

IDENTIDADES E PERFORMATIVIDADE DE GÊNERO NAS PRÁTICAS DISCURSIVAS DA BRAHMA KUMARIS¹

Daniel do Nascimento e Silva

Abstract

The present paper undertakes a theoretical and critical analysis of the question of gender within Brahma Kumaris discursive practices and makes its critique in line, basically, with the thought of Judith Butler. The interdisciplinary field of gender studies argues that gender is the very condition of possibility for subjectivity, thus being invested with social and political connotations. However, the traditions, both secular and religious, tend either to obliterate or to naturalize gender. By adopting the theoretical and methodological framework of Social and Cultural Pragmatics (Rajagopalan, 2000; Pinto, 2002), this paper attempts to critique the elision of gender within Brahma Kumaris discourse, and, in doing so, tries to address the question of performativity that is implied in recent critical approaches of the social and human sciences when focusing the question of gender.

Key words: Gender, performativity, Brahma Kumaris, discourse.

*Eu sei como pisar no coração de uma mulher
Já fui mulher e eu sei
Chico César*

1. INTRODUÇÃO

Os estudos de gênero têm se constituído, especialmente a partir das críticas do feminismo aos argumentos biologizantes de uma tradição favorável à dominação masculina, como campo interdisciplinar onde dialogam,

1. Este trabalho é uma adaptação de minha pesquisa de Mestrado, orientada pelo professor Kanavillil Rajagopalan, no Departamento de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp e defendida em 2005. Gostaria de agradecer ao Rajan, por toda interlocução, bem como aos membros da banca, professora Dina Ferreira (Universidade Mackenzie) e professor Fábio Lopes Silva (UFSC), pela leitura acurada. Sou grato também à dupla de pareceristas anônima/os de *Cadernos de Linguagem e Sociedade* por terem apontado problemas conceituais e indicarem maneiras de superá-los. As falhas que tiverem permanecido são de minha inteira responsabilidade.

por exemplo, a antropologia, a psicanálise, os estudos literários, a sociologia, a história e a própria lingüística. É de meu interesse, neste artigo, resenhar algumas das principais contribuições para a reflexão sobre o gênero advindas desse campo interdisciplinar e, a partir de uma visão crítica de suas principais formulações, lançar um olhar sobre a construção performativa das identidades de gênero nas práticas discursivas da Escola de Meditação Brahma Kumaris. Trata-se, simultaneamente, de promover um diálogo (ou melhor, de dar mais uma oportunidade a um diálogo já em andamento) entre os estudos de gênero e as reflexões no campo da lingüística, particularmente em sua vertente de estudos pragmáticos e discursivos. O diálogo entre esses campos, nos termos do presente artigo, assenta-se sobre as formulações teórico-metodológicas em torno do potencial eminentemente performativo da linguagem (cf. Austin, 1975; Felman, 1980; Bultler, 1997; Rajagopalan, 2000, 1992, 1990, 1989; Ottoni, 1998).

Vale salientar que é contra o pano de fundo das transformações da intimidade num mundo pós-tradicional, em que as essências não germinam e onde o eu é um projeto que deve ser reflexivamente reivindicado (cf. Giddens, 1993), que situo a presente discussão sobre a construção das identidades de gênero.

O artigo divide-se em seis tópicos. Inicialmente, faço uma breve alusão à história da Brahma Kumaris e discuto o ponto principal de sua filosofia, isto é, a negação do corpo. Na seção seguinte, apresento formulações iniciais do feminismo sobre o gênero, para então, no próximo tópico, apresentar desconstruções do gênero, empreendidas principalmente por Judith Butler (2003). O tópico seguinte discute a multiplicidade do gênero brahmin, seguindo-se de uma discussão sobre o caráter inato e essencial pretendido pelo discurso da instituição. Finalmente, apresento a (in)felicidade da promessa de gênero, a partir da deriva de algumas formulações no discurso brahmin e na própria teoria da performatividade.

2. AS BRAHMA KUMARIS, OU AS FILHAS DO PRIMEIRO

O nome desta organização, ‘Prajapita Brahma Kumaris Ishwariya Vishwa Vidyalaya’, ou ‘Prajapita Brahma Kumaris World Spiritual University’, ou ‘Brahma Kumaris’, como é popularmente conhecida no Brasil, pode ser visto como um primeiro indício do lugar que ocupa a mulher nesta instituição. ‘Kumari’, em hindi, significa ‘jovem garota’, ‘filha’, ‘donzela’, ‘aquela que não casou’, ‘virgem’. O sintagma *Brahma Kumaris, as Filhas do Supre-*

mo, revela, assim, a presença nada neutra e o papel relevante da mulher nessa religião. Sendo esta uma instituição, desde sua fundação na Índia, formada por homens e mulheres, o não uso do masculino genérico (no caso, ‘kumar’) denuncia uma certa quebra com uma tradição habituada a associar o masculino ao padrão. Esse gesto remete, na verdade, ao fato de que o fundador da escola, Lekhraj Khubchand Kirpalani (ou Dada Lekhraj), sensibilizado com a situação injusta e opressora em que as mulheres viviam na Índia, havia decidido enaltecê-lo seu valor. Desde o início, ele atribuiu às mulheres a liderança e a administração da Brahma Kumaris.

Dada Lekhraj dava assim início ao processo de gestação de uma nova religião². Nasce então a Om Mandali, ‘Congregação Sagrada’, cuja manutenção é inicialmente subsidiada por seus recursos financeiros. É contra uma noção de falta de estímulos, não apenas da religião, mas também dos valores e comportamentos do povo indiano e, em certo sentido, da sociedade mundial, que se erguem os princípios da Brahma Kumaris. A proposta inicial do fundador era justamente o estudo dos valores “inerentes” e “imutáveis” que compõem a “essência” divina de cada um, para que, a partir de então, o pequeno grupo de membros que compunham a Om Mandali, fortificados com “o conhecimento”, pudessem difundir-lo para além da região de Sindh.

Na medida em que reivindica o conhecimento – aqui definido, rotineiramente, com artigo definido, isto é, o conhecimento elevado e espiritual ao qual a filosofia brahmin “tem acesso” – e o estudo das virtudes e das características da alma, a *religião* Brahma Kumaris nasce, ao mesmo tempo, como uma *uni-*

2. O estatuto da religião, na Brahma Kumaris, é problemático. Há dizeres conflituosos quanto à questão. A brahma kumari Liz Hodgkinson (2002) argumenta que a Brahma Kumaris *não é uma religião* porque não possui “livro de escrituras, dogma, ritual, padres ou gurus”. E ainda que “a Universidade Espiritual não tem o interesse de converter, mas deseja simplesmente oferecer a compreensão da dimensão espiritual da vida para todos aqueles que quiserem escutar.” (p.227). Diante da observação das aulas e das sedes da instituição que empreendi por ocasião de minha pesquisa de mestrado e também das evidências da participação da Brahma Kumaris em eventos inter-religiosos, por exemplo, sou levado a discordar de Hodgkinson. Elementos como “ritual” e “dogma” certamente fazem parte do funcionamento da instituição. Além disso, há estudos que situam a Brahma Kumaris na categoria de NRM – *New Religious Movement* (Howell, 1998; Palmer, 1993). A negação de Hodgkinson é, não obstante, indício da tensão brahmin entre religião e ONG, tradição e modernidade. O fato de coexistirem diferentes posições sobre a natureza da Brahma Kumaris, no interior de suas próprias formulações institucionais, é também pista relevante para o argumento de que as identidades (no caso, a identidade da própria instituição), em tempos de modernidade tardia, para além de unas e indivisíveis, são múltiplas e fragmentadas.

versidade, universidade espiritual. Conforme qualifica o brahma kumar Jagdish Chander, “[e]sta era própria Universidade Mundial de Deus, fundada pelo próprio Ser Supremo” (2003:119), a “Academia do Pai” (*ibid.*, p.120).

Atualmente, a Brahma Kumaris conta com mais de quatro mil centros em aproximadamente setenta países, nos cinco continentes. No Brasil, ela está presente em nove estados (Ceará, Distrito Federal, Minas Gerais, Paraná, Pernambuco, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, São Paulo e Santa Catarina). A implantação do primeiro centro no país data de 1979. O centro administrativo do país situa-se na cidade de São Paulo, onde reside também o coordenador da Brahma Kumaris na América do Sul, Ken O’Donnel. Em termos de sua feição institucional, a Brahma Kumaris possui status consultivo de organização não governamental (ONG) no Conselho Econômico e Social da Organização das Nações Unidas. A instituição desenvolve ainda diversos projetos educativos e sociais junto às Nações Unidas e ao UNICEF. Seu programa de educação *Living Values in Education* (no Brasil, Vivendo Valores na Educação) tem impacto mundial; além disso, a Brahma Kumaris possui o título de Organização Mensageiros da Paz, pelo trabalho desenvolvido em educação pela paz no mundo. Ela tem coordenado projetos internacionais, como “Milhão de Minutos de Paz” e “Cooperação Global para um Mundo melhor”.

Todos os cursos ministrados na escola (introdução à meditação, vencendo o stress, mestre do tempo etc.), assim como as outras atividades (programas especiais para casais, encontros com mulheres, meditação pela paz mundial etc.), são gratuitos. A Brahma Kumaris se mantém de doações, da venda de material bibliográfico e áudio-visual e da contribuição financeira de membros que moram em suas dependências, os quais, geralmente, exercem outra profissão paralelamente.

O principal fundamento da filosofia brahmin está na noção de que o *eu* não é um corpo e sim uma alma. Os sintagmas “consciência do corpo” e “consciência de alma” são bastante produtivos no discurso brahmin, sendo a qualificação positiva destinada a este em detrimento daquele. A consciência da alma é fonte de pensamentos elevados e da consciência de que se é eterno; a consciência do corpo leva à tristeza, ao apego (aos próprios aspectos vinculados ao corpo) e aos vícios.

Propõe-se, assim, uma oposição entre corpo e alma. O *desapego* ao corpo torna-se um aspecto fundamental a ser desenvolvido na prática da meditação raja yoga, a experiência de retorno ao lar de Baba (Deus). O comportamento (karma yoga) esperado de um brahmin deve seguir o princípio de que se é uma alma; assim, o sujeito não é um corpo, ele apenas *tem* um corpo. Os pensamentos, a alimentação, a fala e as outras esferas do agir devem se dar em

função da idéia de que *somos uma alma que está dentro de um corpo mas que não se confunde com ele*.

Questões iniciais podem ser levantadas a partir dessa contradição inicial e fundadora. Como pode uma instituição que carrega o gênero feminino em seu nome defender que o verdadeiro ser não tem corpo e, portanto, não tem gênero? Não seria essa contradição, no campo da religião, um sintoma do modo como empreendimentos seculares como a filosofia e a ciência têm tratado o gênero, de forma a naturalizá-lo ou apagá-lo? Passemos então a uma discussão sobre o gênero como questão.

3. O GÊNERO COMO QUESTÃO

Ao contrário da formulação do discurso brahmin, a crítica feminista entende o gênero como critério definidor da subjetividade. Em termos de nossa interação empírica com o mundo, é possível pensar num ser humano que não tenha uma marca de gênero³? Ou, como indaga a filósofa Judith Butler, “haverá humanos que não tenham um gênero desde sempre?” (2003:162) De acordo com Butler, a humanidade dos corpos é dependente da marca do gênero: “o bebê se humaniza”, diz a autora, “no momento em que a pergunta ‘menino ou menina?’ é respondida” (*id. ibid.*). O gênero é, segundo a lingüista Joana Pinto, “um aspecto fundamental da marcação de identidades, porque fundamental na constituição dos corpos” (2002:101). Para a antropóloga Rita Segato, “os gêneros são (...) o registro no qual nos instalamos ao ingressar numa cena, numa trama de relações” (1998:3). Segundo a autora, a estrutura, desde a primeira cena em que participamos, seja ela familiar ou primigênia, se transveste de gênero. Numa abordagem de interface entre a antropologia e a psicanálise, Segato atribui a essa cena o caráter de *cena inicial*, no sentido de que é o masculino que irá castrar o sujeito e, cindindo-o da plenitude no materno, é essa lei (isto é, a lei paterna) que irá configurar os futuros arranjos que esse sujeito vai adquirir ao longo de sua existência (*ibid.*: 9-10).

Inicialmente, pode-se afirmar que as imagens corporais que não correspondem a nenhum dos dois gêneros, masculino e feminino, consistem no território da abjeção, do não-humano – e é em contraposição a esse território

3. Modalizo esta pergunta (isto é, levanto este questionamento em termos de uma empiria) porque, nos termos da filosofia do karma, é possível pensar em seres sem gênero. A *alma*, o *anjo*, o *ser de paz*, por definição, não têm gênero. Tais seres, não obstante, são supra-humanos: eles são, nos termos da filosofia brahmin, a contraparte não corpórea dos seres humanos. Sua existência não se dá no mundo físico, mas no mundo das almas.

que o domínio do humano se estabelece (cf. Butler, 2003, 2000 e 1993). Trata-se, por exemplo, das considerações que se têm feito abertamente à categoria de 'lésbica'. Segundo Butler, contrariamente aos homossexuais masculinos, tratados por discursos hegemônicos como “objetos de proibição”, muitas vezes a lésbica sequer é mostrada como um objeto proibido. Nos termos da autora, [a]qui é importante reconhecer que a opressão trabalha não simplesmente mediante atos de aberta proibição, a não ser de um modo mais solapado, mediante a constituição de sujeitos viáveis e a conseguinte criação de um âmbito de (não) sujeitos inviáveis — *abjetos*, poderíamos chamá-los — que não são nomeados nem proibidos dentro da economia da lei. Aqui a opressão funciona criando o reino do não pensável e do não mencionável. Se o lesbianismo não está proibido explicitamente, isso se dá em parte porque nem sequer pode entrar no campo do pensável, do imaginável, essas coordenadas de inteligibilidade cultural que regulam o real e o nomeável (Butler, 2000:96, ênfase do original).

Sendo os gêneros instituídos numa matriz de poder (compulsoriamente heterossexual, branca e falocêntrica), então ficam excluídos, a rigor, os seres abjetos, “aqueles que não são ainda “sujeitos”, mas que formam o exterior constitutivo do domínio do sujeito” (Butler, 1993:3). Nos termos de Butler, o abjeto designa precisamente aquelas zonas “inabitáveis” e “não-viviáveis” [unlivable] da vida social, que são, no entanto, habitadas por aqueles que não ostentam o signo de sujeitos, mas que são requeridos para circunscrever as arestas do domínio do sujeito. Essas zonas inabitáveis irão constituir a alteridade inimiga, “contra a qual — e em virtude da qual — o domínio do sujeito irá circunscrever sua própria reivindicação de autonomia e de vida” (*id. ibid.*). Por enquanto, utilizarei a noção de *alteridade abjeta* como uma premissa inicial, sem me preocupar, apenas neste momento, em desdobrá-la para uma observação da vida social ou da gramática do gênero no discurso brahmin. Avancemos um pouco mais nos problemas dos gêneros.

A formulação do conceito de gênero está profundamente relacionada ao desenvolvimento do feminismo norte-americano, a partir da década de 1960, em seu íntimo diálogo com o pós-modernismo francês. Trata-se de um momento histórico em que outros movimentos, além do próprio movimento feminista, se insurgem contra o centro branco, masculino e heterossexual. Uma idéia cara às margens negras, de minorias étnicas, homossexuais, femininas, entre outras, agora organizadas politicamente, é que a dominação e a desigualdade (social, econômica, sexual) impostas pelo centro hegemônico não são naturais, mas naturalizadas. Eis que se criava (mais) um espaço para a compreensão e o combate às desigualdades. As mulheres, organizadas em

movimento político, passaram a postular o sexo como uma categoria política, uma vez que este pressupõe relações de poder (Alves e Pitanguy, 1991). O feminismo vai, nesse sentido, de encontro a uma tradição que associa o espaço individual, privado, à neutralidade, e o espaço público, “objetivo”, à política. No discurso das precursoras do feminismo, reivindicava-se a idéia de que a sexualidade não pertencia unicamente à esfera privada. E isso se baseava no argumento de que, no domínio do sexual, há grandes questões de poder. O domínio da intimidade passava então a ser visto, sobretudo, como um espaço político. Como bem argumentam Alves e Pitanguy, “o discurso feminista, ao apontar para o caráter também subjetivo da opressão, e para os aspectos emocionais da consciência, revela os traços existentes entre as relações interpessoais e a organização política pública” (1991:8).

O feminismo, como movimento político, assumiu uma concepção do que seja sujeito, especificamente o sujeito ‘mulher’. Essa concepção foi, segundo Butler (2003), o principal pilar da organização política e intelectual do movimento. Interessava ao movimento, por exemplo, entender como se dá a relação da mulher, em termos da construção cultural de hierarquias e da dominação, com o sujeito ‘homem’. Trata-se, portanto, de uma questão de *representação*. Mas, conforme argumenta Butler (2003), representação é um termo polêmico, e a sua utilização no discurso feminista não se deu sem prejuízos para a própria fundamentação política do movimento. Diz a autora:

Por um lado, a *representação* serve como termo operacional no seio de um processo político que busca estender visibilidade e legitimidade às mulheres como sujeitos políticos; por outro lado, a representação é a função normativa de uma linguagem que revelaria ou distorceria o que é tido como verdadeiro da categoria das mulheres (Butler, 2003:18, grifo da autora).

A representação desse sujeito, da categoria ‘mulheres’, ao postular “o que é verdadeiro da categoria das mulheres”, deu-se de acordo com uma noção estável e essencialista do que seja ser mulher. A própria definição de feminismo em Alves e Pitanguy (1981), cuja reflexão mobilizei há poucos parágrafos, pressupõe “uma experiência específica e comum das mulheres”. A seguir, eis o excerto maior onde se assenta essa formulação:

[o movimento feminista] caracteriza-se pela auto-organização das mulheres em suas múltiplas frentes, assim como em grupos pequenos, onde se expressam as vivências próprias de cada mulher e onde se fortalece a solidariedade. Os pontos de vista e as iniciativas são válidos não porque se originem de uma ordenação central, detentora de um “monopólio de verdade”, mas porque são fruto *da prática, do conhecimento e da experiência específica e comum das mulheres* (*ibid.*:9, grifo meu)

Entendo que uma leitura possível do trecho em destaque é que o “específico”, “o comum” das mulheres, aí temporalmente marcado como algo *a priori*, é produzido, performativamente, pelos atos de fala mesmos que pressupõem a sua pré-existência. Lembra Butler que, segundo a teorização sobre o poder em Foucault, “os sistemas jurídicos de poder *produzem* os sujeitos que subsequentemente passam a representar” (2003:18, grifos da autora). O poder jurídico, ou, no caso em questão, o poder do movimento político feminista, constrói discursivamente a identidade do sujeito, que, em seguida, será objeto de suas sanções e reivindicações. Nos termos de Butler, para o feminismo, a representação da categoria “mulheres”, mesmo no plural, significou a compreensão de um sujeito estável, dotado de características “comuns a todas as mulheres”. Desconsideravam-se, assim, as interseções políticas e culturais em que o gênero é produzido, como a classe social, a raça, a etnia, a faixa etária, entre tantas outras.

Pinto (2002) chama atenção para o fato de que, nessa *compreensão inicial* do sujeito do feminismo, a mulher era representada diferencialmente ao homem em termos de características fundadas no aparelho reprodutor, “portanto numa heterossexualidade compulsória” (p.103). Nos termos da autora:

Então haveria o homem que fecunda a mulher que gera e dá a luz, e toda a organização em torno desses atributos (representações do feminino e do masculino, relações estabelecidas a partir dessas representações, etc.). E está instalada a armadilha de se pensar previamente os corpos, porque um dos efeitos do discurso hegemônico sobre os corpos é justamente o de tomar sua existência como um fundamento real e incontestável do sujeito. (*id. ibid.*)

A constituição e o funcionamento do gênero certamente transcendem a parafernália anatômica e a universalidade que muitas posições feministas insistiram em pressupor. Dina Ferreira (2002), em investigação sociolinguística, verifica no discurso de suas informantes que a construção do feminino não se dá em termos estáveis ou essenciais. Mesmo se tratando de uma *mesma* classe social (mulheres de mesmo nível socioeconômico: classe média alta), os processos de identificação desses sujeitos eram *múltiplos*. As oito mulheres entrevistadas por Ferreira transitavam entre identificações com o masculino e a auto-afirmação diante deste, entre a linguagem da sensibilidade e a linguagem do uso do poder, entre a mulher “tradicional” e a mulher executiva. O próprio deslizar desses discursos em diversas possibilidades de *ser mulher* — “fêmea, feminismo, feminilidade e ‘feminilidade’” (Ferreira, 2002:105) —, no interior de uma *mesma* classe social, numa *mesma* cidade (no caso, São Paulo), põe em xeque a existência de uma experiência “comum e específica das mulheres”. A complexidade da questão identitária é significativamente arrematada

no trabalho de Ferreira quando de seu diálogo com a filosofia de Willard van Orman Quine, para quem “ser é ser o valor de uma variável”. Ou seja, ao invés de uma categoria universal, definível em termos essenciais, a identidade feminina, ou melhor, as identidades femininas, são múltiplas, fragmentadas, postuladas pelos atos de fala mesmos que proclamam sua (pré)existência.

4. DESCONSTRUÇÕES DO GÊNERO

Se, no interior do feminismo, a noção de patriarcado universal (isto é, a dominação universal masculina) não desfruta mais da credibilidade de outra, não se pode dizer o mesmo da compreensão, em termos universalizantes, da categoria ‘mulheres’. A desconstrução dessa noção de sujeito, a partir de formulações nos campos da psicanálise e da filosofia, tem sido uma tarefa assumidamente “necessária” nos trabalhos de Butler e Segato. E entenda-se desconstrução não como descarte ou destruição de um conceito. Trata-se aqui da perspectiva derridiana de investigação em que se invertem as hierarquias, em que se discutem as premissas até então apriorísticas e inquestionáveis (o corpo como significado *prévio* ao gênero, por exemplo), enfim, em que se revelam os princípios demasiado humanos e contingentes de categorias tidas como universais e supra-humanas.

Para além de uma concepção simplista do gênero como substância, como marca cultural de corpos sexuados naturais, o que tento articular aqui é uma compreensão de como o gênero é produzido nos sistemas de poder, no interior dos atos de fala que o postulam como *prévio*, essencial ou descorporificado, e quais são os processos que o reificam e naturalizam, processos mesmos que, acredito, estão por trás dos argumentos de que a identidade de gênero é um *a priori* imóvel. A tarefa da desconstrução do gênero que empreendo aqui, em outras palavras, se inspira na desconstrução do sujeito do feminismo que Butler promove. Eis algumas de suas problematizações:

Desconstruir o sujeito do feminismo não é (...) censurar sua utilização, mas, ao contrário, liberar o termo num futuro de múltiplas significações, emancipá-lo das ontologias maternas ou racistas às quais esteve restrito e fazer dele um lugar onde significados não antecipados podem emergir. (Butler, 1992:36)

Obviamente, a tarefa política não é recusar a política representacional — como se pudéssemos fazê-lo. As estruturas jurídicas da linguagem e da política constituem o campo contemporâneo do poder; conseqüentemente, não há posição fora desse campo, mas somente uma genealogia crítica de suas próprias

práticas de legitimação. Assim, o ponto de partida crítico é o presente histórico, como definiu Marx. E a tarefa é justamente formular, no interior dessa estrutura constituída, uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam. (Butler, 2003:22).

Como disse anteriormente, o termo ‘desconstrução’, tal qual empregado nos trabalhos do filósofo franco-argelino Jacques Derrida e na esteira de trabalhos que dialogam com seu pensamento, não é mesmo que destruição, negação ou descarte. Trata-se, ao contrário, da possibilidade de re-significar. Como bem lembra Butler, é no *presente histórico*, nas categorias presentes e não *além* delas, que se pode problematizar e reutilizar o material teórico que se desconstrói. Abrir uma categoria (e.g., o sujeito) a significações “que anteriormente não estavam autorizadas” (cf. Butler, 1992:34) só pode ser feito *na* linguagem, não *sobre*, nem *além*.

Um aspecto relevante a discutir nesta anunciada desconstrução do gênero diz respeito ao lugar da lei paterna, epítome das proibições e castrações, nos processos de identificação do sujeito. Numa concepção psicanalítica, não se pode dizer que masculino e feminino formam um binário simples calcado na metafísica da substância. Recorro aqui à reanálise de um mito dos índios Piaroa (Venezuela) efetuada por Segato (1998)⁴ e que exemplifica as interdições do gênero. O mito trata do deus Wahari, de suas várias mulheres e de seu irmão chamado Buok’a. O seu irmão tem o direito de se satisfazer sexualmente com todas as mulheres, sendo dotado de um pênis muito longo, que é carregado em volta de seu pescoço. Buok’a vive um estado de gozo constante, interrompido apenas quando Wahari decide pôr um fim a esse estado. Para tanto, o deus Wahari, dissimuladamente, veste-se de mulher e corta o pênis do seu irmão, que passa a ter um membro de dimensões “normais”. O ato de castração, seguido de sangramento, faz Buok’a se sentir menstruado. As mulheres ainda o visitam uma última vez e, a partir de então, adquirem (isto é, se contaminam com) a menstruação e, por acréscimo, todas as restrições e reclusões a ela vinculadas. Instauram-se, então, os limites da ação de homens e mulheres na sociedade: “o homem passa a ter o exercício de sua sexualidade limitado e a mulher curva-se, desde esse momento, às imposições derivadas do seu período menstrual” (Segato, 1998:9).

Na reanálise de Segato, o ser quase abstrato que vem delimitar as arestas de atuação de homens e mulheres é o portador da norma, no caso, deus Waha-

4. Segato, em sua reanálise, chega a uma conclusão diferente da autora que primeiramente analisa o mito, Joana Overing (1986) Men control women? the ‘catch 22’ in the analysis of gender. *International Journal of Moral and Social Studies*. 1(2), summer.

ri. Não se trata, segundo ela, de uma entidade neutra, mas de um princípio masculino. Ou melhor, *de um princípio do poder masculino*. Independente do fato de esse deus assumir uma figura feminina ou de aquele que lhe é inferior, seu irmão, ser mais ativo, é ele, o deus, — *masculino* —, quem irá “instituir a lei, distribuir identidades e definir responsabilidades na vida social” (p.9). Trata-se, nos termos de Segato, da lei fálica da interdição e separação.

A autora aponta que há aí um paralelo com o processo de emergência do sujeito nos termos lacanianos. A criança, numa sensação original de contigüidade com o corpo da mãe (ou função materna, feminina, qualquer pessoa que se posicione assim em relação à criança), depara com a função fálica do pai (ou função paterna, masculina, qualquer que seja a pessoa que venha a se posicionar assim diante da criança) que irá capturar uma parte do desejo da mãe e subtraí-la. Em termos lacanianos, o sujeito surge para a vida social a partir dessa interdição. No horizonte da fusão com o feminino, no gozo irrestrito do materno, eis que surge o paterno, fálico, interceptador, que irá impor a lei que limita e separa, “da qual dependerá a possibilidade de viver dentro de uma norma social” (p.10). Nos termos de Lacan, trata-se da ‘castração’, processo corolário da ‘proibição do incesto’ no campo antropológico do parentesco.

É importante salientar que masculino e feminino, nessa visão, não correspondem a homem e mulher. A anatomia não irá determinar quem preencherá essas posições, quem exercerá esses papéis.

Nos termos da leitura de Butler da obra lacianiana, a lei proibitiva que determina a entrada da criança na cultura marca também o uso da linguagem:

A fala só emerge em condições de insatisfação, sendo a insatisfação instituída por via da proibição incestuosa; perde-se a *jouissance* [o gozo] original pelo recalçamento primário que funda o sujeito. Em seu lugar emerge o signo que é analogamente barrado do significante, e que busca naquilo que significa a recuperação daquele prazer irrecuperável. Lastreado nessa proibição, o sujeito só fala para deslocar o desejo pelas substituições metonímicas desse prazer irrecuperável. A linguagem é o resíduo e a realização alternativa do desejo insatisfeito, a produção cultural diversificada de uma sublimação que nunca satisfaz realmente. O fato de a linguagem, inevitavelmente, não conseguir significar é a consequência necessária da proibição que alicerça a possibilidade da linguagem e marca a futilidade de seus gestos referenciais. (Butler, 2003: 73-74).

Insistir nos desdobramentos das formulações teóricas sobre a interdição na construção da subjetividade, nos termos do presente trabalho, justifica-se exatamente porque, como demonstro a seguir, o campo do proibido, do interdito, às vezes daquele *alter* abjeto, é central nas reivindicações identitárias

brahmims. Como veremos a seguir, ter um corpo, ter uma família lokik⁵, ter desejos sexuais e, eventualmente, ser de um determinado gênero são aspectos repudiados, preteridos em nome de se ser uma alma, participar de uma família alokik, ser celibatário. Como bem lembra Segato em sua leitura da filosofia de Judith Butler, o sujeito se constitui por meio de operações de exclusão, “emergindo num mar de negações” (Segato, 1998:10).

O caráter constitutivo da lei paterna e suas implicações para a compreensão dos mecanismos de exclusão na construção da identidade, de um lado, e o caráter construído, performativizado, dos gêneros, de outro lado, nos levam a questionamentos não apenas em torno das formas de constituição e reivindicação do gênero na vida social, mas também em torno do conceito mesmo de gênero. A título de problematização, retomo as perguntas de Segato sobre o conceito de gênero:

[seria o gênero] uma dualidade empírica, observável, de papéis, atribuições, direitos e deveres, ou uma estrutura de relações cujos termos se transvestem de atores da vida social, mas onde a adesão desses personagens a esses termos é sempre fluida e até certo ponto aleatória? É o gênero documentável simplesmente como o que homens e mulheres fazem numa determinada sociedade? Ou o observável é nada mais e nada menos do que uma transposição, para um quadro de verossimilhanças, de uma cena primária, original, mítica e muito próxima da abstração da estrutura?

Não me parece que o gênero seja algo observável, aquilo que homens e mulheres “são”. Porque o “observável” aqui parece ser da ordem do constativo — e, se entender o gênero fosse o mesmo que *constatar* traços que caracterizam ‘homem’ e ‘mulher’, então, a rigor, seria válido dizer que o gênero, uma vez constativo, pode ser entendido em termos vericondicionais. Haveria aquilo que se aplica e aquilo que não se aplica aos gêneros. Mas, como defende Butler, as significações do gênero distanciam-se do “discurso do verdadeiro e do falso”. Ao invés de constativo, o gênero é performativo. Ele é da ordem do construto: “não se nasce mulher, torna-se mulher”, disse Simone de Beauvoir. Não é a anatomia ou o sexo “natural” que irá compor o gênero, mas as performances do corpo (Butler, 2003), do corpo falante.

Butler defende que os componentes “paródia” e “fantasia” são elementos constitutivos do gênero. A expressão da travesti, por exemplo, pelas inversões de hierarquias e pela subversão mesma do gênero que produz em suas performances corporais, revela que “a aparência é uma ilusão” (p.195). Sobre essa questão, eis as palavras da antropóloga Esther Newton citadas por Butler:

5. *Lokik* significa ‘mundano’, ‘comum’, ‘vulgar’.

O travesti (sic) diz (...): “minha aparência ‘externa’ é feminina, mas minha essência ‘interna’ [o corpo] é masculina”. Ao mesmo tempo, simboliza a inversão oposta: “minha aparência ‘externa’ [meu corpo, meu gênero] é masculina, mas minha essência ‘interna’ [meu eu] é feminina. (Butler, 2003:195-196)

O discurso do verdadeiro e do falso não cabe aí, porque é justamente o domínio da felicidade do performativo que está em jogo. A ação (corporal, lingüística) da travesti produz o ser em evento que designa: e isso não pode ser logicamente falso ou verdadeiro, mas uma ação bem ou mal sucedida, feliz ou infeliz. Vale lembrar que, nos termos da leitura de Felman (1980) do texto austriano, felicidade e infelicidade estão inevitavelmente associadas ao prazer e à ação sobre o outro pressupostas no conceito de performativo em Austin.

5. A REIVINDICAÇÃO DE IDENTIDADES DE GÊNERO NAS PRÁTICAS DISCURSIVAS BRAHMINS

Nesta seção, discuto a reivindicação e o apagamento de identidades de gênero no discurso da Brahma Kumaris a partir de pesquisa de campo realizada em escolas da instituição nos estados de São Paulo e Ceará. Entre os meses de dezembro de 2003 e agosto de 2004, participei como observador participante, com consentimento esclarecido dos demais participantes e devidamente autorizado pela coordenação das escolas (e também pelos professores e alunos), de aulas e eventos diversos em São Paulo, Piracicaba, Campinas, Serra Negra (no estado de São Paulo) e em Fortaleza (no estado do Ceará). Especificamente, observei os seguintes eventos: *Encontros espirituais para mulheres* (São Paulo, novembro/2003 e março/2004), *Workshop As 4 Faces da Mulher* (São Paulo, abril/2004), *Encontro A espiritualidade na vida conjugal* (Serra Negra, março/2004), *Encontro de Mulheres* (Piracicaba, março/2004) e aulas de espiritualidade prática (Fortaleza, dezembro/2003 e agosto/2004; Campinas, março e abril/2004).

As aulas e eventos de que participei compõem o corpus oral da pesquisa. Utilizo também CDs de meditação comercializados pela Brahma Kumaris, como *Sol e lua: luzes da meditação*, com meditações sobre o masculino e o feminino. As práticas orais foram gravadas e transcritas. Como o meu interesse não é entender a organização textual da conversação nem investigar as marcas e características da oralidade, optei por uma transcrição simplificada dos dados orais, utilizando, basicamente, recursos próprios de textos escritos, como o uso de maiúsculas, vírgulas, etc. Fiz uso, não obstante, de alguns elementos gráficos convencionalmente utilizados pela análise da conversação (cf. Dionísio, 2001:76).

Em termos de textos escritos, selecionei para o estudo o livro *Caminhos para uma consciência mais elevada*, do brahma kumar Ken O'Donnell (O'Donnell, 1996), autor de extensa bibliografia sobre espiritualidade. Nessa obra, originalmente em inglês e traduzida por Débora Pita, o autor discute a natureza da alma, explica o que é meditação raja yoga e propõe exercícios de relaxamento e meditação. Outro livro que compõe o corpus é o *Adi Dev – o primeiro homem*, de Jagdish Chander (Chander, 2003). Trata-se da biografia do fundador da Brahma Kumaris, Dada Lekhraj, escrita originalmente em hindi e traduzida para o português, via inglês, por Cícero Prado Sampaio e Débora Pita. *As virtudes divinas*, de Kiran Coyote (Coyote, 1997), traduzido do inglês para o português por Sandra Costa, foi utilizado especialmente por sua ênfase em virtudes como “pureza” e “desapego”, relevantes, pois, para a compreensão de certos aspectos do gênero na filosofia brahmin. Finalizando as obras, utilizo o livro *Peace and Purity*, da brahma kumari Liz Hodgkinson (Hodgkinson, 2002), que tece a história da Brahma Kumaris. Compõem ainda o corpus escrito diversos textos extraídos das home pages da escola no Brasil e no exterior.

Se se tratasse aqui de um trabalho de orientação positivista, atento à “objetividade” dos dados e à quantificação, certamente o tratamento da multiplicidade de sentidos envolvidos nas reivindicações de gênero nas práticas discursivas brahmins tenderia a encaixá-las (as reivindicações) em categorias mais ou menos estáveis e delimitadas, talvez até inter-incomunicáveis. A título de exemplificação, observemos os seguintes dizeres a respeito de “ser mulher”:

excerto 1

Blanche - Oi, o meu nome é Blanche, e eu quero só falar uma coisinha. Quando a Frida falou na mesa do poder, eu queria só lembrar uma coisa. Porque a gente precisa separar a mesa do possibilitar. *Essa é a mesa do feminino. Quando a gente senta na mesa do possibilitar, que não é a mesa da decisão, mas a mesa da cozinha, eu acho que muita coisa boa acontece.* Nós podemos gerar muita coisa, muita transformação e alimentar mesmo a alma. Então eu estou propondo só de a gente refletir um pouquinho sobre essa mesa do possibilitar, *porque eu acho que essa é a nossa...* só isso. (São Paulo: 356-362, ênfase acrescida)⁶

6. Os nomes dos participantes das atividades que registrei foram modificados durante a transcrição. A escolha de nomes estrangeiros ou pouco convencionais remete ao fato de

excerto 2

Frida - Estamos herdando um mundo em que se diz hoje “o mundo está nas mãos da mulher”. Tem coisa mais difícil do que essa? *Nós mulheres temos o mundo nas mãos, ou nos ombros*. E é com essa questão que eu queria passar pra vocês, porque não há momento na história tão importante quanto este, é um momento sem precedentes. Porque nós mulheres estamos sendo convocadas, por uma sociedade que foi há milênios uma sociedade patriarcal, e que não dava voz às mulheres, e que diz às mulheres que elas têm que resolver as questões desse mundo. *Nós temos que mudar os sistemas de produção, os sistemas econômicos e financeiros, nós temos que fazer reciclagem, nós temos que cuidar da ecologia, da educação das novas gerações, nós mulheres somos a salvação no nosso planeta*. (São Paulo: 99-107)

excerto 3

Se os valores em que pautamos nossas vidas são adquiridos em nossos entorno físico e circunstâncias, incluindo-se aí o fato de basearmos nossa identidade em ser homem ou mulher, então nós estamos nos privando de metade de nossa natureza inata. A espiritualidade é a prática de abrir o olho interno da sabedoria e de se tornar consciente da profundidade e riqueza de nossa verdadeira natureza – um balanceamento harmonioso do melhor de ambos, masculino e feminino. Este é o primeiro passo rumo à igualdade, *porque o espírito não tem gênero e a alma no corpo feminino é igual à alma no corpo masculino*. (Brahma Kumaris, 1995:3, ênfase acrescida, tradução minha).

Trata-se, certamente, de três dizeres (performativos) diferentes sobre o gênero feminino. No primeiro, Blanche, aluna da instituição, lembra que a mesa da mulher “não é a mesa da decisão, mas a mesa da cozinha”; no segundo, Frida, palestrante convidada especialmente para o evento em que se discutia o dia internacional da mulher, alguém que conheceu a Brahma Kumaris

que quero manter claro na mente do/a leitor/a que se trata de nomes “forjados” e não dos nomes verdadeiros dos participantes dos cursos e palestras. Para me referir às transcrições das aulas e palestras, indico o lugar em que se realizou o evento, seguido da seqüência (em outras palavras, das “linhas”) da fala na transcrição (e.g., São Paulo, 356-362).

no momento em que “estava conquistando uma das coisas mais emblemáticas da [sua] mudança”, afirma que é das mulheres e não dos homens o poder de mudar o mundo; no terceiro, tem-se um dizer institucional⁷, segundo o qual ser mulher (ou ser homem) é um aspecto secundário e que a “nossa verdadeira natureza” está na alma e não no gênero.

Como abordar esses dizeres nitidamente contrários? Seria possível postular, analiticamente, uma verdade sobre o gênero na Brahma Kumaris? A postura que adoto não é a de, “objetivamente”, quantificar e, assim, estabelecer verdades sobre o gênero. Se entendemos o gênero *performativamente*, a própria noção de “verdade” se torna problemática. Afinal, o domínio do performativo, na leitura de Felman (1980), é o domínio (inconsciente) da ação e do prazer do corpo falante e não o domínio analítico e constativo de uma semântica vericondicional. Defendo que a aparente contradição em pauta pode ser entendida segundo a visão de que “a identidade nos escapa” (cf. Élide Ferreira, 2002). A natureza fragmentada e proteiforme das identidades explica o fato de convivermos com várias e não apenas uma identidade de nosso eu, por exemplo. Nos termos de Moita Lopes, “as identidades sociais [são] fragmentadas, contraditórias e em processo” (2002:63). Depreende-se daí, segundo o autor, que é impossível descobrir uma essência comum a todos os membros de uma identidade social específica: “parece útil pensar as identidades sociais, metaforicamente, como mosaicos ou como imagens de caleidoscópios que se modificam nas várias práticas discursivas em que atuamos” (*id. ibid.*).

O fato de *ora* a mulher ser entendida como inferior ao homem, *ora* como superior, *ora* como uma alma (portanto, nem superior nem inferior, mas igual) indica uma multiplicidade naquilo que se pretende uno. Afinal, ao falar em identidade, muitas vezes, o que o sujeito quer reivindicar é o *idêntico a si mesmo (e ao grupo de que se faz parte) ao longo do tempo*. Desvelar a multiplicidade e a fragmentação nessa aparente unidade é uma das tarefas da desconstrução. É justamente isso que Judith Butler (2003 e 1993) faz em sua desconstrução do sujeito do feminismo.

Abordar essa diversidade de dizeres em torno do que se pretendia uno requer, de um lado, um olhar sobre a singularidade dos performativos em questão e, de outro lado, compreender que a identidade é *da ordem do evento* e não da fixidez. Uma derivação possível da articulação desses “dois lados” é que, sendo da ordem do evento, o melhor olhar a lançar

7. O documento de onde extraí o excerto, originalmente escrito em inglês e publicado no site internacional da Brahma Kumaris, não é assinado.

sobre a identidade é aquele que busca na própria exibição das identidades, isto é, nos atos de fala que as tematizam, o caminho para a formulação de hipóteses explicativas para a questão.

6. SOBRE O CARÁTER INATO E ESSENCIAL DAS IDENTIDADES DE GÊNERO NO DISCURSO BRAHMIM

Como discutimos anteriormente, uma idéia que se costuma associar aos gêneros é que eles consistiriam em *fatoss naturais*. Sendo o gênero uma “expressão” do corpo sexuado, então tem-se que a “receptora passiva”, aquela que é “frágil” e “fraca”, tenderia, naturalmente, a exibir um comportamento de acordo com sua constituição biológica. O “penetrador ativo”, aquele que é “viril” e “forte”, exerceria, então, a papel ativo do provedor. Derivar-se-iam, então, dessas qualidades concretas as qualidades abstratas dos gêneros: “homens são dinâmicos e corajosos”, “mulheres são sensíveis e compenetradas”, etc. Essas qualidades naturais e inatas são, muitas vezes, postuladas no discurso brahmim. Vejam-se, a seguir, algumas dessas “constatações”, devidamente grifadas por mim:

excerto 4

Temos que ser livres de repressão, de opressão, para que possamos emergir as qualidades femininas. *A compaixão, a honestidade e o amor são as qualidades femininas naturais*. E com a espiritualidade, Deus permite que essas qualidades possam emergir. Mas por que elas desapareceram? As mulheres tinham essa natureza de serem muito frágeis. E as mulheres permitiram serem reprimidas. Mas agora isso acabou. (Dadi Janki, <http://www.bkumaris.com.br/Palestras/palestra0005>)

excerto 5

(...) as qualidades *tradicionalmente femininas, tais como paciência, tolerância, sacrifício, gentileza e amor* como valores centrais necessários para o desenvolvimento espiritual e o desenvolvimento humano (Brahma Kumaris, 1995:, tradução minha)

excerto 6

As mulheres têm as qualidades da *tolerância, amor, renúncia e cuidado*, por que então elas são tratadas como cidadãos de se-

gunda classe? (Dadi Gulzar, *The different roles of men and women*, <http://www.bkwsu.com/bkun/socdevil/livingwisdom.html>, tradução minha)

excerto 7

Realmente, a mulher da Índia é grandiosa. *Ela sofre todo tipo de infelicidade e, ainda assim, não diz uma palavra. Ela carrega todas as cargas.* (Chander, 2003:90)

excerto 8

A proposta deste CD de meditação é propiciar a criação de pensamentos e sentimentos elevados sobre as *qualidades masculinas dentro de nós, associadas ao sol, à luz, ao dinamismo, alegria, coragem, determinação.* E *as qualidades femininas, comparadas à lua, ao silêncio, à calma, à paciência, aceitação, energia amorosa, devoção.* Todos carregamos o sol e a lua dentro de nós, a energia masculina e feminina, prontas para serem descobertas, experimentadas e harmonizadas em direção ao equilíbrio e à união plena. (http://www.bkumaris.com.br/Lit_Medit.htm)

excerto 9

(...) nossos irmãos são aqueles que são muito inteligentes, engenhosos e sensatos. Os irmãos são chamados Pandavs (guias), Mahavirs, *os bravos e corajosos* (...) (Dadi Prakashmani, *The different roles of men and women*, <http://www.bkwsu.com/bkun/socdevil/livingwisdom.html>, tradução minha)

Como podemos verificar nesses excertos, as características e traços dos gêneros são postulados como naturais e inerentes. Diz-se, por exemplo, que as mulheres *têm as qualidades* da tolerância e do amor (6), que são tolerantes e resignadas (7), que todos temos as qualidades masculinas associadas ao sol *dentro de nós* (8), sendo que tais atributos são tradicionais (5) e naturais (4). Diante disso, pergunto: a que leitura alternativa poderíamos submeter esses atos de fala? Uma primeira questão diz respeito ao uso de “qualidade” para falar de certos aspectos dos gêneros. “Qualidade”, nesses excertos, tem a ver com inerência e com aquilo que sempre existiu. Daí, por exemplo, a co-ocorrência desse termo com itens lexicais como “dentro de nós” e “tradicionalmente”. No discurso brahmin, não se explica, no entanto, como esses traços

do comportamento masculino ou feminino *vieram parar “dentro de nós”*, ou quando se instituiu essa tradição. A resposta para isso parece se assentar no fato de que o gênero brahmin se investe de constatividade para criar a aparência do fixo e do “desde sempre”. Apaga-se, na aparência da constatividade, todo um processo, que é, sobretudo, performativo.

É importante considerar que, no campo dos estudos de gênero, conforme comentei anteriormente, entende-se que as características essenciais atribuídas aos gêneros (como podemos verificar nos excertos em questão, isto é, “homens são corajosos”, “mulheres são amorosas”), ao invés de naturais, são naturalizadas. Pode-se aventar, então, que os ‘constativos’ em questão são, na verdade, ‘performativos’ mascarados (cf. Austin, 1975). De acordo com essa visão, o enunciado constativo “A compaixão, a honestidade e o amor são as qualidades femininas naturais” é, na realidade, um performativo mascarado, provavelmente um ato ilocucionário expositivo (cf. Austin, 1975:151) como “(Eu defendo que) a compaixão, a honestidade e o amor são qualidades femininas naturais”. E o performativo, epítome da linguagem como um todo, ao ser enunciado, opera. Defendo que essas formulações sobre a inerência de certas qualidades dos gêneros, para além de meras descrições, revelam a produção, via discurso, de corpos dóceis, que são, ao mesmo tempo, objeto de sanções.

Percebe-se, nesse conjunto de exemplos que apresentei anteriormente, que as características (ou, no termos do discurso brahmin, as *qualidades*) inerentes, naturais e tradicionais dos gêneros seguem um projeto de pureza, de acordo com os princípios da filosofia do karma. Trata-se, em outras palavras, da enunciação de uma *promessa da pureza*, conforme discuto a seguir.

Há também indícios de que o caráter “essencial” e “inato” da identidade de gênero é postulado no discurso brahmin em função da sanção de que há uma tendência inata do sujeito a ser *complementar* ou *igual* ao gênero oposto. A *complementariedade* é enaltecida, por exemplo, na proposta do CD de meditação *Sol e Lua*, em que se defende a idéia de que “carregamos o sol e a lua dentro de nós, a energia masculina e feminina”, as quais devem ser harmonizadas. Dadi Janki desenvolve uma formulação semelhante:

excerto 10

Esses dois poderes [o poder intelectual do homem e o poder de fé no intelecto da mulher] mantêm um efetivo balanço, na medida em que os dois são essenciais. Tem sido lembrado na mitologia indiana que os irmãos são pandavs e as irmãs são shaktis. A *beleza da igualdade* consiste em observar e respeitar o papel de cada

um e reconhecer a contribuição do papel de cada um. (Brahma Kumaris, 2003, ênfase e tradução minhas).

No discurso brahmin, a noção de *igualdade* parece relacionar-se justamente com o princípio de que, sendo a base da identidade a alma e não o corpo, então é indiferente de que gênero se é. Não importa o corpo (ou o gênero) que tenho, mas a alma que logo sou. Portanto, se sou homem ou sou mulher, isso não conta (para minha subjetividade, nesse discurso entendida em termos de minha condição de alma), mas sim minhas virtudes. Como lembra o pronunciamento brahmin às Nações Unidas sobre a mulher, “se basearmos nossa identidade em ser homem ou mulher, então nós estamos nos privando de metade de nossa natureza inata” (Brahma Kumaris, 1995:3). O excerto abaixo, extraído de O’Donnel (1996:19), por falar do papel de “aspectos relativamente superficiais” como sexo e corpo, é bastante revelador:

excerto 11

A alma não é masculina nem feminina

Como uma energia, a alma tem dentro de si qualidades que são tanto masculinas como femininas. Apesar de a alma ser, sem dúvida, afetada pelo sexo de seu corpo na forma de condicionamento e influências sociais, **esses aspectos são relativamente superficiais. O eu verdadeiro não tem gênero.**

Os egípcios da Antigüidade tinham arraigada consciência dessa verdade profunda, mostrada no seguinte trecho de uma conversa no *Egyptian Book of the Dead* (Livro Egípcio dos Mortos) entre Ísis e seu filho Hórus:

— Hórus – Como as almas nascem, masculinas ou femininas?

— Ísis – As almas, meu filho Hórus, são iguais por natureza... Não existe ninguém entre elas, seja homem, seja mulher. Essa distinção só existe entre os corpos, e não entre os seres incorpóreos.

(negrito acrescido)

Como se pode perceber, a distinção entre corpo e alma — com a conseqüente aposta na idéia de que é a alma que se deve valorizar — é uma questão ubíqua no discurso brahmin, especialmente quando se trata de gênero. Nos termos dessa filosofia, a alma é eterna e estável; o corpo é da ordem da contingência e da limitação. Mantê-lo *puro* é condição necessária para que as características inerentes da alma (i.e., as virtudes) possam ser expressas. Mas, simultaneamente à reivindicação da pureza do corpo, acontece um processo de *descorporificação* do gênero. A construção de um gênero descorporificado

está de acordo com o princípio de que é a alma e não o corpo a base da identidade. O gênero, como diz O’Donnel, é “superficial”. O gênero descorporificado pode ser evidenciado ainda na afirmação de que “o eu verdadeiro não tem gênero” e de que os seres “incorpóreos”, no dizer de Ísis citado por O’Donnel, não precisam de uma distinção de gênero. Para além de *incorpóreos*, esses seres parecem ser *descorporificados*, isto é, a construção de sua não corporeidade é, sobretudo, performativa.

Veja-se a seguir o trecho que uma meditação que fala do lugar da identidade:

excerto 12

siento que soy más que mi identidad
mi nombre... mi sexo... mi profesión
soy más que todo lo que pensaba
soy más que lo que los otros piensan de mí...
soy un alma...

(<http://www.bkcolombia.com/rycourse/iry/ry4.htm>)

Embora o excerto acima possa sugerir a idéia de que se pode ir além da própria identidade (“siento que soy más que mi identidad”), entendo que a iterabilidade desse discurso repete a idéia de que a verdadeira identidade é a identidade da alma e não a do corpo: sou mais que meu *nome*, meu *sexo*, minha *profissão* e até do que o *outro* pensa de mim. Uma formulação semelhante sobre esses aspectos “superficiais” da identidade pode ser verificada no seguinte excerto de uma aula para mulheres, cujo tema era a “identidade espiritual”:

excerto 13

esse momento inicial da nossa história foi um momento em que existia sim a percepção, a identidade espiritual completamente fortalecida, a base do relacionamento comigo mesmo e com as pessoas era espiritual, especial, não comum, portanto a minha vida fluía de uma forma muito maravilhosa, mas chegou um determinado momento da história da minha vida, quando a minha identidade começou a se ((inaudível)) no externo, no grosseiro, no visível somente, então aí é que o poço começou a ser escoado, e então a minha percepção ficou limitada e então os problemas começaram a existir, porque muita oscilação começou a existir.

(São Paulo, 92 -99)

A idéia de que temos uma essência original, perdida quando de nosso contato com os valores mundanos, fica evidente neste excerto. É a busca por esta essência, em última instância, que promoverá a fixidez, a segurança e o fortalecimento prometidos para o domínio dos valores da alma, em oposição aos valores do corpo. Os “aspectos visíveis da identidade” (nome, sexo, profissão, gênero), enfim, aqueles fatores que dizem respeito ao corpo, formam, portanto, o território da abjeção. Daí a reivindicação de se ir *além* do nome, do sexo, da profissão, daquilo que os outros pensam de nós — performativiza-se, nesse discurso, a noção de que a alma está *além* das questões do corpo e da abjeção que nele é inscrita.

Gênero, sendo atributo do corpo, é, portanto, reivindicado como se se tratasse de um aspecto secundário nas identidades dos brahmins. Várias designações utilizadas pelos membros da escola são coerentes com o fato de que o gênero, nessa filosofia, é tido como secundário. Afinal, ele é do corpo e não da alma. Nesse sentido, ao reconhecer o *anjo* que cada um tem dentro de si, ao enfatizar que se trata de *almas* e não corpos que estão reunidos nas meditações, que todos são *seres de paz*, esses sujeitos estão reivindicando a “não-identificação” com um certo gênero para as suas narrativas de identidade e, sobretudo, a pureza. Eis a *descorporificação do gênero*.

A narrativa do guru Siddhanandaji, extraída da biografia *Adi Dev*, é um bom exemplo desse processo de descorporificação do gênero:

excerto 14

Eu sempre acreditei que se homens e mulheres permanecessem juntos, eles nunca poderiam permanecer puros. Esta é a primeira vez em minha vida que eu vejo que isto é possível. Pois nos dias em que vivi aqui, por nem um único dia eu estive consciente de homem e mulher, mas foi sempre a alma que eu vi, e sempre almas em grande consciência espiritual. Mesmo depois de conviver com Karma Sannyasis, a visão do olho de minha mente nunca foi tão pura. (Chander, 2003:158)

O olhar do guru, informado pela promessa da pureza, permitia-lhe observar apenas “as almas em grande consciência espiritual”. Trata-se um *olho da mente puro*, como relata o próprio guru. Perceber que se trata de homens ou mulheres, em outras palavras, advém de um olhar limitado, dos olhos físicos, abjetos. Vale lembrar que esse olhar, como afirmei a seguir, é guiado por uma promessa. Um olhar performativo, afinal: não é a promessa um ato de fala por excelência? Vejamos, a seguir, mais um excerto do *Adi Dev* que se atém a esse olhar.

excerto 15

Os homens, até mesmo olhavam as mulheres como irmãos, não irmãs, pois todos são simplesmente almas que tomam um tipo de veículo depois de outro. Com esta visão de irmandade, todas as tentações sensuais eram controladas e a mente ficava livre para descansar em Deus (Chander, 2003: 125).

Note-se no excerto acima que uma das funções dessa “visão de irmandade” é que se controlem as tentações sensuais. Dito de outro modo, é assim que se mantém (ou se tenta manter) a promessa da pureza.

A construção performativa da identidade da alma pura e sem gênero tem de conviver, no entanto, com o peso da contradição. Afinal, se pensarmos, por exemplo, na idéia de que a lei paterna, representada pela figura de Dada Lekhraj, é quem atribui a existência às kumaris, filhas puras, então percebemos que o gênero não é tão secundário assim. O gênero está aí inscrito, como não poderia deixar de ser, como marca indelével.

7. A (IN)FELICIDADE DA PROMESSA DO GÊNERO

Até agora, demonstramos que os gêneros na Brahma Kumaris são produzidos em conformidade com alguns princípios de sua filosofia. Por um lado, é reconhecida a questão da diferença entre os gêneros, muito embora essa diferença, no plano superior da natureza da alma — epítome do *telos* brahmin —, se dissolva. Por outro lado, um gênero pode ser complementar ao outro, apesar de algumas formulações indicarem a superioridade de um frente ao outro, conforme as falas de Blanche e Frida discutidas na seção 4. Agora, avanço na discussão em torno da questão da ‘promessa’ e da ‘pureza’ nas formulações sobre o ‘gênero’ nas práticas discursivas brahmins. O jogo de palavras ‘promessa de gênero’ e ‘promessa de pureza’ não é fortuito; mantém, ao contrário, relação direta com a visão performativa do gênero que desenvolvo aqui.

O esforço *nietzscheano* de Austin (1975) em desmistificar a ilusão de que os fenômenos lingüísticos podem ser investigados, no todo, segundo critérios de verdadeiro e falso, resultou na elaboração do conceito de enunciado performativo. Dizer “eu aceito (esta mulher como minha legítima esposa)” ou “aposto que choverá amanhã”, diferentemente dos enunciados constativos, não descreve uma situação no mundo real, de modo verdadeiro ou falso; trata-se, ao contrário, da produção de uma ação, que pode ser feliz ou infeliz. O

performativo “eu aceito” será feliz se certas circunstâncias forem apropriadas, na situação concreta e convencional em que os interlocutores se engajam: sobre esse exemplo, Austin lembra que, em um país cristão, para me casar, não posso já estar casado com uma mulher “que ainda vive, que é sã e não-divorciada” (1975:8-9).

A negação neste exemplo de Austin, ao mesmo tempo em que nos faz rir, evidencia que o ato de fala não é imune à infelicidade, à falha, ao tropeço, ao abuso. Nos termos da leitura que Felman (1980) faz da teoria e da escrita austiniana, Austin se comporta como um Don Juan: ele está a todo o momento prometendo ao leitor uma teoria e o prazer mesmo do desdobrar de sua reflexão. Tal como a promessa de amor donjuanesca, que carrega em si, desde o início, uma quebra, uma impossibilidade de sucesso, já que Don Juan sabe que o seu corpo é incapaz de cumprir a promessa, a teoria dos atos de fala pressupõe também o insucesso do performativo. Sua teoria implica, nesse sentido, várias *quebras*. A mais significativa delas talvez seja a quebra da divisão inicialmente proposta entre enunciados constativos e performativos. O constativo não é, nos termos de Austin, senão um performativo mascarado: aquele funciona do mesmo modo que este e está sujeito às mesmas infelicidades (Austin, 1971:19). De acordo com Felman, o fato de Austin substituir, em sua análise, o critério de “verdade” pelo critério da “satisfação” significa que o autor mobiliza em sua teoria, para além da questão cognitiva, a dimensão do prazer — que já está implícita na questão do *sucesso* e da *falha* do performativo, que Austin denomina de felicidade/infelicidade. Diz Austin:

Truth and falsity are (...) not names for relations, qualities, (...) but for a dimension of assessment – how the words stand *in respect of satisfactoriness* to the facts (...) to which they refer. (Austin, 1975:149)⁸

Felman argumenta que a performance do performativo se dá justamente nos termos da perda do chão:

I must explain that we are *floundering* here. To feel the *firm ground* of prejudice *slipping* way is exhilarating, but it brings its revenges. (Austin, 1975:61)⁹

8. Verdade e falsidade não são nomes que designem relações, qualidades, (...) mas para uma dimensão de avaliação — como as palavras se comportam em relação à *satisfatoriedade* aos fatos (...) aos quais eles se referem (tradução minha).

9. Devo explicar que estamos patinando aqui. Sentir o chão firme do preconceito escorregando é estimulante, mas traz seus reverses (tradução minha)

We have discussed the performative utterance and its infelicities. That equips us, we may suppose, with two *shining new tools* to crack the crib of reality maybe. It also equips us – it always does – with two *shining new skids* under our metaphysical feet. (Austin, 1970:241)¹⁰

Dito de outro modo, “o performativo é suscetível, sobretudo, ao ato de cair, de perder o chão, ao ato mesmo constituído pela falta de equilíbrio inerente à queda ou ao escorregão” (Felman, 1980:90). Nesse sentido, “se a capacidade para a falha é constitutiva do performativo, isso se dá porque o ato como tal é definido, em Austin, como a capacidade de *errar o alvo* e de *falhar em sua realização*” (Felman, 1980:112). Nos termos de Judith Butler, “a fala [speech] está sempre de algum modo fora do controle” (Butler, 1997:15).

Tomo a promessa, um exemplo de ato de fala muito caro a Austin e a Searle, como epítome do ato de fala, justamente porque ela põe em evidência a capacidade para a falha e para a infelicidade, “doença de que *todo* ato de fala é herdeiro”, conforme Austin (1975). Além disso, Nietzsche (1998) concebe a promessa como o problema central da reflexão sobre o humano. O animal prometedor é, segundo Nietzsche, aquele que incongruamente perde a capacidade de esquecer na medida em que lhe é dada a memória. Nietzsche traz então a promessa, ou seja, o *ato de fala* para centro na teorização do humano. Se pensamos na iterabilidade do ato de fala, tal como podemos recuperar esse conceito em Butler (1997), a promessa põe em relevo o *iter* e o *itera*, a alteridade e o compromisso, já teorizados pelo próprio Austin em suas noções de *uptake* e de compromisso.

Entendo que a questão da pureza, aspecto fundamental para compreender o jogo da construção das identidades de gênero na Brahma Kumaris, se relaciona intimamente com a *promessa*, no caso, a *promessa de um gênero*. A virtude da pureza é, aliás, algo que exerce um papel central nos jogos de linguagem brahmins. A pureza, conforme a filosofia brahmin, é uma virtude inata e uma das bases da identidade espiritual. E o seu alcance diz respeito às ações e aos comportamentos brahmins como um todo (relaciona-

10. Discutimos o enunciado performativo e suas infelicidades. Isso nos oferece, podemos imaginar, duas novas ferramentas notáveis para quebrar a manjedoura da realidade, talvez. Mas também nos oferece – como sempre acontece – dois patins notáveis sob os nossos pés metafísicos (tradução minha).

mentos, sentimentos, (não) sexualidade, etc.). Há várias pistas do princípio da pureza em designações que só perdem sua opacidade se entendidas contra o pano de fundo das reivindicações brahmins. Assim, a redundância do adjetivo ‘sexual’, em *luxúria sexual*, ou a crítica aos *relacionamentos físicos* ou às pessoas *não-vegetarianas* parece indiciar um fenômeno maior, que é a promessa da pureza. E o “cumprimento” dessa promessa deve ser efetuado, principalmente, através do celibato. Na obra *Adi Dev*, o comportamento não-sexual de líderes de diferentes segmentos religiosos é valorizado, assim como o celibato de muitos de seus membros, inclusive os casais:

excerto 16

Hoje, a Universidade Divina conta com mais de 350.000 membros, incluindo milhares de casais, que são todos brahmacharis, vivendo em celibato. Muitos deles são ocidentais. (Chander, 2003:81)

Vejam os outros dois trechos do *Adi Dev* em que a *promessa do gênero* é efetuada em termos da pureza:

excerto 17

Se as mulheres começassem a observar o celibato, eles se preocupavam, como o mundo iria continuar? Eles, naturalmente, não sabiam que há um mundo puro, um período de tempo que dura 2.500 anos, quando os seres humanos estão preenchidos com poder divino, que eles podem se reproduzir de forma não-sexual. Este é o período chamado Satyuga e Tretayuga, as Idades do Ouro e da Prata; e as pessoas que viveram neste período são corretamente chamadas de deuses e deusas (Chander, 2003:74-75).

excerto 18

Pensamentos elevados, fala doce, visão fraternal, intenções puras: estes eram os elementos de uma personalidade cheia de conhecimento, estes eram os resultados do impacto de Baba sobre a alma. Eles haviam absorvido o espírito da pureza, inspirados pela própria vida de Baba, pelo poder contido em cada ação, gesto ou palavra dele. A velha vida de desejos, de luxúria, de egoísmo parecia obscena a eles agora, parecia venenosa e animalésca. Ao beber o néctar do Conhecimento, suas vidas

havam se tornado novas e brilhantes uma vez mais. Uma alegria única permeava todos eles. E não lhes era difícil decidirem reter aquele vibrante sentimento de elevação e felicidade a todo custo. Viver a vida de um yogue em celibato e silêncio interno, lembrar-se de Deus e preencher a mente com Seus atributos; viver uma vida em família e, ainda assim, como uma flor de lótus, no mundo, mas não do mundo; esta era a determinação dourada de todos. *Nós levaremos uma vida pura, eles prometiam* e permaneciam fora da lama da instabilidade mental e da consciência do corpo. (Chander, 2003:59, grifo meu).

A vida pura é, literalmente, prometida no excerto 18. Podemos perceber, pela leitura dos excertos 17 e 18, que a promessa do gênero é entendida em torno da negação do aspecto sexual: “Se as mulheres comessem a observar o celibato, eles se preocupavam, como o mundo iria continuar?”, “Viver a vida de um yogue em celibato e silêncio interno”. Temos aí, mais uma vez, o processo de descorporificação do gênero: ao atribuir ao sexual toda a decadência da Idade do Ferro, em benefício das *intenções puras* (não é a intenção uma das condições da promessa?) e do período em que até a reprodução se dará de modo não-sexual, o que se está fazendo não é nada mais do que extirpar o corpo do gênero.

Defende-se aí a visão de que o corpo, caso não se comprometa com a promessa da pureza, é impedido do contato com o espiritual. Como informa Chander, “a *luxúria sexual* é condenada no Gita — a escritura suprema — como a porta para o inferno” (Chander, 2003:74, ênfase acrescida).

As representações do corpo que evidenciamos nas formulações do discurso brahmin sobre os gêneros revelam, também, que a promessa do gênero envolve a construção de certos corpos, principalmente corpos não-sexuados (o anjo, a alma, o ser de paz). Fica evidente nessas reivindicações identitárias que o sexo não é simplesmente a superfície biológica, prévia e garantida, onde o gênero estavelmente se assenta. Defende Butler (1993) que o sexo é uma norma cultural que governa a materialização, uma norma que qualifica a própria inteligibilidade cultural dos corpos. Para a autora, “assumir” um sexo vincula-se à questão da *identificação*, que se dá, nos termos de sua argumentação, numa matriz (Butler também chama de “imperativo”) heterossexual, que autoriza certas identificações de sexo e não outras. No caso da Brahma Kumaris, a matriz de poder heterossexual pode ser incongruente entendida como aquela que impõe um não-sexo aos seus participantes. O domínio da abjeção, da falha é justamente a identi-

ficação com o corpo e com a luxúria — um domínio que não é autorizado por essa matriz.

A promessa do gênero, como qualquer outra promessa e, num sentido maior, como qualquer ato de fala, não é imune à falha. O domínio do fracasso é constitutivo do performativo. Cabe agora verificar os momentos em que a promessa do gênero, ou, em outras palavras, a reivindicação do gênero, enfrenta a tendência à falha ou mesmo fracassa em alcançar o seu objetivo. O caminho rumo à pureza, nos termos das práticas discursivas da Brahma Kumaris, é freqüentemente submetido à violência e ao desconforto:

excerto 19

Profetas, santos e sábios, (...) aqueles que corporificaram os ideais mais elevados sempre tiveram de sofrer. (...) o visionário raramente é tratado com decência, pois ele ameaça interesses estabelecidos, identidades arraigadas e estruturas de poder. (Chander, 2003:78)

excerto 20

Não coloque nenhuma idéia de sexo diante de nós. Nosso Pai é Puro e Incorpóreo, então estamos nos tornando o mesmo. Por favor reconheça o tempo; a Idade do Ferro está para terminar. Uma Idade do Ouro está sendo criada novamente e você também pode reivindicar seu direito de nascimento e fazer parte dela. Coopere conosco, seja um yogue, vamos fazer nossas vidas puras e lindas como uma flor de lótus. Por favor, eu tenho sede por pureza, eu peço só isso a você: uma vida pura. (...) Quando eles viram que nunca mais teriam liberdade de ação com estas mulheres, alguns tornaram-se totalmente encolerizados. Uma cortina caiu sobre seus intelectos e eles atacaram. Sem misericórdia, eles bateram em suas esposas até que elas sangrassem. (Chander, 2003:73)

excerto 21

O resultado era previsível. A raiva de seus maridos ergueu-se a proporções violentas. Eles gritavam, esbofeteavam suas esposas; batiam nelas com chicotes e as impediam de sair. Eles as mantinham longe de todo contato com Baba e Om Mandali, tentando em vão apagar a influência que o Pai Espiritual tivera sobre elas. (Chander, 2003:71)

excerto 22

Era *embaraçoso* para algumas famílias que sua filha fosse vista vestindo sari branco o tempo todo e evitando os próprios símbolos de status que o pai trabalhara tão arduamente para obter. Ter uma pessoa religiosa em casa *esvaziava* a atmosfera pomposa à qual muitos estavam acostumados. Sua consciência *doeria* ao ver um irmão ou irmã seguindo o mais elevado código de conduta, enquanto eles mesmos estavam enganados em uma vida de decadência. (Chander, 2003:61)

Tais excertos revelam o conflito e a constante falha a que são submetidos os atos de fala que tematizam a promessa do gênero na Brahma Kumaris. Os gêneros performativos, ou melhor, os performativos brahmins de gênero são suscetíveis à falha, ao abuso e à violência. Sua constituição, muitas vezes “vulnerável e imprevisível” (cf. Butler, 1999:164), se dá iteravelmente (ou seja, ecoando os dizeres *iter* e *itera*, de novo e para o outro). O *outro constitutivo* desses performativos é, em alguns casos, o abjeto, “os demônios”, Maya, a idade do ferro, “os maridos sexualmente loucos” (cf. Chander, 2003:91), que carregam em si os valores preteridos pela filosofia brahmin, mas que, por outro lado, são necessários para o estabelecimento de uma negação contra a qual o sujeito irá se constituir. Puro, incorpóreo, supra-humano.

Mas esses sujeitos, muitos dos quais partidários de um “gênero descorporificado”, em tempos de modernidade tardia, têm de conviver com a reflexividade e com as instabilidades desse momento de onde não se pode esperar um centro estável e seguro. A falha dos performativos que tematizam o gênero não se deve apenas à violência relatada por Chander no conjunto de excertos que mostrei logo acima. Essa falha também diz respeito à própria incapacidade que os brahmins enfrentam em manter a promessa da pureza. Retomo, a seguir, a pergunta conflituosa de uma aluna durante um encontro para casais em Serra Negra:

excerto 23

Meu nome é Natasha, eu sou de Campinas, nós somos de Campinas, na Brahma Kumaris eu estou há três anos e ele está há um pouco menos, dois anos, e uma peculiaridade do nosso relacionamento é que nós nos conhecemos lá na escola, foi num curso de culinária com a Waleska, ((risos)) então ontem nós

falamos a ela que ela foi nossa madrinha, é e... assim... *pramim é um pouco difícil lidar dessa questão do relacionamento conjugal estando e sendo aluna da Brahma Kumaris, é uma coisa minha, é uma coisa que não tá muito clara, compreender um pouquinho melhor isso ((a professora fala que elas podem conversar melhor sobre isso depois, reservadamente))*. Lá em Campinas eu sou professora, de educação infantil, também terminei o mestrado então eu tô alçando outras asas, outros objetivos no momento, também venho de outro relacionamento, encontrei o Sam num momento assim muito tranqüila, muito estabilizada (Serra Negra, março/2004:199-208)

Como vimos anteriormente na leitura de Felman do texto austiniano, a capacidade para a falha é constitutiva do performativo. E, nos termos da leitura de Segato do sujeito lacaniano, a falta e a interdição são elementos também constitutivos (do sujeito). Na fala de Natasha, o fato de ser casada (tendo, portanto, desejos sexuais?), “estando e sendo aluna da Brahma Kumaris”, parece estar suscetível à infelicidade que o prazer corporal (o *alter* abjeto) pode acarretar. Trata-se, afinal, do peso da promessa de um gênero (puro) que tem de conviver com sua condição humana, demasiado humana vinculada ao corpo e ao inconsciente, ao ato (ao mesmo tempo) de fala e falho.

8. CONCLUSÕES

O projeto de uma identidade de gênero una e coerente, ou, de acordo com a filosofia brahmin, *pura e descorporificada*, só consegue se manter em termos de uma promessa. Trata-se da *promessa de um gênero*. Trata-se também de uma *promessa de pureza*. Como bem lembra Nietzsche, a promessa é a verdadeira questão do humano. Ela é um ato de fala por excelência e envolve o *iter* e o *itera*, i.e., a repetição e o outro. Dizer que a promessa é um “ato de fala por excelência” significa, na verdade, que ela revela, inelutavelmente, a sua tendência à falha. Não apenas Don Juan sabia que o seu corpo não poderia jamais cumprir a promessa, assim como o casamento brahmin de Natasha depara com a falha, justamente porque o casamento é, também, uma promessa do corpo, uma promessa sexual, enfim.

Identificar como se delineiam e que fatores participam da construção das identidades de gênero brahmins aponta, nos termos da presente refle-

xão, para duas conclusões. Uma delas diz respeito às formulações mesmas sobre atos de fala que resenhei e desenvolvi neste trabalho. No domínio da falha, da queda, da promessa, da alteridade abjeta, podemos perceber que nada há de essencial nas identidades. A existência de qualquer identidade não se situa nas condições de verdade, aprioristicamente definidas e garantidas, mas sim na performatividade da interação entre o corpo falante e o outro, no escândalo mesmo de sua relação com a linguagem, lugar do ato de fala e do ato falho, lugar da promessa e da queda, lugar da identificação e da abjeção.

A outra conclusão diz respeito às interseções entre gênero e política. Sendo o gênero um construto e não um dado natural, é importante perceber que há espaço para mobilidade do sujeito. A construção do gênero se dá na relação do sujeito com a linguagem, envolvendo uma série de fatores inconscientes (como a lei paterna, a fantasia, as matrizes de poder, etc.). Mas essa relação mesma com a linguagem promove modos de identificação que podem fazer o projeto político das identidades hegemônicas falhar. Mais uma vez, retomo o caso de Natasha. A aluna, em sua fala sobre o casamento com Hans, estabelece uma identificação com os termos da filosofia brahmin (estabilidade, alimentação vegetariana, paz), mas também promove um estranhamento (não é fácil entender como se dá o casamento num lugar onde o corpo não é corpo e sim alma, isto é, onde o corpo é celibatário). É nestas frestas da estrutura, muitas vezes não previstas pelo poder, que reside o maior potencial de escolha do sujeito. As bordas vacilantes da legitimidade da fala são, para Judith Butler, o lugar onde o sujeito é capaz de agir no contexto da opressão, das matrizes brancas, falocêntricas e heterocêntricas onde as subjetividades são usualmente pensadas (1997:39-41). Para a autora, a agência pode ser entendida como algo que deriva também de limitações na linguagem – ou, nos termos da presente reflexão, das frestas da estrutura. É justamente nas bordas vacilantes do poder, no território que excede o projeto das identidades dominantes, que o sujeito pode, como Natasha, ressignificar suas práticas e reivindicar possibilidades de agir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alves, B. & J. Pitanguy. *O que é feminismo*. 8.ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- Austin, J. L. *How to do things with words*. 2.ed. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- Austin, J. L. Performative-constative. In: Searle, J. (org.) *The philosophy of language*. London: Oxford University Press, 1971, pp.13-22.
- Brahma Kumaris. *The different roles of men and women*. [online] <http://www.bkwsu.com/bkun/socdev/livingwisdom.html>, 2003.
- Brahma Kumaris. *Wisdom in Action*. Statement of the Brahma Kumaris World Spiritual University to the United Nations' Fourth World Conference on Women, Beijing. [online] Set. 1995 [cited 28.10.2003] <http://www.bkwsu.com/bkun/women/wiapaper.html>
- Butler, J. *Problemas de gênero*. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1990]2003.
- Butler, J. Imitación e insubordinación de género. *Revista de Occidente*, 235:85-109, 2000.
- Butler, J. *Excitable speech*. A politics of the performative. London and New York: Routledge, 1997.
- Butler, J. *Bodies that matter*: On the discursive limits of sex. London and New York: Routledge, 1993.
- Chander, J. *Adi Dev – o primeiro homem*. São Paulo: Brahma Kumaris. Trad. Cícero Prado Sampaio e Débora Pita, 2003.
- Dionísio, A. P. Análise da conversação. In: Mussalín, F e Bentes, A. (Orgs.) *Introdução à lingüística*. Domínios e fronteiras, v.2. São Paulo: Cortez, pp 69-99, 2001.
- Felman, S. *Le scandale du corps parlant*. Don Juan avec Austin ou la seduction en deux langues. Paris: Seuil, 1980.
- Ferreira, D. *Discurso feminino e identidade social*. São Paulo: Annablume, 2002.
- Ferreira, E. Uma reconsideração radical da noção de identidade ou a promessa de uma língua? *Trabalhos em Lingüística Aplicada*, 40:9-16, 2002.
- Giddens, A. *A transformação da intimidade*. Sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: Ed. da Unesp. Trad. Magda Lopes, [1992]1993.
- Hodgkinson, L. *Peace and purity*. The story of the Brahma Kumaris, a spiritual revolution. Deerfield Beach: Health Communications, 2002.
- Howell, J. Gender role experimentation in new religious movements. Clarification of

the brahma kumari case. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37(3):453-461, 1998.

Moita Lopes, L. P. *Identidades fragmentadas*. A construção discursiva de raça, gênero e sexualidade na sala de aula. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

Nietzsche, F. *Genealogia da moral*. Uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras. Trad. Paulo César de Souza, 1998.

O'Donnell, K. *Caminhos para uma consciência mais elevada*. São Paulo: Editora Gente, 1996.

Otoni, P. *Visão performativa da linguagem*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1998.

Palmer, S. Women's "Cocoon Work" in new religious movements. Sexual experimentation and feminine rites of passage. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32(4):343-355, 1993.

Pinto, J. Estilizações de gênero em discurso sobre a linguagem. Tese de doutorado, Campinas, Unicamp, 2002.

Rajagopalan, K. On Searle (on Austin) on language. *Language and Communication*, 20:347-391, 2000.

Rajagopalan, K. A insustentável seriedade da leveza: uma análise desconstrutivista do humor de J. L. Austin. *D.E.L.T.A.*, (8)2: 291-301, 1992.

Rajagopalan, K. Dos dizeres diversos em torno do fazer. *D.E.L.T.A.*, (6)2: 223-254, 1990.

Rajagopalan, K. Atos ilocucionários como jogos da linguagem. *Estudos Lingüísticos*, 18, pp. 523-529, 1989.

Segato, R. Os percursos do gênero na antropologia e para além dela. *Sociedade e Estado*:12(2):235-262, 1997.

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Lingüística da Universidade Estadual de Campinas, orientando do professor Kanavillil Rajagopalan. dnsfortal@yahoo.com.br