assimétricas entre os sexos e aspecto central do preconceito sexista e ideológico, ao postular a superioridade do masculino heteronormativo sobre a natureza dos perfis identitários do feminino. A manifestação social de posturas misóginas acontece por meio de comportamentos de aversão, repulsa mórbida, ódio, desconfiança ou desprezo por mulheres e tudo aquilo que se aproxima dessa identidade mais feminina, como condição de ser e existir.

Assim, Nobre (2003, p. 18-19) menciona que as lutas sociais estudadas por Honneth são constituídas a partir de conflitos originados pelo desrespeito existente na



sociedade, onde os ataques à identidade passaram a ser constantes, tornando necessária a luta por reconhecimento.

Já para Touraine (2006) no que se refere às mudanças sociais, cabe destacar o protagonismo das mulheres na luta por direitos e espaço, muito impulsionadas pelo viés excludente a que foram historicamente submetidas em decorrência das relações de gênero lhes impostas.

Para o autor, a sociedade estaria vivenciando a inversão do modelo clássico existente na modernidade, o qual polarizou as vivências humanas, colonizando as mulheres e seus corpos. Sendo assim, “as lutas em que as mulheres desempenham um papel central não visam substituir a dominação masculina por uma dominação feminina”, (TOURAINÉ, 2006, p. 228), não se defendendo, portanto, uma supremacia feminina, e sim, espaços de equidade e reconhecimento da mulher como ser humano.

Diante disso, importa mencionar que não se tem uma data histórica exata acerca do momento em que se estabeleceram relações de dominação e inferiorização da mulher na sociedade, todavia, é possível afirmar que as tais situações estão presentes em diversos momentos históricos, sendo, atualmente, ressignificado, mas ainda se fazendo presentes. Por tais razões, ainda que as lutas dos movimentos sociais sejam significativas e tenham conquistados direitos que foram divisores de águas nas lutas das mulheres, ainda há um vasto caminho a diante no que concerne a garantia efetiva dos direitos ao reconhecimento e à diferença. Com isso, este ensaio teórico alia-se ao pensamento de Perrot (1998, p. 143-144), quando a autora defende que

Havia uma razão para lutar pelo direito das mulheres: a desigualdade era e continua sendo muito flagrante. Mas se as mulheres se tornam mais fortes, têm também contas a prestar: elas não têm necessariamente razão, nem todos os direitos, diante das crianças ou dos homens. O mundo atual tenta pensar as liberdades de cada um ao máximo, recompõe os códigos e equilibra as liberdades (PERROT, 1998, p. 143).

Se pretende, portanto, demonstrar a importância da equidade entre homens e mulheres, sejam nos espaços públicos ou privados, rompendo com a lógica binária e violadora historicamente vislumbrada nas sociedades, as quais seguem castrando e podando vivências e desejos femininos. Por outro lado, há que se ter em mente, como já referido, que as lutas das mulheres são diárias e urgentes, na medida em que as práticas patriarcais e excludentes não foram aniquiladas, e, em muitos espaços, ainda buscam manter a mulher nos não-lugares.



Ainda, faz-se mister analisar esta seara, sob a ótica Waratiana, no intuito de buscar olhares mais humanizados em relação às lutas das mulheres. Diz-se isso, pois, para o autor, “de todas as verdades, deveres [...] e sentimentos congelados que não permitiram ao homem realizar sua autonomia, fizeram-no prisioneiro. Converteram-no em um ser miserável, roubando-lhe a alegria, a ingenuidade primordial e suas possibilidades de amor” (WARAT, 2000, p. 16).

Warat (2004), ao mencionar o poder do significado, denota o que os discursos possuem, historicamente forças capazes de negar a autonomia aos indivíduos, institucionalizando práticas que, como já mencionado, castram desejos e vivências de alguns grupos, neste caso, das mulheres. Sendo assim, construir epistemologicamente as mudanças sociais a partir do feminino, seria uma possível ferramenta na busca por reconhecimento e equidade, na medida em que a construção das subjetividades a partir deste viés, passaria a não castrar desejos.

Para o autor, por meio da linguagem o poder se mostra, construindo, por consequência realidades distintas entre homens e mulheres. Deste modo, a questão do gênero estaria umbilicalmente ligada à construção das subjetividades. E, romper com esta lógica seria a criação de sociedades e relações permeadas pela alteridade, pela liberdade e pela libertação dos valores binários historicamente construídos.

5. GÊNEROS ENQUANTO *DEVIRES* NÔMADES: UM OLHAR DESDE O SURREALISMO WARATIANO

Refletir acerca do gênero sob a perspectiva complexa requer, como já afirmado, um olhar paradoxal, desnudando-se, portanto, do viés meramente analítico e/ou dual sob o ser humano e suas práticas e discursos cotidianos. Neste contexto, “o pensamento complexo é o pensamento que se esforça para unir, não na confusão, mas operando diferenciações” (MORIN, 2010, p. 33), sendo um pensar necessário aos estudos que buscam romper com algumas lógicas historicamente estabelecidas e reproduzidas socialmente. Para Reis (2016, p. 9):

Há que se questionar essa descontinuidade radical entre um dado que seria estruturalmente natural (sexo) e outro socialmente construído (gênero), uma vez que o próprio conceito e entendimento de que há um macho e uma fêmea na espécie humana – o próprio saber biológico formulado para explicar a natureza humana – é um dado culturalmente localizado.



Estas normas reguladoras dos sexos e gêneros, reiteradamente passam a produzir corpos, sentidos e vivências concebidas como normais e aceitáveis, bem como, materializam as diferenças sexuais, as quais, interligadas à discursos binários e patriarcais, tecem modelos inferiores, como, por exemplo, a imagem das mulheres como “sexo frágil”.

Já o viés teórico complexo pautado no devir, ao contrário, busca diálogos e possíveis atravessamentos sob diversos contornos emancipatórios, no intuito de enfrentar e romper com a lógica totalizante existentes entre os gêneros, leia-se, feminino/masculino, os quais, como ora referido, são constructos sociais. Se requer, sob esta nuance, análises e reflexões dinâmicas, plurais e nômades, as quais resgatem a importância do Outro.

Logo, compreender gênero enquanto categoria aberta e nômade sinaliza a busca por um entendimento de constante devir, de modo a romper com a ideia de categorias fixas. Neste entender, busca-se um entendimento complexo-paradoxal, que perceba os gêneros como permanentemente cambiantes.

Deste modo, percebendo que as relações sociais se formam múltiplas e fluidas, sem, necessariamente, uma divisão polarizada e constituída tendo como base, aspectos de poder, passa-se a analisar os papéis de gênero desatrelados do viés macho-fêmea. Diz-se isso em razão de que, mesmo diante de alguns avanços sociais e políticos no que concerne ao gênero feminino, Lipovetsky (1999, p. 12) ensina que:

El hombre sigue asociado prioritariamente a roles públicos e «instrumentales», la mujer a roles privados, estéticos y afectivos; lejos de obrar una ruptura radical con el pasado histórico, la modernidad labora por reciclarlo sin cesar. La época de la mujer sujeto conjuga discontinuidad y continuidad, de-terminismo e impredecibilidad, igualdad y diferencia; la tercera mujer ha conseguido reconciliar a la mujer radicalmente nueva y a la mujer siempre repetida.

Demonstra-se, conforme ensina Lipovetsky, que na vida cotidiana ainda existem fortes tendências binárias e violadoras, as quais, simbolicamente e materialmente, empurram as mulheres aos espaços de subordinação e inferioridade. Neste âmbito, originam-se conflitos que afastam a ideia de equidade entre os gêneros, bem como, de alteridade entre os sexos, denotando a supremacia masculina em diversos espaços sociais, eis que tais práticas vão sendo ressignificada diuturnamente.

Estes modelos sociais culturalmente fixados elencam coercitivamente, os (não) lugares, os papéis de gênero e, conseqüentemente, um retrocesso social e identitário



constante. Neste contexto, conforme aduz Lipovetsky (1999, p. 221), não há uma igualdade e/ou equidade nos papéis de gênero, o que há é “la no regência de los modelos sociales y, correlativamente, la potencia de autodeterminación y de indeterminación subjetiva de los dos géneros”.

Pensando nisso, Warat sinaliza para a importância do cuidado com a subjetividade como ferramenta de resgate do valor do Outro, caminhar este, que, na visão do autor, se media pelos afetos e desejos, ou seja, o amor é e sempre será um solvente de caráter universal, capaz de resgatar práticas solidárias e de cuidado, as quais não buscam “lugares de poder” masculinos, mas sim, a equidade entre os gêneros. Sob essa perspectiva, Louro (1997, p. 48) aduz que:

[..] a concepção fortemente polarizada dos gêneros esconde a pluralidade existente em cada um dos polos. Assim, aqueles homens que se afastam da forma de masculinidade hegemônica são considerados diferentes, são representados como o outro e, usualmente, experimentam práticas de discriminação ou subordinação.

Para isso, atenta-se aos estudos waratianos, os quais lançam sobre as relações sociais e complexas, um olhar carnavalizado, o qual nos “intima” a tomar posições de desconforto frente aos indivíduos e suas práticas. Para Warat (1990) a criatividade de análise da vida traz consigo o aspecto de resistência, avesso, portanto, ao comodismo não questionador, “trata-se de uma imaginação que recupera o mundo como criatividade e como resistência, solicita a intervenção ativa e emancipatória do homem, decretando com isso a morte do pensador-voyeur” (WARAT, 1990, p. 22-23). Nesta lógica, compreende-se que homens e mulheres, em algum momento da vida, passam pelo crivo dos papéis de gênero, fomentando espaços de disputa e diferenciação.

Sendo assim, observam-se gênero e identidades como construtos sociais, e, igualmente, como produtos das vivências e experiências humanas. Portanto, o gênero seria, por consequência, um “estar” no mundo. Essa abordagem possibilita processos de desconstrução de métodos determinantes de ver o mundo, os quais, historicamente se mostram binários e fixos, compreendendo corpo e identidade como estanques.

Cabe ressaltar que, a partir dessa mudança de olhares, adentra-se em um viés surrealista, o qual questiona de maneira direta a matriz cis heterossexual, a qual se coloca socialmente como moral e adequada para as práticas humanas, reivindicam-se, assim, vivências emancipadas, tal como sinaliza Warat (1990, p. 34):



Para isso, se tenta subverter a figura perfeita da lei, da ciência e do poder, descobrindo-lhes certas marcas de corrupção; tenta inventar uma contra-imagem dos objetos amados. Um desencanto que nos permita recuperar nossa autonomia. Assim, deixaríamos de idealizar essas figuras, redescobrimo-as em suas imperfeições, e, portanto, em sua história real.

Compreender gênero sob a perspectiva Waratiana é, ao mesmo tempo, desbravar e contestar, paradoxalmente, os mecanismos duais a que estamos submetidos. Romper, portanto, com a lógica binária e fixa é um caminhar permanente e atemporal, o qual abre-se para o olhar ao Outro, enquanto diferente e fluido, sem perceber o Outro como um modelo fixo, ou seja, como um ser sendo, como um eterno devir de si mesmo.

Neste sentido Warat (2000, p. 40) refere que “a marginalidade é o território onde o homem estende o desejo institucionalmente reprimido”. Ou seja, no entender waratiano (2000, p. 40) “estamos entregues a um contexto pornográfico da realidade [...] que não permite compreender o mundo pela verdade erotizada, oblíqua, transversal”. Tais discussões visam, assim como os ensinamentos waratianos, a construção de um imaginário que almeje a autonomia e a emancipação.

Busca-se, igualmente, a desideologização do gênero enquanto discurso hegemônico e, em certa medida, machista e disfuncional, eis que este, historicamente, se coloca como hierarquizante e autoritário. Este entendimento compreender os papéis de gênero enquanto sistemas de rotulação, onde homens e mulheres são padronizados a ocupar espaços e funções pré-estabelecidas. Ao mesmo tempo, almeja-se uma “fuga muito sadia, já que nos propõe pensar nos saberes e suas verdades sem estar na dependência de seus preconceitos, crenças e pressupostos” (WARAT, 2000, p. 188).

Assim, o pensar waratiano ventila, como possibilidade de enfrentamento dos papéis de gênero e submissão existentes, a ecocidadania enquanto “direito do amanhã”. Sim, do amanhã, pois a equidade de gêneros ainda é um devir, e, da forma como se ressignifica, necessita ser enfrentada diariamente.

Como preleciona Warat (2004), a ecocidadania ruma, portanto, para novas formas de entender a vida e as relações humanas, recompondo a ordem social e política existente, introduzindo olhares sob a subjetividade, os desejos, os sonhos, alterando as velhas lentes de ver o mundo. Este pensamento ousado e divergente necessita, logicamente, de todos os indivíduos que anseiam se desacomodar das amarras duais e hierárquicas, é, pois, um caminhar emancipatório sustentável.



Assemelhando-se ao pensar waratiano, Del' Olmo e Garcia (2015, p. 2015) enfatizam que:

A ecocidadania está estritamente relacionada aos sentimentos de respeito e preocupação pelo outro, pois, conforme já referido, não se faz cidadania sem o outro. O conceito de cidadania construído por Warat engloba o eu, o outro, o amor, a fraternidade, dentre outros valores. Assim, também devemos considerar que não podemos pensar em falar de cidadania num ambiente em que impera qualquer tipo de exclusão.

No entender waratiano, “a ecocidadania representa uma mudança ética, estética, política e filosófica profunda” (WARAT, 2004, p. 407). Ela possibilita a criação de eixos emancipatórios, os quais atentam para o resgate da autonomia, seja ela em sua forma individual ou coletiva, retirando, do íntimo de cada ser, seus desejos mais profundos de liberdade e alteridade, sinaliza-se, pois, para uma nova realidade, pautada no afeto e na garantia das singularidades.

A ecocidadania defendida por Warat (2004), instiga ao desenvolvimento de ideias, saberes e práticas reinventadas, com uma fuga aos modelos prontos e já vivenciados globalmente. As verdades engessadas e as ações binárias seriam constantemente questionadas, não se tendo um porto seguro para o viver e o sentir, um mar de possibilidades a serem desbravadas, como uma nova cartografia dos desejos humanos, eis que “o boicote do desejo se experimenta sempre como uma perda dos sentidos” (WARAT, 2004, p. 409). Corroborando com este olhar diferenciado, bem como compactuando com o pensar waratiano, Pozzatti Junior e Kendra (2015, p. 27) aduzem que:

Infere-se dessa ideia de mudança, um paradigma de teor antropológico e de transformação do homem para libertá-lo dos determinismos naturais e histórico-sociais onde o paradoxo está no fato de que o homem é um ser histórico que se encontra preso as limitações da natureza, fazendo-se necessária a reaproximação entre o homem, a natureza não opressora e a sociedade.

A partir do enfrentamento desta ordem social imposta, leia-se, binarismo de gêneros, pode-se pensar no rompimento da realidade de narcisismo masculino, a qual ainda destina às mulheres a condição de inferioridade e/ou submissão. Desconstrói-se, na mesma medida, os “lugares de poder” estabelecidos entre os sexos, práticas estas socialmente construídas, sob o olhar patriarcal.



Defende-se, então, o gênero enquanto um devir, como uma possibilidade de resgate da subjetividade feminina, buscando que ambos os sexos possam coexistir, sem as amarras da supremacia. O gênero sob a perspectiva do devir volta-se para a liberdade feminina, podendo-se construir um futuro efetivamente equânime e pulsante.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O intuito norteador desse ensaio teórico instigou a busca por uma compreensão epistemológica acerca das subjetividades e sua interligação aos papéis de gênero socialmente construídos e diuturnamente ressignificados. Tornou-se possível evidenciar que a desconstrução e/ou a ressignificação destes papéis e de suas práticas socioculturais requerem o rompimento epistêmico e prático com a binaridade e os contextos de violação e exclusão, notadamente, do gênero masculino sob o feminino. De igual modo, evidenciou-se, diante das diferenças reivindicadas na sociedade complexa, que as mesmas, em alguma medida, são evidenciadas nos papéis de gênero sob um aspecto negativo e de disputa.

Neste contexto, a busca por reconhecimento aqui compreendida, se dá muito mais no âmbito da possibilidade de coexistência das diferenças entre os gêneros, sinalizando para a possibilidade de sociedades equânimes e plurais.

Resta evidente que, embora as mulheres tenham conquistado direitos e espaços antes majoritariamente masculinos, ainda existem comportamentos e práticas que às colocam como inferiores, ou seja, ao mesmo tempo em que se almejam sociedades pautadas na equidade de gêneros, se ressignificam papéis de gênero de cunho tradicional.

Neste sentido, esse ensaio teórico sinalizou em seu percurso, as questões de gênero para além de fatores biológicos e universais, almejando, portanto, novos olhares acerca das subjetividades humanas, dos desejos e dos processos de busca por autonomia.

Para isso, aliou-se ao pensamento waratiano compreendendo que não existem (no aspecto formal) leis de gênero, e sim, papéis de gênero coercitivamente impostos. Há que se fomentar, portanto, devires de reconhecimento dos gêneros enquanto constructos autônomos e dotados de pulsões e desejos diante da vida e do mundo.

Os gêneros enquanto devires, percebidos como fontes nômades de subjetividades que, a todo o tempo, perpassam o masculino e o feminino sem disputas ou rotulações seriam, como aqui se defende, possibilidades ainda não experimentadas de convivência e



coexistência. Diante disso, os saberes de Warat e Lipovetsky se aliam e se complementam, no sentido ressignificado de defender os gêneros como eternos devires de liberdade e emancipação humana, o que pode fomentar processos de garantia da cidadania e dos direitos humanos.

Por fim, denunciam-se e reivindicam-se desejos de liberdade de homens e mulheres, desmistificando a ideia do homem forte e da mulher frágil, do homem que não pode chorar e da mulher que nasceu para servir, de modo que ambos possam transitar nos terrenos do masculino e do feminino, sem necessariamente, fixarem-se a este ou aquele papel de gênero, mas sim, que mergulhem no íntimo de seus desejos mais profundos e silenciados pelo binarismo, resgatando seus processos de subjetividade e autonomia. Uma sociedade pautada na alteridade pode (e deve) ser construída umbilicalmente ligada à liberdade.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. Comunidade. **A busca por segurança no mundo atual**. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade. Entrevista a Benedetto Vecchi**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BOBBIO, N. **A Era dos direitos: nova edição**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- CASTLES, Stephen; HAAS, Hein de; MILLER, Mark J. **The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World**. 15. ed. New York: The Guilford Press, 2013.
- COPETTI SANTOS, André Leonardo; LUCAS, Douglas Cesar. **A (In)Diferença no Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche y la filosofía**. Barcelona: Anagrama, 2008.
- DIETZ, Gunther. **Multiculturalismo, interculturalidad y educación. Una aproximación antropológica**. Granada, México: EUG y CIESAS, 2003.
- DINIZ, Nilson Fernandes. **Educação, relações de gênero e diversidade sexual**. Revista Educ. Soc., Campinas, vol. 29, n. 103, p. 477-492, maio/ago. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/nTn98Ch9xWZdqbcSFwXkykw/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 02 jun. 2022.



- DOUZINAS, Costas. **O Fim dos Direitos Humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- DUBAR, Claude. **La Crise des identités**. 3e.éd. corrigée, Paris : PUF, 2007.
- EISLER, Riane. **O cálice e a espada** – Nossa história, nosso futuro. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1989.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da Modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.
- GOHN, Maria da Glória. **Novas Teorias dos Movimentos Sociais**. 3d. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga?** São Paulo: Loyola, 1999.
- HEGEL, Friedrich G. W. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**. Tradução de Paulo Meneses. V. I São Paulo: Loyola, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. **Identidad y diferencia/Identität und differenzi**. Edición bilingüe. Barcelona: Anthropos, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la Filosofía**. 2. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.
- HOBBSAWN, Eric. **The Age of Extremes**. London: Michael Joseph, 1994.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2009.
- KYMLICKA, Will. **Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías**. Traducción de Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 1996.
- LARUELLE, François. **As Filosofias da Diferença**. Porto: Rés Editora, 1987.
- LIPOVETSKY, Gilles. **La tercera mujer**. Barcelona: Editorial ANAGRAMA, S.A., 1999.
- LYOTARD, Jean-François. **La condición postmoderna. Informe sobre el saber**. Traducción de Mariano Antolín Rato. 8. ed. Cátedra: Madrid, 2004.
- LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- LUCAS, Douglas Cesar; SANTOS, André L. Copetti. A abordagem da diferença como categoria crítica da igualdade moderna na literatura de Eduardo Galeano. **Revista Direitos e Garantias Fundamentais**, Vitória, v. 20, n. 3, p. 91-128, set. /dez. 2019. Disponível em: <https://sisbib.emnuvens.com.br/direitosegarantias/article/download/1776/pdf/>. Acesso em: 15 jun. 2022.



- MAFFESOLI, Michel. **O Instante Eterno. O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas**. São Paulo: Zouk, 2003.
- MARRAMAIO, Giacomo. **Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione**. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- MORIN, Edgar. **Meu Caminho: entrevistas com Djénane Kareh Tager**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Hommo**. Porto Alegre: L&PM, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- PERROT, Michelle. **Mulheres públicas**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional**. 13. ed., rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2012.
- REIS, Neilton. **Gêneros não-binários: identidades, expressões e educação**. Revista Reflexão e Ação, Santa Cruz do Sul, v. 24, n. 1, p. 7-25, jan. /abr, 2016.
- REMOTTI, Francesco. **L'ossessione identitaria**. Roma-Bari: Laterza, 2010.
- RESTA, Eligio. **Le stelle e le masserizie**. Paradigmi dell'osservatore. Roma-Bari, 1997.
- RICOEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- ROLNIK, S. **Cidadania e alteridade: o psicólogo, o homem da ética e a reinvenção da democracia**. In: SPINK, M.J.P. (Org.). A cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar. São Paulo: Cortez, 1994. p. 157- 176.
- SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 1999.
- SIDEKUM, Antônio (Org.). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Unijuí, 2003.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. **A produção social da identidade e da diferença**. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). Stuart Hall, Kathryn Woodward. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. 8ª ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- STRÜCKER, Bianca. **Papéis sociais e familiares pautados no gênero: um olhar a partir de Luis Alberto Warat**. Cátedra Luís Alberto Warat [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/ UNISINOS Coordenadores: Jean Carlos Dias; João Martins Bertaso. – Florianópolis: CONPEDI, 2018.



TAYLOR, Charles. **El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”**. Tradução Mónica Utrilla de Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

TOURAINE, Alain. **Um novo paradigma: para compreender o mundo de hoje** / Alain Touraine; tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

VATTIMO, Gianni. **La sociedad transparente**. Barcelona: Paidós, 1990.

VERTOVEC, Steven. **“Superdiversity” and its implications**” In: Ethnic and racial studies, Londres. 30, n. 6, 2007, pp. 1024-1054.

WARAT. **Manifesto do Surrealismo Jurídico**. São Paulo: Acadêmica, 1988.

WARAT, Luis Alberto. **Manifestos para uma ecologia do desejo**. São Paulo: Editora Acadêmica. 1990.

WARAT, Luis Alberto. A fantasia jurídica da igualdade: Democracia e direitos humanos numa pragmática da singularidade. **Sequência**, v. 13, n. 24, 1992.

WARAT, Luis Alberto. Ecocidadania e direito: alguns aspectos da modernidade, sua decadência e transformação. **Revista Sequência**, nº 28, 1994.

WARAT, Luis Alberto. **Por quem cantam as sereias**. Por Julieta Rodrigues Sabóia Cordeiro. Porto Alegre: Síntese, 2000.

WARAT, Luis Alberto. **A ciência Jurídica e seus dois maridos**. In: WARAT, Luis Alberto. Territórios desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. 1. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004, pp. 61-186.

WARAT, Luis Alberto. **A rua grita Dionísio!: Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

WARAT, Luis Alberto. A Fantasia Jurídica da Igualdade. **Sequência**, Florianópolis, v. 13, n. 24, p. 36-54, 1992.

WEBER, Max. **Sociologia das Religiões**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.

YOUNG, Jock. **A sociedade excludente. Exclusão social, criminalidade e diferença na Modernidade recente**. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

RECEBIDO EM 31/08/2022
APROVADO EM 25/08/2023
RECEIVED IN 31/08/2022
APPROVED IN 25/08/2023