

Diferença? Ou Variedade Infinita?

Maria Irene Ramalho

Universidade de Coimbra/Universidade de Madison-Wisconsin

Resumo: Com base nas reflexões originais sobre a diferença sexual em *Novas Cartas Portuguesas*, e uma vez ponderados cuidadosamente os interligados conceitos de diferença e igualdade para repensar o sexismo na nossa cultura, o ensaio analisa a dificuldade de falar de diferença sem o sentido pejorativo que o termo sempre implica e propõe, a partir da noção de “diferença positiva”, de Rosi Braidotti, o conceito de variedade infinita, pedido emprestado a Shakespeare.

Palavras-chave: *Novas Cartas Portuguesas*, diferença, igualdade, variedade infinita

Abstract: Taking off from the original reflections on sexual difference in *Novas Cartas Portuguesas*, and once carefully pondered the interlinked concepts of equality and difference to rethink the problem of sexism in our culture, the essay analyzes the difficulty of speaking of difference free from the pejorative sense it always implies, and proposes, on the basis of Rosi Braidotti’s “positivity of difference,” the concept of infinite variety, borrowed from Shakespeare.

Keywords: *Novas Cartas Portuguesas*, difference, equality, infinite variety

... [temos uma] sociedade bem estratificada e onde todos se catalogam por seu nome, sua fortuna, seu sexo e seu estado civil...

Maria Isabel Barreno, Maria Teresa Horta,
Maria Velho da Costa¹

Concebo este meu trabalho, como o título indicará, a partir de um passo famoso da peça *António e Cleópatra* de Shakespeare. Na segunda cena do segundo acto, quando os cidadãos romanos se perguntam o que fará Marco António a seguir, chamado que fora a Roma por razões de Estado, uma das personagens alvitra que ele terá agora necessariamente de ficar em Roma, centro do mundo que é afinal o seu. E é então que Enobarbo, amigo de Marco António, e que com ele se deixara também deslumbrar pela outridade dita periférica do Egipto e de Cleópatra, returque categoricamente que nada reterá Marco António em Roma, nem sequer a sua recente aliança com Octávio César, com cuja irmã, Octávia, acabara de casar – por razões de Estado, evidentemente. Não é claro que os romanos presentes nesta cena tenham percebido que motivos teria Marco António para se apressar a de novo ir lançar-se nos braços da sua egípcia rainha, mas sem dúvida que Enobarbo os entende muito bem. Parafraseio: jamais Marco António se deixará ficar em Roma por reais ou supostas razões de Estado; imperturbada por habituação ou pelo passar do tempo, a *variedade infinita* de Cleópatra, ser que nunca sacia antes sempre acicata o desejo, impeli-lo-á a regressar ao Egipto, esquecido da pátria – e da nova aliança, a qual outra vez lhe garantiria futuro político no centro do mundo e do poder. Das palavras de Enobarbo se entende que a complexa diversidade-de-ser a que Cleópatra dá corpo, para o mal e para o bem, e que até sacerdotes se vêem obrigados a sancionar, é prémio demasiado alto para Marco António para por ele ser posto em causa. A diversidade tem altos riscos, a nível pessoal como a nível social e político. Em *Marco António e Cleópatra*, Shakespeare encena magistralmente os binarismos mais estereotipados da cultura ocidental – masculino/feminino; razão/sentimento; público/privado; guerra/amor; nativo/estrangeiro; poder/magnanimidade – deixando-os incólumes no final, apesar da sugestão de conciliação,

porém frustrada, justamente nesse par heterodoxo que constituem António e Cleópatra (para além do bem e do mal, diria Nietzsche). Mesmo assim, Shakespeare, sempre lesto a pôr o mundo de novo nas juntas (com vénia conservadora ao status quo, acrescente-se), deixou do derrotado Marco António uma imagem de grandeza e generosidade (ou de infinita variedade) muito mais bela do que do vitorioso Octávio César. Mas é sabido o destino trágico dos dois amantes, que ousaram ver o mundo do lado errado. O mundo não estava (e não está) preparado para lidar com variedade infinita, só com aquela igualdade que se apresenta como sendo o lado-de-cá da diferença.

Ora, o que venho hoje antes de mais propor é que o *slogan* virtuoso – “todos diferentes, todos iguais” – perdeu o prazo de validade; já não diz o que pensava querer dizer. Como quando, logo no início de um dos prefácios que escreveu para *Novas Cartas Portuguesas*, esse que classificou de “leitura longa e descuidada”, Maria de Lurdes Pintasilgo falou da “contradição” de terem as mulheres de “passar pela igualdade para alcançarem a diferença e descobrirem a identidade” (XXXI). A contradição é dupla e reside precisamente na impossibilidade de o diferente ser igual, e de a identidade (ou o mesmo) jamais poder ser a descoberta de uma coisa fixa. Antes de mais nada, portanto, o feminismo (ou qualquer outra teoria de emancipação) terá de assumir a dificuldade do diverso e o seu perturbador constante devir. Antes de mais nada, portanto, o feminismo (ou qualquer outra teoria de emancipação) terá de assumir a dificuldade do diverso, e do diverso-sempre-em-relação, e procurar a horizontalidade do ser-diferente em seu constante devir. Esse devir, teorizado na nossa era por Deleuze & Guattari, recolhera-o já a modernidade ocidental na Renascença da descoberta do poema epicurista de Lucrécio, intitulado *Da natureza das coisas* (*De rerum natura*), escrito no século I a.C.. Do poema de Lucrécio interessa-me reter aqui a visão de um universo material de múltiplos elementos em constante movimento orgânico, a que o poeta chama átomos, um universo não criado por um qualquer ente transcendente, e que ignora a ideia de deuses e totalidade, senhores e hierarquias, recusa projectar para um mundo e um tempo outros a vida que deve ser vivida, com prazer, aqui e agora, e celebra o desvio da criatividade. A palavra latina utilizada por Lucrécio para dizer o desvio da infinita variedade do ser é *clinamen* (a que poderíamos até chamar *transgressão*). É, a meu ver,

nesse *clinamen*, ou desvio, que deve fundar-se a ideia mesma do feminismo. O desvio ousado de imaginar o que não existe – o que *ainda* não existe. Não tanto insistir na igualdade de direitos, antes pôr fim à dominação e exploração que resultam da ordem hierárquica. A mesma atitude levou um dia o sociólogo Boaventura de Sousa Santos a designar o não-conformismo como acção-com-clinamen (Santos 1998: 107). Por isso me atrevo a servir-me da infinita *variedade* que Shakespeare projecta na figura da sua Cleópatra, com todos os riscos que o diverso implica, como metáfora de um viver produtivo em comunidade.

A verdade é que, na cultura ocidental, o conceito de diferença facilmente resvala para o pejorativo e anda em regra associado ao conceito de hierarquia. Não vou repetir aqui o que escrevi em um artigo publicado na revista da Faculdade de Letras de Lisboa, *Anglo Saxonica*, intitulado “Difference and Hierarchy Revisited by Feminism” (Ramalho 2013: 21-45); limito-me a dar continuidade e desenvolvimento ao meu pensamento. Começarei por afirmar que o grande tema de *Novas Cartas Portuguesas* é, por um lado, uma ambígua celebração da diferença – pois não contradiz o anonimato dos textos a identidade das três diferentes “Marias” – Teresa, Isabel, Fátima (Barreno/Horta/Costa 2010: 8-14)?; por outro lado, o livro é uma denúncia devastadora da hierarquização da diferença, como resulta claro do texto de onde recolhi a minha epígrafe. Trata-se da “Carta de Mariana, sobrinha de Mariana Alcoforado, deixada entre as folhas do seu diário, para publicação após a sua morte, à guisa de resposta a M. Antoine de Chamilly” (*idem*: 120-124). Permito-me abaixo citar na íntegra a fala relevante da Mariana-sobrinha, ventrilocando ela a cruel experiência da tia Mariana Alcoforado, já que essa originária, marginalizada e sofredora Mariana-freira-de-Beja é no livro a metáfora de todas as marias-e-anas-mulheres-subalternas na nossa misógina cultura. “Que metáfora nos é Mariana se quase nos matamos para a deixar de fora?”, perguntam-se as autoras na Terceira Carta II (*idem*: 26), onde se diz claramente que a escrita deste livro acarreta um “risco” enorme, pois prevê “a corrosão nas hierarquias e costumes” para instaurar “a lei de uma nova irman(dade)” (*idem*: 29) – essa lei outra, subversiva do poder patriarcal, que permitirá às mulheres recusarem ser “sombra, sedativo, repouso de guerreiro” (*idem*: 32).

Eis, então, o passo relevante da fala da Mariana-sobrinha, a que pedi emprestada a minha epígrafe: “E a mim, senhor cavaleiro de tantas lutas e de tanto serviço de rei, a mim, irmã de todas as encerradas em celas, apenas me ofereces fuga particular na garupa do teu cavalo para algures, para a margem possível da sociedade bem estratificada e onde todos se catalogam por seu nome, sua fortuna, seu sexo e seu estado civil, para qualquer buraco, nova cela, onde nos refugiássemos os dois da carapaça pesada desta sociedade que por outro lado tão bem sustentas com tuas lutas de independência por ordem do rei” (*idem*: 122). Aqui se representa claramente o estatuto das mulheres na sociedade e na cultura como um aspecto apenas da hierarquização daquilo que não deveria, afinal, jamais ser hierarquizado: o próprio ser. Invocando um outro passo memorável de *Novas Cartas Portuguesas*, poderíamos dizer que a distribuição sexual do trabalho na cultura ocidental serve à maravilha os objectivos últimos do poder político/patriarcal do capitalismo. Refiro-me à “Redacção de uma rapariga de nome Maria Adélia nascida no Carvalhal e educada num asilo religioso em Beja”, intitulada “As tarefas”: “As tarefas dividem-se em duas espécies: as tarefas do homem e as tarefas da mulher. As tarefas do homem são aquelas da coragem, da força e do mando (...) as tarefas das mulheres [são] a de ter filhos, guardá-los e tratá-los nas doenças, dar-lhes educação em casa e o carinho (...)” (*idem*: 225).

É claro que é impossível não falar de hierarquia quando se discute *Novas Cartas Portuguesas*. Veja-se, por exemplo, uma dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras do Porto, intitulada “A fluida arte da descosura. Filosofias de liberdade em *Cartas portuguesas* e *Novas cartas portuguesas*” (Simosas 2007). Neste trabalho, Marta Mascarenhas Simosas problematiza a questão da diferença sexual e o seu convencional binarismo (macho/fêmea, homem/mulher), socorrendo-se para isso da teoria queer (ou seja, a teoria que afirma que os sexos não são fixos, são tão socialmente construídos como tudo o resto, e que os sujeitos têm o direito de interferir nessa construção a fim de desconstruir identidades impostas e fixas).² Nisto, Simosas segue de perto Ana Luísa Amaral em texto publicado anos antes e intitulado “Desconstruindo identidades: Ler *Novas cartas portuguesas* à luz da teoria queer” (Amaral 2001: 77-91). Eu, pela minha parte, gostaria de reflectir uma vez mais sobre a relação entre diferença e hierarquia, e ponderar

as consequências da impossibilidade de pensar um conceito independentemente do outro na cultura ocidental. Se não é meramente aparente, tal impossibilidade de separar os dois conceitos (diferença e hierarquia) deverá fazer-nos pensar duas vezes, e porventura mudar o rumo do nosso pensamento. É isso mesmo que pretendo encorajar com este trabalho.

Nas últimas décadas do século passado, pensadores de várias tendências, algumas delas de orientação feminista, empenharam-se em descobrir aquilo a que Rosi Braidotti tem chamado “a positividade da diferença”, ou seja, diferença sem hierarquia. Mas será mesmo possível separar esses dois conceitos – diferença e hierarquia? Será possível rasurar as conotações negativas que o conceito de diferença foi ganhando na cultura ocidental, ao ponto de sancionar as maiores atrocidades, e que ainda hoje preside aos binarismos que continuam a constranger-nos o pensamento? Homem/mulher, senhor/servo, colonizador/colonizado, cultura/natureza, mente/corpo, razão/sentimento, humano/não humano? Largamente inspirada em Gilles Deleuze & Félix Guattari, Rosi Braidotti tem dedicado toda a sua obra de filósofa feminista a conceber a diferença (e não só a diferença sexual) de forma positiva, isto é, de forma não pejorativa. Uma síntese muito útil do seu pensamento a este respeito encontra-se no artigo intitulado “Becoming-Woman: Rethinking the Positivity of Difference” (Braidotti 2001: 381-413).³

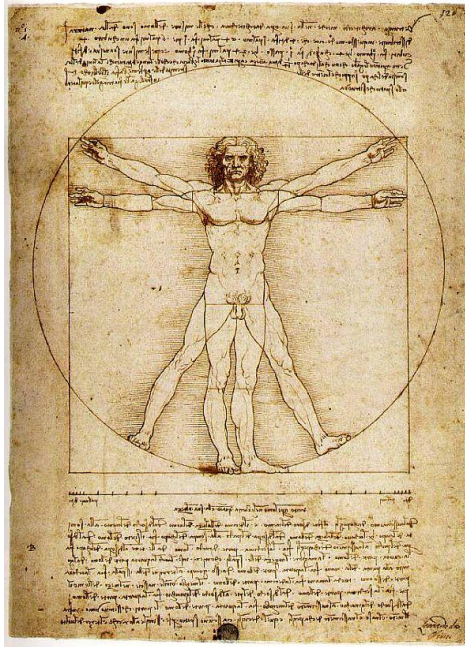
A questionação que Deleuze & Guattari fazem do sujeito uno cartesiano e do seu saber absoluto e universal, só aparentemente de forma surpreendente reforçado pela psicanálise de Freud e de Lacan, vinha ao encontro da preocupação feminista de Braidotti de conceber o devir de inter-subjectividades múltiplas e nómadas e seus saberes diversos e mutuamente traduzíveis. Baseando-se nas concepções propostas por Deleuze & Guattari, Braidotti opõe, assim, à concepção hegemónica do sujeito como sedentário, maior (superior) e molar (íntegro), um sujeito nómada, menor (inferior) e molecular (vário). Um tal projecto epistemológico feminista tem acentuadas semelhanças com as concepções pós-coloniais que Boaventura de Sousa Santos designa por “ecologia de saberes”, por um lado, e, por outro, “saber-como-emancipação” (do “colonialismo” à “solidariedade”) oposto a “saber-como-regulação” (do “caos” à “ordem”) (Santos 2007: 45-89; Santos 2000: 53-110). Enquanto Santos valoriza no Sul Global os ancestrais saberes não hegemónicos (“menores”)

dos povos indígenas, ao mesmo tempo apelando à tradução intercultural em prol disso a que chama “uma ecologia de saberes” (e a que até poderíamos chamar *variedade de saberes*), Braidotti rejeita o uso que a filosofia pós-estruturalista faz da imagem da mulher-menoridade como metáfora da sua questionação da filosofia dominante (o devir-mulher deleuziano da filosofia) por ao mesmo tempo esse gesto negar às mulheres o ser-sujeito da filosofia. O devir-mulher da filosofia em Braidotti insiste na reconceptualização da diferença como positividade. Enquanto em Deleuze & Guattari há uma apropriação, se bem que com objectivos subversivos, da milenar ideia da mulher/ser inferior, que Denise Riley tão bem demonstrou em “*Am I That Name?*” (1995),⁴ em Braidotti, o devir-mulher enquanto problematização da filosofia canónica é, por assim dizer, uma reposição pós-estruturalista do “*on le devient*” de Simone de Beauvoir. Braidotti acaba distanciando-se de Deleuze & Guattari no que ao conceito de “diferença” diz respeito. Enquanto o ser-devir-fluido de Deleuze & Guattari aponta para uma sociedade ideal da qual se eliminou toda a diferença, incluindo a diferença sexual, Braidotti, socorrendo-se da “ética da diferença sexual” de Luce Irigaray, insiste em que a dissolução das identidades sexuadas é “teórica e historicamente perigosa para as mulheres” (Braidotti 2001: 395).⁵ Em Deleuze & Guattari, o devir-mulher faz parte do devir-menor, do devir-molecular, do devir-nómada, contestário do hegemónico, e que é de facto uma rejeição radical do falocentrismo. Braidotti segue Deleuze & Guattari até aqui, mas a rasura total das diferenças, sobretudo a rasura da diferença sexual, pode levar, em seu entender, ao silenciamento de seres humanos concretos, social e historicamente situados, e bem assim ao silenciamento das suas lutas e aspirações legítimas.

É evidente que o que preocupa Braidotti neste quadro é o mesmo que preocupava as autoras de *Novas Cartas Portuguesas*, ou seja, o apagamento, ou mesmo o desaparecimento, de mulheres concretas e infinitamente várias, como propunha também Denise Riley, numa sociedade ainda hoje dominada pelas formas mais grosseiras de misoginia e opressão sexual. Aceitar a diferença sexual, insiste Braidotti, significa reconhecer as mulheres como sujeitos humanos livres, independentes e autónomos, tal como os homens, ou seja, *iguais*

aos homens, e por isso também elas aptas a lutar pelos seus direitos. Mas, perguntar-se-á, se “iguais”, como “diferentes”? Terá chegado a altura de abolir a *diferença*, como queria afinal Deleuze, e falar da *infinita variedade* do ser, como quero eu?

O artigo de Braidotti que citei acima (“Becoming Woman”), publicado em 2001, toca pela primeira vez num tema – o pós-humano – que ganhou proeminência nos seus livros a partir daí: *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming* (2002); *Transpositions* (2006); *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (2011), este último a segunda edição do livro com o mesmo título publicado em 1994; *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti* (também de 2011); e, por último, com honras de título, *The Posthuman* (2013). Não vou deter-me aqui nas diferentes acepções do termo “pós-humano” e suas ligações com humanismo/anti-humanismo ou humano/inumano ou humano/desumano, e muito menos aprofundar a controversa questão das nomenclaturas e respectivos conceitos. Pretendo apenas mostrar como a ideia do pós-humano, que Braidotti tem vindo a afinar sobetudo a partir dos ciborgues de Donna Haraway, da cibernética de Katherine Hayles e do anti-especismo de Cary Wolfe, a levou a reformular a teoria não sexista do sujeito que primeiro desenvolveu em *Nomadic Subjects* (1994) e, a meu ver, a aproximar-se ainda mais de Deleuze & Guattari.⁶ Braidotti define nesse primeiro *Nomadic Subjects* a diferença sexual como um projecto político nómada, um projecto que implica uma subjectividade múltipla, em constante devir e livre de hierarquias. Diferença sexual, pois, como uma diferença positiva, ou mesmo como uma não-diferença. Ora essa é uma não-diferença que exige o desmantelamento do humanismo renascentista que tem o Homem como modelo e medida (“Homem” aqui escrito deliberadamente com H maiúsculo) e que o Homem Vitruviano de Da Vinci magnificamente representa.



Sem o pós-humano enquanto superação total do Homem Vitruviano, esse sujeito uno, íntegro e absoluto, que apesar de tudo preside ainda hoje à cultura ocidental, a diferença, sexual ou outra, não pode deixar de implicar sempre hierarquia. Esse fantasma assombra *Novas Cartas Portuguesas* e transparece claramente na complexa “Primeira carta última e de certeza muito comprida e sem nexo (*te deum*)”, um texto de louvor e despedida onde se fala da “medonha diferença” impossível de “nivelar” (Barreno/Horta/Costa 2010: 292-295). E que diferença é essa?

É a diferença que, separando, oculta o devir diverso e fluido que a autora desta “primeira carta última” traz na sua escrita, sem porventura ainda disso se dar bem conta: “O tempo move-se e o espaço. Pontos fixos os há, mas tão fora de tudo, tão ocultos”. Pontos fixos para quê?, pergunto eu. Se o que move afinal quem isto escreve é, primeiro, o mistério das diferenças que separam três mulheres-escritoras umas das outras; em seguida, o enigma dos textos separados uns dos outros que compõem o todo do livro, como se de peças de lego se tratasse; e, por último, o peso da diferença primeira, mãe de todas as diferenças, a diferença sexual, aparentemente irreduzível, se bem que fundida aqui no plural do falso neutro: “E dentro de nós ávidos, homens ou mulheres, os núcleos de vácuo, de falta,

que nenhuma justiça poderá preencher, nenhum nivelar de diferenças, pois que ao natural nós somos e diferentes, o que tem a mais e está em falta.” O masculino e o feminino da cultura e a questão do poder – o que tem e o a quem falta, o cheio e o vazio – parecem ser aqui abraçados como triste e imperfeita inevitabilidade. No entanto, o “texto de amor” que encerra o volume (*idem*: 305-307) é um arrebatado poema erótico heterossexual, que assume a tradicional diferença, porém subvertendo-a, já que é “ela” quem toma a iniciativa de amar um “ele” percebido como ser vulnerável: “Esta ternura esgarçada e leve de passar lentamente a língua pelas tuas pernas, pelas tuas axilas, pelos teus testículos, tão frágeis e desprotegidos, tão maravilhosamente quentes e veludo de que se vestem os frutos”. Este é um texto que precisa da diferença para ser o texto que é, mas que quer esquecer-la pelas consequências que essa diferença continua a acarretar: “Esqueçamos, meu amor, esqueçamos” Esqueçamos o quê? O poder que discrimina. Isto é, que as mulheres “desenham a boca” e os homens “têm as armas apontadas”.

É que essa diferença entre homens e mulheres não é mais *diferente* que a “medonha diferença” entre as “meninas” que deu origem a *Novas Cartas Portuguesas*, o livro, “diferente e separado”, que porém está prestes a ocupar o seu lugar na diversidade da moderna literatura portuguesa, variamente representada nessa “Primeira carta última” por autores tão vários como Mário de Sá-Carneiro, António Maria Lisboa, Luís Pacheco, Herberto Helder ou Florbela Espanca.

O gozo e o tormento que terá sido a aventura de escrever a seis diferentes mãos este livro uno na sua diversidade ecoam, não raro em tom e estilo de efeitos cómicos, em muitos dos textos. À “gravidade [de tal] empresa” refere-se explicitamente a “Segunda Carta III”, que começa por dizer, de modo jocosamente absurdo, “estamos alegres, mas de forma alguma” (*idem*: 38). O próprio livro espelha na sua construção vária a variedade infinita que as autoras nele constantemente sonham. E não é isso mesmo “o que pode a literatura” (*idem*: 197, 220-222)? Mia Couto disse numa entrevista que o que nos faz sermos felizes é a aceitação de uma identidade plural (Couto 2013: 46-51). Que é como quem diz, a aceitação, para o bem e para o mal, da variedade infinita – na vida como na literatura.

NOTAS

¹ (Barreno/Horta/Costa 2010 [1972]: 122).

² *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990), de Judith Butler, sem mencionar o termo, está na origem da teoria queer, explicitamente formulada pela primeira vez por Teresa de Lauretis em “Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction”, in *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies* 3. 2 (1991) III-XVIII.

³ Cf. Gilles Deleuze / Félix Guattari 2004 e 2007.

⁴ Ver a arguta recensão de Jacqueline Rose em *History Workshop* 29 (Spring 1990), 159-162.

⁵ Cf. Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle* (Paris: Éditions de Minuit, 1984).

⁶ Ver, por exemplo, Haraway 1991; Hayles 1999; Wolfe 2003. Referirei de passagem que uma das três “Marias”, Maria Velho da Costa, viria a problematizar belamente a relação dominante na cultura entre animais humanos e animais não humanos (cf. Ramalho 2013: 51-63).

Bibliografia

Amaral, Ana Luísa (2001), “Desconstruindo identidades: Ler *Novas cartas portuguesas* à luz da teoria queer”, *Cadernos de Literatura Comparada 3-4: Corpo e Identidades* (Dezembro), 77-91.

Barreno, Maria Isabel / Maria Teresa Horta/ Maria Velho da Costa (2010), *Novas Cartas Portuguesas* [1972]. Edição Anotada. Org. Ana Luísa Amaral. Lisboa: Dom Quixote.

Braidotti, Rosi (2001), “Becoming-Woman: Rethinking the Positivity of Difference”, *Feminist Consequences. Theory for the New Century*. Ed. Elisabeth Bronfen & Misha Kavka. New York: Columbia UP, 381-413.

Butler, Judith (1990), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Couto, Mia (2013), “O que nos faz ser felizes é a aceitação de uma identidade plural”, *Página da Educação*, Série II n. 202 (Inverno), 46-51.

Deleuze, Gilles / Félix Guattari (2004), *O anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia 1* [1972], tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Assírio & Alvim.

-- (2007); *Mil Planaltos. Capitalismo e esquizofrenia 2* [1972], tradução e prefácio de Rafael Godinho. Lisboa: Assírio & Alvim.

Denise Riley (1995), “Am I That Name?": *Feminism and the Category of "Women" in History*. Minneapolis: U of Minnesota P.

Haraway, Donna (1991), *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.

Hayles, Katherine (1999), *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.

Irigaray, Luce Irigaray (1984), *Éthique de la différence sexuelle*. Paris: Éditions de Minuit.

Lauretis, Teresa de (1991), "Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction", *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies* 3. 2, III-XVIII.

Ramalho, Maria Irene (2013), "A violência da cultura. Sexo, espécie e colonialidade em Maria Velho da Costa", *Representações da violência*. Org. António Sousa Ribeiro. Coimbra: Almedina, 51-63.

Rose, Jacqueline (1990), review of Denise Riley, "*Am I That Name?: Feminism and the Category of "Women"*", *History Workshop* 29 (Spring), 159-162.

Santos, Boaventura de Sousa (1998), "The Fall of the Angelus Novus. Beyond the Modern Game of Roots and Options", *Current Sociology* 46.2 (April), 81-118.

-- (2000), *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento.

-- (2007), "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges", *Review*, XXX, 1, 45-89.

Santos, Irene Ramalho (2013), "Difference and Hierarchy Revisited by Feminism", *Anglo Saxonica* Ser. III n.º 6, número especial sobre Women Studies organizado por Sandra Gilbert e Diana Almeida, 21-45.

Simosas, Maria Marta Pessanha Mascarenhas (1990), "A fluida arte da descosura. Filosofias de liberdade em *Cartas portuguesas* e *Novas cartas portuguesas*". Diss. Mestrado. Porto, Universidade do Porto (<http://web.lettras.up.pt/ilc/fluida.pdf>).

Wolfe, Cary (ed.) (2003), *Zoontologies. The Question of the Animal*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Maria Irene Ramalho é professora jubilada da Faculdade de Letras e investigadora do Centro de Estudos Sociais (Universidade de Coimbra) e *International Affiliate, Department of Comparative Literature & Folklore Studies* (University of Wisconsin-Madison). É autora de *Atlantic Poets* (2003; ed. br. 2007, pt. 2008), “Poetry in the Machine Age” (*The Cambridge History of American Literature*, vol. V, 2003) e *Uma paciência selvagem* (antologia bilingue da poesia de Adrienne Rich, 2008). É organizadora de *Poesia do Mundo* (1995, 1998, 2001, 2004, 2007 e 2010) e co-org. de *Translocal Modernisms* (2008) e *Transnational, Post Imperialist American Studies?* (2010). Tem publicados inúmeros ensaios sobre poesia e poética comparada, estudos americanos e estudos feministas. Os seus trabalhos mais recentes incluem “Poetry in America”, em *America Where?* (2012), um volume de que é também co-organizadora e cuja introdução escreveu, “Difference and Hierarchy Re-visited by Feminism” (2013), “Quando o lírico interrompe o épico. Sobre *Escuro* de Ana Luísa Amaral” (2014) e “A humana condisoooooooooong. A propósito de *De novo falo, a meia voz* de Alberto Pimenta” (1916).