



COLEÇÃO **FORMAÇÃO CONTÍNUA**

**MULTICULTURALIDADE
E DIREITO**

**CENTRO
DE ESTUDOS
JUDICIÁRIOS**

JANEIRO 2022

DIRETOR DO CEJ

JOÃO MANUEL DA SILVA MIGUEL, JUIZ CONSELHEIRO

DIRETORES ADJUNTOS

LUÍS MANUEL CUNHA SILVA PEREIRA, PROCURADOR-GERAL
ADJUNTO

JOSÉ EDUARDO SAPATEIRO, JUIZ DESEMBARGADOR

COORDENADORA DO DEPARTAMENTO DA FORMAÇÃO

CARLA CÂMARA, JUÍZA DESEMBARGADORA

**COORDENADORA DO DEPARTAMENTO DE RELAÇÕES
INTERNACIONAIS**

HELENA LEITÃO, PROCURADORA DA REPÚBLICA

FOTOGRAFIA

JOSÉ GARRIDO - CEJ

GRAFISMO

ANA CAÇAPO - CEJ

A ação de formação "Multiculturalidade e Tribunais" levada a cabo pelo CEJ, no âmbito da sua missão de Formação Contínua de Magistrados, pretendeu promover um olhar autocrítico quanto ao modo como os Tribunais vêm operando o necessário equilíbrio, ponderação e harmonização entre as tarefas, por vezes conflitantes, da promoção da igualdade dos cidadãos perante a lei e do respeito pelas respetivas diferenças culturais, apetrechando e munindo os operadores judiciais com saberes e reflexões que extrapolam os da mera Ciência Jurídica, apelando a outras ciências sociais e humanas.

Nas diversas intervenções realizadas, vimos abordados temas tão diversos como os do "pluralismo jurídico" ou o das "ordens legais minoritárias" e o seu confronto ou articulação com o Estado de Direito Democrático; a importância da linguagem e do seu uso, designadamente pelos Tribunais, na conformação do real e, nomeadamente, na concretização do necessário respeito pela diferença à luz do princípio basilar da igualdade dos cidadãos perante a lei, abordando a temática da denominada "*linguagem inclusiva*"; a apresentação do projeto "*Inclusive Court*", a partir do qual nos é dada a conhecer de forma sistematizada a atuação dos tribunais em processos que envolvem minorias étnicas, religiosas ou linguísticas (a chamada '*jurisprudência multicultural*'), designadamente, o uso que os tribunais fazem de conceitos como sejam os de *raça*, *cultura*, *etnia* e *religião*, a interpretação que fazem do princípio da igualdade e o modo como conciliam este princípio com o respeito pela diferença cultural e a disponibilidade que manifestam (ou não) para a apresentação de argumentos (e prova) culturais em juízo e o peso dado a tais argumentos na fundamentação das decisões.

O presente e-book divulga agora a referida ação de formação, partilhando com um maior número de possíveis interessados nos temas em debate as intervenções realizadas e subordinadas ao tema geral da "Multiculturalidade e Tribunais", tema que, dada a sua atualidade, esperamos poder continuar a ver abordado, sob diferentes perspetivas, em ações vindouras.

(SF)

C E N T R O
DE ESTUDOS
JUDICIÁRIOS

Ficha Técnica

Nome:

Multiculturalidade e Direito

Coleção:

Formação Contínua

Plano de Formação 2020/2021:

Multiculturalidade e Direito – 12 de abril de 2021 ([programa](#))

Organização:

Edgar Taborda Lopes – Juiz Desembargador*

Susana Figueiredo – Procuradora da República, Docente do Centro de Estudos Judiciários

Intervenientes:

Sara Araújo – Professora Auxiliar convidada da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra

Catarina Martins – Professora Associada no Departamento de Línguas, Literatura e Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Investigadora Permanente do CES-UC

Patrícia Jerónimo – Professora Associada na Escola de Direito

Manuela Ivone Cunha – Professora Associada com Agregação no Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho

Revisão final:

Carla Câmara – Juíza Desembargadora, Coordenadora do Departamento da Formação do CEJ

Notas:

Para a visualização correta dos e-books recomenda-se o seu descarregamento e a utilização do programa Adobe Acrobat Reader.

Foi respeitada a opção dos autores na utilização ou não do novo Acordo Ortográfico.

Os conteúdos e textos constantes desta obra, bem como as opiniões pessoais aqui expressas, são da exclusiva responsabilidade dos/as seus/suas Autores/as não vinculando nem necessariamente correspondendo à posição do Centro de Estudos Judiciários relativamente às temáticas abordadas.

A reprodução total ou parcial dos seus conteúdos e textos está autorizada sempre que seja devidamente citada a respetiva origem.

* Coordenador do Departamento da Formação do CEJ até 31/07/2021.

Forma de citação de um livro eletrónico (NP405-4):

AUTOR(ES) – **Título** [Em linha]. a ed. Edição. Local de edição: Editor, ano de edição.
[Consult. Data de consulta]. Disponível na internet: <URL:>. ISBN.

Exemplo:

Direito Bancário [Em linha]. Lisboa: Centro de Estudos Judiciários, 2015.

[Consult. 12 mar. 2015].

Disponível na

internet: <URL: http://www.cej.mj.pt/cej/recursos/ebooks/civil/Direito_Bancario.pdf.

ISBN 978-972-9122-98-9.

Registo das revisões efetuadas ao e-book

Identificação da versão	Data de atualização
04/01/2022	02/02/2022

MULTICULTURALIDADE E DIREITO

Índice

1. A (in)justiça Social epistémica. Pode o Direito Incluir sem homogeneizar?	9
Sara Araújo	
2. O poder de (se) nomear e o direito de existir	17
Catarina Martins	
As disputas na / pela linguagem	25
O Ocidente e as Mulheres dos Outros	26
Quando falamos do/a Outro/a, é de nós que realmente falamos	33
Regressando à linguagem, às representações e ao papel do direito	33
Referências	35
3. A jurisprudência multicultural dos tribunais portugueses	39
Patrícia Jerónimo e Manuela Ivone Cunha	
1. Introdução: do que falamos quando falamos em jurisprudência multicultural?	41
2. Os termos da questão: prós e contras da admissibilidade de informação cultural em tribunal	43
3. O quadro normativo de referência	50
4. O projeto InclusiveCourts e os seus primeiros resultados	62
4.1. Desenho do projeto	62
4.2. Primeiros resultados	65
5. Considerações finais	72

C E N T R O
DE ESTUDOS
JUDICIÁRIOS

MULTICULTURALIDADE E DIREITO

**2. O PODER DE (SE) NOMEAR E
O DIREITO DE EXISTIR**

C E N T R O
DE ESTUDOS
JUDICIÁRIOS

CATARINA MARTINS

C E N T R O
DE ESTUDOS
JUDICIÁRIOS

2. O PODER DE (SE) NOMEAR E O DIREITO DE EXISTIR*

Catarina Martins**

As disputas na / pela linguagem
 O Ocidente e as Mulheres dos Outros
 Quando falamos do/a Outro/a, é de nós que realmente falamos
 Regressando à linguagem, às representações e ao papel do direito
 Referências
 Vídeos da intervenção e do debate

Porque é o nosso olhar que aprisiona muitas vezes os outros nas suas pertenças mais estreitas e é também o nosso olhar que tem o poder de os libertar.
 Amin Maalouf¹

Início esta reflexão com o belíssimo e sensível apelo do escritor, pensador e ensaísta franco-libanês, Amin Maalouf, no livro “As Identidades Assassinas”, publicado originalmente em 1998, que nos convoca para a responsabilidade do nosso olhar sobre o(s) Outro(s).

Na palavra “olhar” está incluída toda a perceção da identidade e da diferença através das culturas, ou seja, o conjunto de representações que se constituem através de linguagens e sistemas de comunicações diversos, patente nos modos de ver e de estar no mundo que configuram o que geralmente se designa por comunidade e/ou cultura.

A obra de Maalouf constitui-se como um pungente manifesto de humanidade e solidariedade, cuja intenção é pensar a violência exercida em nome de uma qualquer noção de “identidade”, ou seja, fundamentada num ódio relativamente a alguém com base numa perceção da diferença, seja porque esta é vista como ameaça, seja porque o diferente, entendido como desviante de uma norma civilizacional tida por superior, está exposto a uma violência socialmente legitimada, mesmo que ferindo o que se instituiu como direitos humanos.

Este conceito de violência compreende, como se vê, não apenas a mais profunda agressão física e até a aniquilação e a guerra, como também a exclusão, a marginalização, todas as formas de desigualdade e, igualmente, a violência simbólica.

Esta é aquela que, na realidade, sustenta as formas mais visíveis de violência, porque constitui o tecido discursivo e cultural que as legitima. Trata-se, obviamente, de uma questão de linguagem, a qual assenta, justamente, no mecanismo do símbolo ou, na terminologia semiótica, do signo – a significação.

Não é por acaso que, imediatamente antes de formular o poético apelo citado em epígrafe, e no âmbito de uma análise filosófica sobre o conceito de identidade, Maalouf dedica algumas palavras aos usos de linguagem a que facilmente nos habituamos.

O que escreve o intelectual libanês, neste ensaio, deveria fazer parte do mais elementar bom-senso e da autoconsciência de qualquer indivíduo comprometido com o respeito pela humanidade fundamental de todas as pessoas:

* Apresentação decorrente da ação de formação contínua do CEJ “[Multiculturalidade e Direito](#)”, realizada a 12 de abril de 2021.

** Professora Associada no Departamento de Línguas, Literatura e Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Investigadora Permanente do CES-UC.

¹ Maalouf, 2009:31.

Tudo o que acabei de dizer, poucas pessoas se atreveriam a contestar explicitamente. Mas comportamo-nos como se não fosse o caso. Por facilidade, englobamos as pessoas mais diversas no mesmo vocábulo; por facilidade também, atribuímos-lhes crimes, actos colectivos, opiniões colectivas - «os sérvios massacraram...», «os ingleses destruíram...», «os judeus confiscaram...», «os negros incendiaram...», «os árabes recusaram...». Emitimos friamente juízos sobre esta ou aquela população que consideramos «trabalhadora», «hábil» ou «preguiçosa», «susceptível», «manhosa», «orgulhosa» ou obstinada», juízos que terminam muitas vezes em sangue.

Sei que não é realista esperar de todos os nossos contemporâneos que modifiquem de um dia para o outro os seus hábitos de expressão. Mas parece-me importante que cada um de nós tome consciência do facto de que as nossas palavras não são inocentes e de que as mesmas contribuem para perpetuar preconceitos que demonstraram ser, ao longo da História, perversos e assassinos.” (Maalouf, 2009: 31)

Maalouf explica, relativamente à identidade individual e coletiva, o que a teoria das identidades nas ciências sociais tem vindo a sustentar e a desenvolver, de forma progressiva e insistente, pelo menos desde o início do séc. XX: que a identidade não nasce com o indivíduo, nem é uma condição biológica, uma essência, antes uma “construção social”.

Não se trata de negar o ADN específico de cada indivíduo nem a singularidade do seu percurso de vida, mas de perceber que estes só adquirem sentido nos quadros semânticos da sociedade em que se desenvolvem, ou seja, na cultura ou nas culturas que o rodeiam.

As culturas, ao contrário do que comumente se pensa, não constituem edifícios fixos e rígidos ancorados em “valores” e “tradições”, às quais se associam qualificativos locais, nacionais, religiosos, ou até transnacionais e civilizacionais (como Ocidente ou Oriente).

Também elas são construções extremamente móveis, em evolução, e mais permeáveis, fluidas e instáveis do que os habituais discursos de “pureza”, “autenticidade” e origem deixam perceber.

O mundo sempre registou enormes fluxos de circulações e trocas culturais, que se acentuaram no final do séc. XX, com a chamada globalização, mas refletem uma condição humana marcada pela mestiçagem e pela hibridizade desde os primórdios.

Assim, os conceitos de “povo”, “raça” e a própria pertença a um “género” ou “identidade sexual” são abstrações, categorias do pensamento moderno ocidental, que organizam os indivíduos segundo um modelo de identidades e diferenças, posicionando-os hierarquicamente e instituindo os códigos ou normativos que conferem significados aos seus corpos.

Tal significa que alguém que nasça com uma vagina ou um pénis, uma cor de pele determinada ou um fenótipo específico será percebido segundo esses códigos e ocupará o lugar social pré-determinado pelo mesmo normativo, a qual, mesmo que evolua, possui sempre estabilidade e resistência à transformação.

Este facto evidencia a dimensão social, política e histórica dos significantes identitários, dos significados e dos códigos que os relacionam, porque a carga semântica das categorias identitárias, e a relevância ou até o surgimento das mesmas, varia de sociedade para sociedade e resulta de disputas de poder, histórica e contextualmente específicas, entre grupos sociais.

Como explica Maalouf, num registo mais ensaístico do que pesadamente teórico, todas as identidades são plurais e múltiplas, são “compósitas”, o que significa que somos muitas coisas,

que evoluímos, e que aquilo que somos e fazemos, ou as nossas “pertencas”, adquirem significados diferentes em contextos culturais diversos:

A identidade não é algo que nos seja entregue na sua forma inteira e definitiva; ela constrói-se e transforma-se ao longo da nossa existência. Muitos livros já o afirmaram e explicaram copiosamente, mas não é inútil sublinhá-lo uma vez mais: os elementos da nossa identidade que já estão em nós ao nascermos não são muito numerosos – algumas características físicas, o sexo, a cor... E mesmo aí, além do mais, nem tudo é inato. Ainda que não seja evidentemente o meio social que determina o sexo, é este, apesar de tudo, que determina o sentido dessa pertença: nascer rapariga em Cabul ou em Oslo não tem o mesmo significado, a jovem não vive a sua feminilidade (ou qualquer outro elemento da sua identidade) da mesma maneira...

Tratando-se da cor, poder-se-ia formular um comentário similar. Nascer negro em Nova Iorque, em Lagos, em Pretória ou em Luanda, não tem a mesma significação, poder-se-ia quase dizer que não se trata da mesma cor, do ponto de vista identitário. Para uma criança que vê a luz na Nigéria, o elemento mais determinante para a sua identidade não é o ser negro, mas o ser ioruba, por exemplo, em vez de haussa. Na África do Sul, ser negro ou branco continua a ser um elemento significativo da identidade; mas a pertença étnica – zulu, xhosa – é, pelo menos, igualmente importante. Nos Estados Unidos, descender de um antepassado ioruba em vez de um haussa é perfeitamente indiferente; é sobretudo entre os brancos – italianos, ingleses, irlandeses ou outros – que a origem étnica é determinante para a identidade. Por contraste, uma pessoa que tivesse, entre os seus antepassados, brancos e negros, seria apelidada de «negra» nos Estados Unidos, enquanto na África do Sul seria considerada «mestiça». (Maalouf, 2009: 33-4)

De resto, esta noção é facilmente compreensível, inclusivamente, num mesmo contexto nacional, bastando, como um dos exemplos mais simples, pensar a evolução semântica da identidade “mulher” ao longo do séc. XX em Portugal (e, por correlação, a identidade “homem”), encarando os atributos, funções sociais e lugares políticos das mulheres como as componentes do significado desta definição identitária (de dona-de-casa e mãe e pertença do marido às múltiplas possibilidades que hoje se abriram, com ainda muitos restos de uma definição tradicional vinculada ao espaço doméstico, que leva, por exemplo, a que o trabalho feminino tenha menor valor).

O que evoluiu foi, naturalmente, não a biologia, mas o contexto político-social, estabelecendo transformações culturais, o que revela que nenhum destes conceitos é fixo, puro, inerente, podendo, pois – e felizmente – ser transformado para que haja maior justiça social.

A questão da identidade individual e coletiva funciona de um modo semelhante à do próprio conceito de “cultura”.

De facto, a “cultura” pode ser considerada o quadro semântico que enquadra as “pertencas” identitárias de alguém, negociadas e renegociadas constantemente entre o sentir individual e o quadro de possibilidades que o contexto social e o momento histórico oferecem.

Ou seja, as culturas evoluem nesta negociação, na medida em que um indivíduo se identifica em maior ou menor grau com o que vai sendo fixado, historicamente, como o conjunto de significados da identidade cultural, apropriando-se assim, do que é coletiva e publicamente entendido como os valores ou as tradições dessa cultura, e reproduzindo-os nos seus comportamentos.

Ao mesmo tempo, inversamente, o que é entendido pela “nossa” cultura ou a “cultura dos outros” evolui correlativamente, dependendo do peso coletivo destas negociações, as quais acontecem também no contacto e no encontro – pacífico ou violento – entre comunidades, ou seja, no âmbito de relações de poder complexas e de dimensão variável.

Os estudos culturais contemporâneos definem, pois, a cultura como um “conjunto de significados partilhados” (Hall, 1997), ou seja, entendem que a cultura funciona como um conjunto de linguagens, ou de representações, as quais evidenciam, justamente, as relações de poder dentro da sociedade.

Próximo desta noção, o filósofo francês Michel Foucault usa a noção de “discurso” ou “formação discursiva”, a qual diz respeito a um conjunto de usos da linguagem, narrativas, comportamentos, que permitem representar (falar de, descrever, contar, tornar presente) determinado tema, e que o fazem reproduzindo ou querendo romper com determinadas relações de poder.

Assim, um discurso “machista” incluirá um reportório de representações dos corpos e da sua sexualidade que sustentará, a partir de diversos signos de diferentes linguagens e de performatividades várias, a superioridade do corpo masculino; ao passo que um discurso “feminista” tenderá a ressignificar esses signos, no sentido de construir uma igualdade entre as possibilidades de existência das pessoas, seja qual for a sua identidade sexual, inventando, igualmente, novas possibilidades de representar e narrar essas existências, quer nos microcomportamentos do quotidiano, quer em coletivos ou movimentos sociais que se movem nesse sentido, quer, mais tarde, na linguagem e nas ações das instituições com maior poder institucionalizado, como a ciência (a medicina, por exemplo), a religião, e o direito.

Desta forma, conforme explica Foucault em “A Arqueologia do Saber” (1.ª edição, 1969), as formações discursivas deslocam-se e evoluem como placas tectónicas, em cujas falhas, entendidas positivamente, podem emergir novas realidades, as quais adquirem o poder de se nomear, e cuja existência passa, então, a ser reconhecida, o que significa o acesso a direitos de cidadania ou a direitos humanos para muitas pessoas.

Esta transformação social implica a reconfiguração de toda uma constelação de representações, ancoradas em linguagens diversas, mas muito fortemente na linguagem verbal, a qual, igualmente, não é um reportório fechado num dicionário, mas um fenómeno social que evolui segundo as relações e as disputas de poder que ali se desenrolam.

Gramáticos “puristas” da linguagem, mais do que reconhecerem este facto do senso-comum, são vigilantes de um status quo extremamente precário, uma vez que o uso e a apropriação da linguagem verbal e das suas estruturas pelas pessoas falantes inevitavelmente ultrapassarão a chamada “norma”, como aconteceu e acontece desde sempre.

De resto, como explica a teórica feminista Judith Butler, fundadora da teoria “queer”, no seu livro “Bodies that Matter” (1993), a necessidade de repetição e de citação insistente da norma, no que diz respeito ao binarismo das identidades de género, e ao sexismo, revela a precariedade do seu cariz construído, uma vez que a preservação da norma reguladora depende, exclusivamente, da sua constante reiteração na linguagem e nos comportamentos.

É a performativização da norma nas relações sociais que a materializa, pois esta não está na biologia dos corpos nem no que se poderia apelidar de “natureza”. Transformar representações, linguagens e comportamentos é, pois, abrir a fratura na qual se insere uma

mais ampla noção de justiça social e de direitos, ou seja, a possibilidade para um maior número de pessoas viver livre, em plenitude e em condições de igualdade com as demais.²

Assim, ao contrário do que se pretende expressar com a metáfora do “organismo vivo”, habitualmente aplicada à linguagem verbal, como se esta evoluísse segundo lógicas próprias, dissociadas da realidade social, a linguagem é um fenómeno político, que reproduz as relações de poder numa sociedade e num momento histórico e, conforme explica Bakhtin, é permeada pela ideologia e é um instrumento de poder.

Sendo também, como afirma ainda Bakhtin, o lugar onde os sujeitos e as suas experiências se constituem, a disputa pela linguagem ocupa um lugar significativo nas lutas emancipatórias pela inclusão e igualdade.

Uma vez que a linguagem funciona através da criação de identidade e diferença, percebemos que a fixação de normas se refere a inclusões e exclusões, nomeadamente através de possibilidades ou impossibilidades de nomear existências dentro de uma comunidade, bem como a todo o reportório de representações que caracteriza como positivo ou negativo, superior ou inferior, determinado fenómeno associado a uma determinada categoria de pessoas.

Assim, ao falar de “nomear”, ou seja, de usar a língua, estamos a falar de poder e a lógicas que são anteriores ao Direito, contudo nas quais o Direito, enquanto instituição de poder, intervém, ou no sentido da reprodução ou da transformação, em sentidos que podem ser opressores ou emancipadores: pode promover ou desfazer a violência material e simbólica, constituir injustiça ou fazer justiça.

A reflexão sobre as linguagens nos vários corpos do sistema judicial e de administração do Estado é, por conseguinte, de extrema importância, e deve ser ponderada cuidadosamente em toda a dimensão das representações dos sujeitos em causa em cada situação particular.

Alguns exemplos correntes mostram a forma como, em Portugal, práticas correntes de linguagem sustentam uma ordem social, motivando, por exemplo, a forte resistência que surge quando determinadas transformações nas formas de nomeação estão em causa.

Assim, se é absolutamente pacífica a entrada na língua de todo o tipo de neologismos – o que acontece de forma constante, nomeadamente pela via dos estrangeirismos relativos a novas realidades tecnológicas –, a alteração da linguagem no sentido da inclusão de diversas identidades de género debate-se com enorme resistência, dirimindo-se a autoridade da gramática para sustentar a falsa dimensão inclusiva, há imenso tempo denunciada pela

² Um exemplo possível pode ser, justamente, a representação da homossexualidade e da sua evolução na sociedade ocidental, a qual, como qualquer outra, foi assinalável num sentido progressista, apesar de muitíssimo lenta, conduzindo a reconhecimento de direitos, mas pode regredir no sentido inverso. Assim, formações discursivas com elevado poder institucional e social, como a religião, que considera a homossexualidade “contra-natura” e a coloca no domínio do “pecado”, a medicina, que incluía, até há bem pouco tempo, a homossexualidade como patologia e enunciava formas de tratamento, e o Direito, para o qual configurava crime, conjugavam-se para, com também explica Foucault, “disciplinar estes corpos”, que não possuíam possibilidade de se nomear, a não ser dentro de um quadro que, à partida, suscitava a aniquilação da sua existência. Com o evoluir das lutas sociais, ou seja, das relações de poder, nas fraturas destas formações discursivas, as pessoas homossexuais disputaram e venceram o poder de se nomear, as formações discursivas alteraram-se, passando a haver não somente reconhecimento da existência como a garantia de um espectro de direitos. Desta forma se vê como as sociedades e as culturas evoluem e que esta evolução se faz e se vê de forma decisiva nas linguagens, na dimensão alargada da representação de diferentes identidades.

linguística, do chamado “masculino neutro” ou “masculino universal”, que obriga a tratar no masculino qualquer coletivo, mesmo que com um número superior de mulheres.

A oposição ao “masculino neutro” que, como qualquer outra norma do código da gramática, resulta de uma convenção social, deve-se ao facto de constituir uma disputa contra uma ordem de poder patriarcal e machista, a qual está ainda na base da sociedade portuguesa, mesmo que outros países europeus tenham adotado formas de inclusão do feminino há quatro décadas.

De resto, a exclusão das mulheres do conceito de “humano” na primeira proclamação da “Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen” (1789) é denunciada, quase de imediato, com a proclamação da Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne” (1791), por Olympe de Gouges (1748-1793), que paga a sua ousadia com a guilhotina.

Por isso, também a ONU alterou essa designação para Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Ora, muito recentemente, em 2008, Portugal substituiu o chamado Bilhete de Identidade por um Cartão de Cidadão, num movimento de resistência patriarcal que fez o país recuar ao século XVIII.

Ao colocar a ideia de cidadania no masculino, a exclusão é evidente, no domínio simbólico, uma vez que faz do masculino a norma da cidadania plena, em relação à qual todas as outras identidades são menores.

Daqui decorre, igualmente, toda uma série de outros normativos, como o apelido do pai como designador da linhagem e, até, surpreendentemente no séc. XXI, um catálogo de nomes aceitáveis para as crianças segundo o sexo, o qual, por sua vez, é também revelador de uma preocupação nacionalista anquilosada com a pureza da “raça” portuguesa.

Não por acaso, também, há um predomínio, em Portugal, para as mulheres, do nome “Maria”, o qual remete para um ideal cristão de feminilidade, com uma determinada conceção de moral adequada às mulheres, enquadrável no mesmo paradigma patriarcal, católico, branco, burguês e nacionalista.

Este, por sua vez, ordena as conjugalidades, a sexualidade, a configuração das famílias, com determinação do que deve ser a paternidade e a maternidade e tudo o que circula em torno destes conceitos.

Trata-se, como se constata, de toda a estrutura de uma ordem social e de poder a que se atribui a designação de “cultura”, e fixada no reportório linguístico do Direito, em associação com outras formações discursivas.

Desta forma, se torna clara a razão pela qual a linguagem não é nem inocente, nem inofensiva, no sentido de definir claramente um regime de inclusões e exclusões relativas a pessoas e a formas socialmente aceitáveis de vida, o que tem repercussões na justiça e na administração, desde as práticas mais simples do quotidiano às decisões mais complexas.

As disputas na / pela linguagem

Nesta linha de pensamento, torna-se evidente que as disputas pela linguagem são uma dimensão fundamental dos movimentos progressistas e emancipadores e da ampliação da justiça.

A análise crítica da linguagem e do discurso torna-se a primeira ferramenta para haver deslocamentos no conhecimento sedimentado em qualquer área do saber ou de intervenção, para criar espaço para um olhar que veja pelas fendas e desvende o que tinha sido apagado, invisibilizado por ordens de poder, por discursos, na aceção foucaultiana, ou seja, reportórios de representações dominantes.

Aí começamos a vislumbrar fenómenos novos e a nomeá-los (ou a nomear-nos).

Estes passam a existir.

O passo seguinte ao reconhecimento da existência, quando se trata de pessoas, é o acesso a direitos.

Este passa não só pelo nome, mas por todas as representações, narrativas, codificações associadas a esse mesmo nome ou designação.

Em tudo isto, como afirma Gayatri Spivak, filósofa indiana, no já clássico ensaio “Can the subaltern speak?” (1988)³, é indispensável uma ampla capacidade de escuta, de abertura às linguagens que usam as pessoas oprimidas, as quais sabem e podem falar sobre os seus problemas e sobre as respetivas soluções, como sujeitos plenos.

O problema é que os modos de representação usados por elas ficam silenciados, apagados, sob a hegemonia dos discursos dos poderosos e sob o modo como estes configuram o mundo, a sociedade, os valores, as identidades e os respetivos lugares numa hierarquia, em seu favor. Spivak usa como exemplo de “subalterna” a mulher indiana e a tradição do “sati”, ou seja, a imolação das viúvas na pira fúnebre dos falecidos maridos, em conjunto com toda uma série de objetos.

Na análise fortemente gramatológica de Spivak, de assumida filiação em Derrida, tanto o poder colonial britânico como o poder patriarcal das elites masculinas indianas, particularmente as elites religiosas hindus, submergiram a capacidade de fala destas mulheres numa codificação que as anulava, objetificando-as.

No quadro tradicional da religião hinduísta, o seu sacrifício fazia delas a fixação do conceito de “boa esposa”, sustentando, assim, um código de valores de submissão da “mulher”, no qual, obviamente, as mulheres reais não são sequer reconhecidas com sujeitos e a sua vida individual não representava nada perante a abstração da virtude na relação conjugal, um quadro que, afinal, surge como comum às grandes religiões na representação da Mulher, na linha do modelo mariano no Cristianismo.

No quadro do poder colonial britânico, a ideia que Spivak condensa na fórmula “to rescue brown women from brown men” (salvar mulheres castanhas dos homens castanhos), hoje correntemente designada de “white saviour complex” (o complexo do salvador branco), o que estava em causa era uma insistência nos costumes tidos como “bárbaros” de uma cultura colonizada, não-branca, que oferecia resistência ao colonizador.

Ou seja, não se tratava de uma preocupação relativamente às mulheres e aos seus direitos, mas de uma tentativa de consolidar simbolicamente uma hierarquia civilizacional sobre o

³ Publicado em português com o título “Pode a subalterna tomar a palavra?”, em tradução de António Sousa Ribeiro (Spivak, 2021).

Oriente, um esforço político de manter e legitimar a ordem colonial, ao mesmo tempo que, na Grã-Bretanha, os movimentos feministas também eram severamente reprimidos.

Tratava-se de uma disputa entre patriarcados (no caso, o britânico e o indiano), na qual as mulheres nunca eram escutadas, como geralmente não são, nestes e noutros contextos geográficos e históricos, do Oriente e do Ocidente, até aos nossos dias, em que há sempre vozes masculinas que se sobrepõem (o chamado “mansplaining”), ou percepções apriorísticas, preconceitos, que tornam impossível a compreensão das suas vozes, razões, atos e subjetividades.

Ou seja, a emancipação feminina é codificada pelo patriarcado e, por incrível que pareça, ocupa lugar central na invenção de ideias de superioridade ou inferioridade civilizacional, consoante um dos patriarcados é mais ou menos “permissivo” com as suas mulheres (negando as lutas destas).

Em ambos os casos, estamos perante machismos e sexismos manipuladores de discursos que materializam uma irreduzível diferença cultural, os quais não resistem a uma análise empírica fundamentada e são inevitavelmente denunciados como ilegítimos quando as mulheres são escutadas – as mulheres de um lado e outro da fronteira colonial ou neocolonial entre o Ocidente e o resto do mundo, mesmo que os “conflitos” se desenrolem no Ocidente com pessoas consideradas “Outras” que ali nasceram e cresceram.

O Ocidente e as Mulheres dos Outros⁴

“Eles não podem representar-se; têm de ser representados”
(Mohanty, 1988, tradução minha).

“Quando não sentimos que temos de ouvir as vozes das pessoas,
cuja causa defendemos, é uma indicação razoável de que a questão tem menos a ver com elas do que
connosco.”
(Hussain, 2013, tradução minha)

Atentemos nas duas citações em epígrafe.

A primeira é uma citação de Karl Marx, que serve de mote às reflexões da teórica feminista indiana Chandra Mohanty no seu artigo de 1988, intitulado “Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses” (“Sob olhos ocidentais: teoria feminista e discursos coloniais”), o qual desmonta o modo como as mulheres não-ocidentais são representadas tanto no discurso humanista como no discurso feminista ocidentais.

O segundo foi retirado de um site noticioso sediado nos EUA, Salon.com, no qual um analista político, Murtaza Hussain (2013), debatia a apropriação da luta da prémio Nobel da Paz Malala Yousafzai contra os Taliban por parte de discursos islamofóbicos.

O analista verificava, com razão, que a pretensa bondade com que estes discursos de ódio ao Islão acolham Malala ignorava intencionalmente as afirmações da ativista paquistanesa relativamente à sua própria identidade religiosa e cultural, convertendo-a num ícone dos chamados valores ocidentais.

⁴ Esta secção do meu texto retoma um artigo publicado em versão inglesa (Martins, 2017), bem como uma pequena parte de um outro, com especial enfoque na questão dos direitos humanos, publicado em português (Martins, 2019).

Esta apropriação, conforme verifica Hussain, contradiz a assertividade das afirmações de Malala Yousafzai, a qual sempre insistiu, desde os 14 anos de idade, que o seu combate pela educação das raparigas assenta firmemente na cultura islâmica e Pashtun:

Os Taliban pensam que não somos muçulmanos, mas somos. Acreditamos em Deus mais do que eles, e temos fé n'Ele para que nos proteja... Eu continuo a seguir a minha própria cultura, a cultura Pashtun... O Islão diz não somente que todas as crianças têm direito à educação, mas que esse direito é dever e responsabilidade do Islão. (Yousafzai, apud Hussain, 2013, trad. minha)

Parece-me evidente que temos de apoiar Malala. Porém, como assinala Hussain, também temos de nos interrogar se o nosso modo de o fazer faz jus aos objetivos da causa dela.

O facto de as palavras de Malala serem apagadas, tornando-se bem mais audível o discurso que sublinha como a jovem mulher foi salva pelo Ocidente e como a história dela é um exemplo do que uma cultura bárbara (a islâmica) é capaz, pode bem ser prejudicial, não somente a ela, como às suas companheiras de luta.

Este discurso é arrogante, porque ignora o conhecimento melhor que só Malala possui, relativamente ao contexto em que nasceu e viveu, mas também a violenta, porque a coloca numa posição insustentável no quadro de uma representação da sua cultura da qual ela, obviamente, não partilha.

Assim, quando reproduzimos de forma acrítica expressões das perceções generalizadas do Islão baseadas no estereótipo dos Taliban, estamos a colocar Malala contra si mesma.

Um exemplo desta prática tão comum e tão perniciosa é o seguinte:

Dadas as crenças necessárias... uma cultura inteira apoiará esse mal. Malala é a melhor coisa que surgiu do mundo muçulmano em mil anos. É uma menina extraordinariamente corajosa e eloquente que está a fazer o que milhões de mulheres e homens muçulmanos têm demasiado medo de fazer – enfrentar a misoginia do Islão tradicional. (citado por Hussain, 2013, trad. minha)

Hussain (2013) esclarece:

Embora Malala afirme ser uma muçulmana devota que age segundo os preceitos do Islão, isto torna-se num mero detalhe inconveniente que pode ser ignorado sem perturbação. Trata-se simplesmente de mais uma expressão da ignorância e do medo nus das hordas muçulmanas de pele escura do outro lado da Terra... (trad. minha)

Os debates sobre o chamado “véu islâmico” ou todos os outros tipos de vestuário usado supostamente por mulheres muçulmanas desde o 11 de setembro são uma das expressões mais evidentes deste processo de produção de um Outro (“Othering”), o qual tem quase sempre as mulheres como foco.

Um exemplo é a “burqa” (que a maior parte das pessoas não sabe nem identificar e confunde com qualquer tipo de cobertura extensa do corpo), mas que se tornou o ícone mais poderoso da opressão das mulheres no discurso público popular, na política e nas decisões legislativas e jurídicas do Ocidente, desde que os EUA e os seus aliados, nomeadamente certos países da EU, adotaram a política e a retórica da “Guerra ao Terrorismo”.

Dentro deste quadro de representações, as “women of cover” (mulheres cobertas), um jogo de palavras com “women of colour” (mulheres de cor), usado pelo Presidente Bush dos EUA nos seus discursos (Abu-Lughod, 2002), têm uma representação correspondente do masculino: o terrorista de pele escura, barba e turbante, cujo modelo é Bin Laden ou os Taliban.

Estes ícones complementam-se e o facto de formarem um binómio de género não é acidental. De facto, é na identidade sexual respetiva que assentam os papéis distintos na alteridade irreduzível e estereotipada que é construída em relação ao Ocidente: neste quadro, o homem deve ser objeto do nosso ódio, uma vez que personifica a barbárie e a selvajaria de uma cultura que é representada como a-histórica e fixa por definição e que, por conseguinte, constitui uma ameaça “ao mundo tal como o conhecemos” (um slogan também repetido neste discurso corrente, como se o Ocidente constituísse a medida justa da universalidade).

Por sua vez, a mulher será objeto de pena, especialmente porque é representada como a vítima principal do macho muçulmano icónico.

As mulheres muçulmanas são completamente reduzidas à categoria de objetos, desprovidos de capacidade de pensar e escolher livremente, sem agência e sem voz.

De facto, não existem enquanto pessoas reais – são absorvidas pela função icónica que não serve um conhecimento melhor do Outro, mas se destina à afirmação de poder do Ocidente através de um reportório de representações em que a suposta melhor condição da Mulher legitima uma ideia de superioridade civilizacional arrogante, colonial e desrespeitadora da diversidade cultural e da diversidade das comunidades, das sociedades, dos regimes políticos, das práticas religiosas, das próprias pessoas dentro dos “blocos” culturais indevidamente homogeneizados.

Lila Abu-Lughod (2002) analisa como os media norte-americanos transformaram a questão politicamente complexa do Afeganistão numa questão de “cultura” e “religião”, cuja explicação dependia crucialmente da “mulher muçulmana” e dos seus supostos problemas.

A antropóloga palestino-americana sublinha as razões da mobilização de estereótipos femininos como esse, bem como a ideia da sua “libertação” no contexto da Guerra ao Terrorismo, com o objetivo real de alimentar o fosso cultural.

Segundo Abu-Lughod, os discursos públicos da administração americana e britânica nunca mencionavam a história política que tinha levado ao regime Taliban, incluindo mais de um quarto de século de intervenções americanas e outras na região.

Em vez disso, usavam estratégias retóricas simplistas que misturavam os Taliban, os terroristas e o Islão, e criavam divisões entre estes “monstros” e o mundo civilizado.

Mais tarde, o ISIS, ou chamado Estado Islâmico, bem como as suas práticas violentas com ampla difusão mediática, tornaram-se as representações dominantes do Islão no discurso político e dos media, o que conduziu a uma perceção quase hegemónica do Islão como homogéneo e invariavelmente bárbaro, legitimando a intervenção militar do Ocidente, quer em territórios do Médio-Oriente, como a Síria,⁵ quer sobre as pessoas associadas ao Islão noutros lugares, em particular a América do Norte e a Europa, hoje confrontadas com o

⁵ Em 2016, a resposta quase imediata do primeiro-ministro francês aos ataques terroristas do ISIS em Paris foi um bombardeamento indiscriminado e infundado na Síria, que ocorreu em paralelo com o discurso prevalecente em França sobre a opressão das mulheres pelo Islão. Processos legislativos como a proibição não somente da “burqa” com de derivações da mesma (o “burquini”), um item de vestuário que foi banido de várias praias de alguns municípios franceses em nome dos “valores da República”, como a laicidade e a Liberdade, levaram a que mulheres muçulmanas, incluindo idosas, fossem forçadas a despir-se por agentes policiais armados. O facto de não se perceber que o uso de armas para forçar mulheres a usar ou não usar uma determinada peça de vestuário, violando a autodeterminação das mesmas e até uma conceção generalizada de pudor, decorre de uma legitimação discursiva destas políticas violentas, nas quais as mulheres dos Outros são tratadas como objetos sem voz, as suas roupas como ícones civilizacionais, e os seus corpos como o território de uma batalha de poder disputada por patriarcados, usando o falso argumento da “cultura”.

escândalo das políticas relativas a migrantes e refugiados, as mortes no Mediterrâneo, ou seja, toda uma série de violações graves e reiteradas dos direitos humanos.

Outras práticas que são altamente publicitadas no Ocidente como sendo intrínsecas ou essenciais ao Islão ou a outras culturas não-ocidentais, asiáticas ou africanas, são, por exemplo, a mutilação genital feminina, a poligamia, o casamento infantil, os crimes de honra e a delapidação (nomeadamente por determinação da lei islâmica da Sharia).

Em geral, a desmesurada mediatização destas práticas no Ocidente não corresponde nem às complexidades, nem aos contornos específicos destes problemas, nem sequer à sua real amplitude, muito menos ao lugar nas prioridades das pessoas afetadas.

Notícias de crianças pequenas violadas até à morte na noite de núpcias no Iémen, documentadas com fotos de acontecimentos totalmente distintos, ou campanhas de organizações de direitos humanos para evitar a delapidação de mulheres na Nigéria, por exemplo, ou combater a MGF, são extremamente frequentes nos media e nas redes sociais, e até objeto de campanhas de instituições governamentais.

Estas representações são, em geral, demasiado simplistas e sensacionalistas na apresentação das problemáticas.

Por muito bem-intencionadas que possam ser essas campanhas e petições, acontece, na realidade, que acarretam, por vezes, efeitos prejudiciais, sobretudo porque não têm em conta a enorme complexidade dos fatores sociais, políticos, culturais e subjetivos em jogo, e ignoram os esforços, o conhecimento e as vozes das organizações locais de mulheres.

De facto, muitas destas campanhas falham, porque se baseiam em pré-conceitos do que a “mulher muçulmana” ou a “mulher africana” necessitam e desejam e, como no caso de Malala, não se preocupam em ouvir aquelas que é suposto defenderem.

Trata-se, obviamente, de um problema social e político, de uma imposição de poder que se auto-legitima invocando, para o Outro e a partir de fora, uma ideia de cultura imaginada através destas representações amputadas, banalizadas, como o são quaisquer formas de estereótipos.

Em 2021, na verdade, estão cada vez ativas as dinâmicas políticas coloniais que Mohanty, acima citada, identifica nos discursos ocidentais sobre as mulheres não-ocidentais, os quais paternalisticamente acham que “elas não podem representar-se, têm de ser representadas” (Mohanty, 1988: 82).

Na análise desta teórica, as mulheres que, em 1988, eram designadas como provenientes do chamado Terceiro Mundo (a linguagem “politicamente correta” chama-o agora de “países em vias de desenvolvimento”) apareciam como um “sujeito monolítico singular” (1988: 61).

Ou seja, a heterogeneidade e a materialidade das suas histórias de vida, as suas subjetividades e as suas vozes, nos seus contextos diversificados, complexos e específicos, são suprimidas discursiva e politicamente.

Segundo Mohanty, através de uma relação de dominação estrutural, estas mulheres são reduzidas a ícones daquilo a que chama “a diferença do Terceiro Mundo – aquela coisa estável e a-histórica que aparentemente oprime a maioria, senão todas, as mulheres nesses países” (1988: 64, tradução minha).

Este tipo de “universalismo etnocêntrico” (1988: 64, trad. minha) é a marca do poder de cariz colonial de qualquer discurso, incluindo o feminista, que se autoinstitui como a bitola para codificar e representar os Outros ou a diferença cultural (Mohanty, 1988: 64).

Mais uma vez, é do Ocidente que, realmente, se fala, quando se olha as mulheres do resto do mundo como somente, e nada mais do que, vítimas.

A representação estereotipada pelos “olhos do ocidente” é a seguinte:

Esta mulher média do Terceiro Mundo tem uma vida essencialmente truncada devido a ser do género feminino (leia-se oprimida sexualmente) e do ‘Terceiro mundo’ (leia-se: ignorante, pobre, sem formação, presa à tradição, religiosa, domesticada, orientada para a família, vitimizada, etc.). Isto (...) acontece em contraste com a (implícita) autorrepresentação das mulheres ocidentais como formadas, modernas, tendo controlo sobre os seus corpos e as suas sexualidades, e a ‘liberdade’ para tomar as suas próprias decisões. (...) Estas distinções são feitas privilegiando um determinado grupo como a norma ou o referente. (Mohanty, 1988: 65, trad. minha)

Estes estereótipos culturalistas masculinos e femininos são recorrentes num espectro ideológico que se estende da direita conservadora e xenófoba aos programas de ajuda ao desenvolvimento de organizações internacionais.

Desde o início, nos anos 1980, o paradigma *Gender and Development* [Género e Desenvolvimento] é alvo de crítica acesa por parte dos feminismos do Sul como uma imposição imperialista de modelos de emancipação do Norte que não têm em conta nem a especificidade das sociedades em que são implementados, nem as próprias mulheres do Sul que, enquanto objeto de ajuda, não são tidas como capazes de conhecer e descrever as suas necessidades, muito menos de formular soluções para as opressões sofridas (McFadden, 1992; Lewis, 2004; Mama, 2001, 2011; Martins, 2016).

Muitos destes programas são denunciados como ineficazes ou prejudiciais, ou até perpetradores de violências materiais e simbólicas, em particular quando abordam questões cuja prioridade é definida pelos doadores, e que exigiriam uma atenção especial às dinâmicas culturais sensíveis e específicas que as envolvem, atenção obviamente ausente de intervenções que agem como uma missão civilizadora ao estilo colonial, legitimada pelas ficções de culturas atávicas que mencionei (Tamale, 2011; Imam, 2013).

Por exemplo, a recorrência da temática da “mutilação genital feminina” (MGF) quando se evoca as meninas e mulheres tem motivado uma reação forte das feministas africanas que, inclusivamente, rejeitam a própria designação MGF por perpetuar a ideia das mulheres de África como amputadas. A nigeriana Obioma Nnaemeka afirma:

A alargada sensacionalização da clitoridectomia nos média e no saber académico ocidentais conduz a uma crença igualmente alargada na incompletude da maioria das mulheres africanas, uma crença que, fundamentalmente, coloca em causa a nossa humanidade (Nnaemeka, 2005: 60–61, trad. minha).

O desenho de programas de intervenção do Norte, como a ação “adote um clitóris”, iniciada em 2006 pela organização norte-americana Clitoraid, motivou uma forte reação coletiva, que, de facto, não surpreende pela amputação simbólica que, realmente, leva a cabo, menorizando as pessoas que pretende ajudar, no quadro do já mencionado “white saviour complex” (Tamale, 2011: 20).

O que está em causa não é uma preocupação com a plenitude subjetiva das mulheres africanas, através do direito ao corpo e ao prazer, mas a reiteração e amplificação da existência de práticas “selvagens” de opressão masculina em África, dentro de um quadro

discursivo colonial e racista, que homogeneiza e despolitiza os contextos específicos para reforçar a diferença incomensurável entre o Norte/Ocidente e o Sul/Oriente.

Abordando especificamente a sexualidade, a jurista feminista ugandesa Sylvia Tamale (2008) chama a atenção para a forma como a ideia da conquista de direitos para as mulheres africanas se faz, recorrentemente, segundo um discurso jurídico do feminismo liberal que os coloca em oposição à cultura — ou seja, a garantia dos direitos para as mulheres do Sul, em particular dos chamados “direitos sexuais”, depende de um processo de destruição de culturas tradicionais ou do resgate destas mulheres das culturas em que nasceram e cresceram e que, no fundo, constituem os referentes identitários que conhecem e que permitem fazer sentido das suas vidas:

As feministas da corrente dominante apresentam muitas vezes os dois conceitos de “cultura” e “direitos” como conceitos distintos, invariavelmente opostos e antagônicos.

Somos levados a acreditar que os conceitos “cultura” e “direitos” são polos opostos e que não há nenhuma possibilidade de localizar um terreno comum onde possam ser desenvolvidas novas sinergias para a transformação social. Isto verifica-se particularmente no caso das teóricas dos direitos das mulheres africanas, em que a cultura é vista como sendo intrinsecamente hostil às mulheres. O problema é exacerbado por interpretações estreitas de cultura que a fundem com “costumes” ou “tradição”, e que partem do pressuposto de que estes são naturais e inalteráveis. (Tamale, 2008: 47–48, trad. minha)

Este discurso, além de reforçar a colonialidade do poder do Norte e do patriarcado do Sul (que enuncia a tradição como o lugar das mulheres, reservando para os homens o acesso à modernidade e aos direitos), parte de uma concepção de cultura como uma formação estática fora do tempo e materializada no corpo feminino (Tamale, 2008: 51).

Este corpo torna-se signo de uma certeza de impossibilidade de transformação, que produz como inexistentes as dinâmicas de agencialidade, negociação, ou resistência das mulheres, e que descredibiliza até mesmo leituras contextualmente sustentadas e, por isso, mais rigorosas, dos múltiplos significados de determinadas práticas, como a circuncisão feminina ou os ritos de iniciação sexual.

Tamale observa como a Organização Mundial de Saúde inclui no conjunto de intervenções sobre os órgãos genitais femininos que designa de MGF e, por isso, de prejudiciais, a prática do alongamento dos *labia minora* das mulheres (Tamale, 2008: 62). A teórica ugandesa contesta uma classificação colonial que ignora a heterogeneidade das intervenções nos órgãos genitais nas mulheres do Sul, condenando-as sumariamente, ao mesmo tempo que exclui desta patologização práticas análogas realizadas no Ocidente. No entanto, o alongamento dos *labia minora* é considerado pelas mulheres africanas como propiciador do prazer feminino e de um sentimento de empoderamento não somente estético como decorrente do aumento de uma capacidade de sedução (Tamale, 2008: 62; Arnfred, 2011: 141).

Como a socióloga dinamarquesa Signe Arnfred (2011:139) confirma relativamente às mulheres macua de Moçambique, esta capacidade de sedução é entendida como controle sobre o homem e sobre a descendência, tendo sobrevivido dos tempos coloniais ao presente, como parte importante dos ritos de iniciação, valorizados pelas mulheres como o momento da constituição e do reforço da sua identidade social.

Para além disso, tanto Tamale como Arnfred salientam a dimensão emancipadora destes rituais em culturas que, longe de serem rígidas, demonstram uma enorme versatilidade e se transformam a partir da iniciativa das mulheres para acompanharem os novos tempos de realidades modernas, urbanas e globalizadas.

Sylvia Tamale recusa, por isso, um debate sobre direitos que se polarize entre posições universalistas e de relativismo cultural, preferindo olhar as culturas como multímodas, versáteis e porosas, o que permite que nelas se desenvolvam caminhos emancipatórios (e não apenas dinâmicas de opressão):

Não precisamos de nos limitar (porque ambas são posições reducionistas) ou ao “campo universalista” ou ao “campo relativista”. Afinal, [...] as culturas são fluidas e interativas em vez de distintas umas das outras. Estão num fluxo constante, adaptando-se e reformando-se. As forças económicas e sociopolíticas internas e externas conduzem-nas. As culturas são, de muitas maneiras, estruturadas por — e um reflexo das — dinâmicas de poder de uma dada sociedade [...]. Em suma, as culturas emprestam e pedem emprestado; tanto podem ser opressoras, colonizadas, exploradas, subalternizadas e depreciadas como podem ser libertadoras e empoderadoras. (Tamale, 2008: 48, tradução minha)

Tamale observa como as conselheiras Ssenga dos Baganda do Uganda, responsáveis tradicionais pela iniciação sexual das mulheres, não agem apenas em contextos rurais de secretismo místico, mas se afirmam numa lógica profissionalizada, comercial e através dos média e da Internet em contextos urbanos e modernizados (Tamale, 2005: 9–10).

Assim, a iniciação sexual no Uganda não perde a vinculação a toda uma série de lógicas ditas tradicionais, entre as quais o papel preponderante das mulheres conselheiras — geralmente as tias paternas (Tamale, 2005: 9) num saber que é transmitido ritualmente de geração em geração, mas cada vez mais abrange mulheres e homens com exigências de prazer para as duas partes (Tamale, 2006: 93).

Mais do que isso: tornou-se possível construir, no âmbito dos ritos de iniciação, toda uma série de novas identidades para as mulheres, a partir da resignificação das sexualidades. Longe de uma posição de submissão numa ideia de sexo para procriação, estas mulheres usam o sexo e o erotismo como lugar de poder:

Obviamente, estas mulheres rejeitam a ideologia que privilegia os homens sobre as mulheres. Também desafiam a imposição da maternidade como a autoidentidade paradigmática das mulheres Baganda. As exigências no sentido de os homens também receberem formação sobre como dar prazer sexual às suas parceiras é um movimento radical da parte das jovens mulheres Baganda. Sobretudo, aponta para o facto visível de que consideram que o sexo não tem como fim primeiro a procriação, mas, sim, o lazer e o prazer, relocalizando o sexo do plano medicalizado/reprodutivo para o domínio do erótico. (Tamale, 2006: 93-94, trad. minha)

Tamale sublinha ainda como as mulheres sábia e estrategicamente alargam as suas reivindicações emancipatórias a outros domínios da vida privada e pública, como a autonomia financeira, nestes novos espaços mediáticos que atravessam eles próprios a divisão privado/público e tradição/modernidade (Tamale, 2006: 92).

Quando falamos do/a Outro/a, é de nós que realmente falamos

Todas estas conclusões conduzem à possibilidade de afirmar que a linguagem que representa o Outro fala realmente de nós mesmos.

Ao produzir a diferença, o Ocidente pretende reforçar a sua própria identidade e superioridade numa hierarquia de civilização, quer se trate de um Outro externo às suas fronteiras, quer do Outro que vive há séculos entre nós – como as populações ciganas e negras.

A identidade do “Nós” como a identidade dos “Outros” são construções que servem interesses políticos em momentos históricos específicos, narram a memória coletiva e descrevem o presente do modo que lhes é conveniente, escondendo heterogeneidades e o seu próprio carácter construído.

A filósofa indiana, Uma Narayan, sublinha, relativamente à retórica dos “valores ocidentais:

O autorretrato colonial da ‘cultura Ocidental’ tinha (...) apenas uma semelhança débil com os valores morais, políticos e culturais que *realmente eram omnipresentes* na vida das sociedades ocidentais. Assim, a liberdade e a igualdade podiam ser representados como ‘valores ocidentais’ paradigmáticos, marcos da sua superioridade civilizacional, no mesmo exato momento em que as nações ocidentais estavam envolvidas na escravatura, na colonização, na expropriação, e na negação de liberdade e de igualdade não apenas aos colonizados para a largos segmentos de sujeitos ocidentais, incluindo as mulheres. (Narayan, 1998: 89-90, trad. minha)

Tal como acontecia no início do colonialismo histórico, o Ocidente constrói uma narrativa do Eu / Nós que apaga as heterogeneidades internas e as mestiçagens próprias de todas as culturas, as quais, numa narrativa igualmente possível, poderiam ser percebidas como enriquecedoras, em vez de reafirmar uma identidade unificada, com uma única cor de pele, um único paradigma de religião, e ainda com a norma patriarcal em vigor, mesmo que se afirme o contrário.

O discurso sobre o Outro também contribui para reforçar identidades nacionais baseadas na noção de um “povo” puro e reforça a xenofobia e o racismo em conjunturas económicas desfavoráveis e em contextos de fortes desigualdades sociais.

Neste quadro de pensamento dicotómico não há espaço nem para uma conceção do Eu e do Outro que tenha em conta não somente as heterogeneidades, descontinuidades e a evolução histórica de ambos os lados da fronteira cultural, nem para vislumbrar os encontros complexos que se realizam nesta fronteira, nem as relações que, na verdade, formam uma trama de conexões ambíguas, multidirecionais e com múltiplas camadas.

Trata-se de um processo de construção de hegemonia, que, de facto, contradiz até o mais benevolente dos discursos e a melhor das práticas e mina o diálogo intercultural e a integração multicultural.

Regressando à linguagem, às representações e ao papel do direito

Por conseguinte, mesmo quando nos empenhamos em combates pelos direitos humanos fundamentais como a liberdade e a igualdade, não nos damos conta facilmente de que o normativo conceptual ocidental não serve em muitos contextos geográficos e históricos e em batalhas distintas contra opressões e desigualdades diversas (Narayan, 1998).

A própria linguagem dos direitos humanos se torna excludente e opressora. Regressando ao exemplo com que abri este texto, no Ocidente, temos relutância em reconhecer que as mulheres muçulmanas possam achar possível – e inclusivamente desejável – viver em igualdade e em liberdade dentro do Islão.

O que, para nós, é um oxímoro, é a própria concepção de plenitude emancipatória destas mulheres, que temos de reconhecer como sujeitos de vontade e direito e capazes de escolhas adultas e conscientes.

É o que nos ensinam, afinal, admiráveis ativistas dos direitos humanos, tal como Malala Yousafzai.

A mais ampla solidariedade entre todas as pessoas é imprescindível, mas apenas aquela que possa ir além de todo o tipo de essencialismos e estereótipos e considerar os indivíduos na especificidade das suas existências materiais.

Como reivindica Spivak (1988), não devemos representar estas mulheres, ou, usando as palavras de Maalouf, não devemos fixá-las com o nosso olhar, ou o nosso discurso, mas, sim, criar espaço para escutar e para que as suas vozes sejam escutadas.

Sempre que possível, é necessário ampliar as suas vozes, despindo a nossa linguagem de apriorismos e representações arrogantes, estereotipadas.

Exige-se uma atenção autocrítica constante, a qual constitui uma deontologia, um dever ético, relativo à produção de poder e de desigualdade a partir do uso de uma linguagem que exprima uma ordem desigual, ou seja, o inverso da noção de justiça e de direito.

Não se trata apenas de incluir o feminino para desmontar a falsa neutralidade do masculino genérico, do “incómodo” gramatical que possa causar qualquer forma de identificar uma identidade sexual não-binária.

Não se trata, somente, de evitar designações de “raça” ou “etnia”, de modo a encobrirmos discursos e contextos onde o racismo efetivamente se tornou sistémico, mas de desconstruirmos o poder que a linguagem carrega, na ampla constelação de representações que se forma em torno das identidades que não sejam a norma masculina, branca, cristã e burguesa, ela própria determinante do que se chamou “ocidental”.

A abertura à transformação linguística pode ser extremamente fértil, no âmbito da justiça, ao reconhecimento de existências diversas, subjetividades e circunstâncias complexas, e a um exercício do Direito de uma forma mais rigorosa e mais estreitamente correspondente à dignidade da sua missão.

Referências

Abu-Lughod, Lila (2002), "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others". In: *American Anthropologist* 104 (3), pp. 783-790.

Arnfred, Signe (2011), *Sexuality and Gender Politics in Mozambique. Rethinking Gender in Africa*. Woodbridge/Uppsala: James Currey/The Nordic Africa Institute.

Butler, Judith (1993), *Bodies That Matter*, New York, Routledge.

Foucault, Michel (2008), *A Arqueologia do Saber*, trad. Luís Neves, Rio de Janeiro, Forense Universitária (7ª ed.).

Hall, Stuart (1997), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London: Sage / Open University.

Hussain, Murtaza (2013). Sam Harris slurs Malala: Famed atheist wrongly co-opts teenager's views. http://www.salon.com/2013/10/19/sam_harris_slurs_malala_famed_atheist_wrongly_co_opts_teenagers_views/ (publicado em 19.10.2013, Consultado a 18.05.21)

Imam, Ayesha (2013), "Como afirma el Corán: 'Las mujeres y los hombres son protectores los unos de los otros'", *Africana. Aportaciones para la descolonización del feminismo*. Barcelona: Oozebap, 91–102.

Lewis, Desiree (2004), "African Gender Research and Postcoloniality: Legacies and Challenges", in Signe Arnfred et al. (org.), *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. Dacar: Codesria, 27-41.

Maalouf, Amin (2009), *As Identidades Assassinas*, trad. Susana Serras Pereira, Lisboa, Difel.

Mama, Amina (2001), "Talking about Feminism in Africa", *Agenda, African Feminisms I* (50), 58-63. Consultado a 17.09.2013, em: http://www.world.org/programs/regions/africa/amina_mama.htm

Mama, Amina (2011), "What does it mean to do feminist research in African contexts?", *Feminist Review*, 98 (Suppl. 1), e4–e20.

Martins, Catarina (2016), "Nós e as Mulheres dos Outros. Feminismos entre o Norte e a África", in António Sousa Ribeiro e Margarida Ribeiro (orgs.), *Geometrias da Memória: Configurações pós-coloniais*. Porto: Afrontamento, 251–277.

Martins, Catarina (2017), "The women of the other and us", in Ana Paula Arnaut (org.), *Identity(ies)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 209-221.

Martins, Catarina (2019), "Desalinhar abismos no reverso do moderno: perspectivas feministas pós-coloniais para um 'pensamento alternativo das alternativas'", in Boaventura de Sousa

santos; Bruno Sena Martins (org.), *O Pluriverso dos Direitos Humanos: A diversidade das lutas pela dignidade*. Coimbra: Almedina, 531-554.

McFadden, Patricia (1992), "Sex, Sexuality and the Problems of AIDS in Africa", in Ruth Meena (org.), *Gender in Southern Africa. Conceptual and Theoretical Issues*. Harare: Sapes Books, 157–195.

McFadden, Patricia (2007), "African Feminist Perspectives of Post-Coloniality", *The Black Scholar*, 37(1), 36–42.

Mohanty, Chandra Talpade (1988). "Under western eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". In: *Feminist Review* 30, Autumn, pp. 61-88.

Nnaemeka, Obioma (2005), "Bringing African Women into the Classroom: Rethinking Pedagogy and Epistemology", in Oyèronké Oyewùmí (org.), *African Gender Studies. A Reader*. Nova Iorque: Palgrave MacMillan, 51–65.

Narayan, Uma (1998), "Essence of Culture and a Sense of History. A Feminist Critique of Cultural Essentialism". In: *Hypatia* 13, 2, Spring, pp. 86-106.

Spivak, Gayatri C. (1988), "Can the Subaltern Speak?". In: Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 271-313.

Spivak, Gayatri C. (2021), *Pode a Subalterna Tomar a Palavra?*, trad. António Sousa Ribeiro, Lisboa, Orfeu Negro.

Tamale, Sylvia (2008), "The right to culture and the culture of rights: a critical perspective on women's sexual rights in Africa", *Feminist Legal Studies*, 16, 47-69.

Tamale, Sylvia (2011), "Researching and theorizing sexualities in Africa", in Sylvia Tamale (org.), *African Sexualities. A Reader*. Cidade do Cabo: Pambazuka Press, 11–35.

Vídeo da intervenção

<https://educast.fcn.pt/vod/clips/1167n79jf3/streaming.html?locale=pt>

Vídeo do debate

<https://educast.fcn.pt/vod/clips/23r9f3hg87/streaming.html?locale=pt>