

Vozes diferentes: a emergência e a construção da teoria feminista contemporânea

Obviamente, então, o feminismo não pode ser tido como ciência, como um discurso ou uma realidade que está fora da ideologia, ou fora do gênero como instância de ideologia.

Teresa de Lauretis (1994, p. 218)

O GÊNERO DO CÂNONE: A RUPTURA EPISTEMOLÓGICA A PARTIR DE SIMONE DE BEAUVOIR

Como grande visionária que foi, Simone de Beauvoir antecipou e preparou o terreno para o trabalho de uma geração posterior de teóricas feministas. Ao identificar claramente um viés masculinista que permeia todo o pensamento social ocidental – o grande e radical *insight* da sua obra (Bordo, 1997) – ela iniciou o que se pode considerar uma verdadeira virada epistemológica. A Simone de Beauvoir seguiriam-se várias gerações de intelectuais feministas e pensadores pós-estruturalistas, que apresentariam diversas formas de revisão da pretensa visão objetiva e universal de filósofos e cientistas da tradição ocidental e criariam as bases para uma nova discussão sobre a possibilidade de se pensar a partir da(s) alteridade(s)⁸⁰.

Essa crítica epistemológica levanta duas questões relacionadas entre si, embora diferentes. Uma delas refere-se explicitamente ao discurso dos

⁸⁰ Como muitas de suas herdeiras têm observado, o trabalho de Simone de Beauvoir não está livre de contradições, pois ela mesma tem uma relação ambivalente com a posição de “sujeito feminino”: as especificidades femininas, mais do que portadoras de novas possibilidades sociais e cognitivas, tendem a ser desvalorizadas e rejeitadas, como se as mulheres devessem conquistar a “universalidade” do masculino em vez de falar com suas *vozes diferentes*.

“grandes pensadores” (todos homens) da tradição ocidental sobre as mulheres e sobre “o feminino”; a outra, ao viés – ora mais óbvio, ora mais sutil – pelo qual uma perspectiva masculina ou masculinista se embute em todo o processo de produção cultural e científica. É especificamente em relação à primeira que Simone de Beauvoir e muitas outras autoras contemporâneas, como Teresa de Lauretis (1984) e Maria Rita Kehl (1998), trabalham na desconstrução do “eterno feminino” – que para elas deve ser compreendido como produto da subjetividade masculina, que constrói determinados protótipos de mulher compatíveis com os diversos tipos de projetos e práticas do imaginário masculino.

Vista a partir dessa perspectiva, boa parte da produção discursiva moderna é a produção explícita de um discurso dos homens sobre o “grande Outro”: a mulher. Exatamente aquela que, num conto de Italo Calvino sobre a imaginada cidade de Zobeide (do seu livro, *Cidades Invisíveis*, citado por Lauretis) os homens nunca conseguem alcançar; porém, seu desejo de captá-la leva à eterna perseguição que inspira toda sua obra – a construção das suas “cidades-prisão” nas quais se inscreve a ausência das mulheres⁸¹. Assim também, Lauretis reinterpreta a visão de Beauvoir, segundo a qual a prevalência na produção cultural ocidental de uma mulher mistificada explica-se não por ela ser de fato tão enigmática ou cheia de “mistérios” como na poética masculina, mas porque simplesmente os homens não a querem reconhecer como um ser humano de carne e osso, que sente desejo (próprio), pensa e aspira também à liberdade⁸².

⁸¹ Neste maravilhoso texto alegórico, a mulher é “... tanto objeto quanto suporte de um desejo que, intimamente atrelado ao poder e a criatividade, é a força motora da cultura e da história. O trabalho de construir e re-construir a cidade, num contínuo movimento de objetificação e alienação, é a metáfora de Calvino para a história como produtividade semiótica... O texto de Calvino constitui-se assim como uma acurada representação do status paradoxal das mulheres no discurso ocidental: embora a cultura origine nas mulheres e se funda no sonho de seu cativo, as mulheres são quase ausentes da história e dos processos culturais. É por isto que não nos surpreende que na cidade primordial construída por homens não há mulheres, ou que na parábola sedutora da história humana elaborada por Calvino, as mulheres estejam ausentes como sujeitos históricos” (Lauretis, op. cit., p. 13; tradução minha).

⁸² A instigante idéia de que os homens e a cultura ocidental masculinista negam ou mistificam o desejo feminino para *não reconhecê-lo* tem gerado fascinantes análises literárias, históricas e culturais – incluindo pesquisas recentes sobre a cultura contemporânea da magreza feminina e seu vínculo com a negação do apetite, que é também, num sentido mais geral, a negação do desejo (cf. Bordo, 1997).

É importante olhar um pouco mais de perto a contribuição brilhante de Simone de Beauvoir, lembrando quão perspicaz, inusitada e corajosa foi sua formulação, sua voz tão única no meio intelectual quase exclusivamente masculino da sua época e assim poder compreender como e por que demorou várias décadas para ela obter seu devido reconhecimento, com uma obra que introduz uma proposta teórica e epistemológica radicalmente nova⁸³. Antecipa discussões posteriores sobre relações de poder e saber, que ela já estende além da visão clássica dos marxistas – o poder da burguesia e a dominação ideológica de classe – para desvendar os mecanismos da dominação masculina, desde as formas mais diretas de controle até suas formas culturais e culturalmente “naturalizadas”.

Na terceira parte do livro, intitulado *Os mitos*, Beauvoir começa argumentando que, se desde os começos do patriarcado, os homens tiveram nas suas mãos “todos os poderes concretos, eles trabalharam também para manter as mulheres “em estado de dependência; seus códigos estabeleceram-se contra ela; e assim foi que ela se constituiu concretamente como o Outro. Esta condição servia os interesses dos homens, mas convinha também a suas pretensões ontológicas e morais” (Beauvoir, 1949, p. 189). No ideário e no imaginário masculinos, constrói-se a Mulher como o Outro absoluto. Ela se torna o repositório do “natural” e da imanência (comparada com a transcendência como possibilidade/projeto existencial dos homens); no discurso masculino, ela é ora forasteira, ora objeto consumido pelos homens, a fim de satisfazer seus desejos. Para a cultura (masculina), ela é o não essencial, o Outro que só serve para que o Um (o homem) se reconheça. E dessa forma, são negadas a ela as possibilidades de uma existência ou relações não alienadas, pois, nos termos da filosofia que Beauvoir desenvolveu, a “verdadeira presença” do outro significa que esse outro esteja presente *em e para si*, isto é, como objeto e sujeito, envolvido em relações de reciprocidade e não de objetificação.

Quando Beauvoir passou a tratar questões de *representação* também o fez de modo que antecipou atuais tratamentos dessas questões nas ciências

⁸³ A voz de Beauvoir foi ironicamente submetida à dinâmica da marginalização, na medida que ela foi mais reconhecida como escritora e “a companheira de Sartre” do que como a importante filósofa que foi, tendo inclusive influenciado de forma fundamental o existencialismo sartreano e a elaboração de seus conceitos sobre o Um e o Outro, a reciprocidade etc. (cf. Simons, 1999). Bordo (2000) também aponta para o fato de que a obra de Beauvoir costuma ser lida como se tivesse valor “apenas para as mulheres” e não um intrínseco valor teórico e filosófico geral.

humanas, com o desenvolvimento de um olhar sofisticado sobre o poder simbólico e seus mecanismos de operação. Os homens criam os mitos da cultura ocidental e, entre estes, está o mito da Mulher, acompanhada também pela mitologia comum das “figuras masculinas convencionais”. Assim, a humanidade é dividida em duas classes, criando-se, como diz Beauvoir, um tipo de “conceito platônico” da noção de Mulher – uma Idéia ou Verdade transcendental imutável: “Assim, à existência dispersa, contingente e múltipla *das* mulheres, o pensamento mítico opõe o Eterno Feminino único e cristalizado” (p. 311). Esse mito é fruto de relações de poder e se constrói para servi-las pois, como afirma Beauvoir de forma contundente: “Poucos mitos forma mais vantajosos do que esse para a casta dominante: justifica todos os privilégios e autoriza mesmo abusar deles” (p. 314).

Na construção do mito, um primeiro elemento é a produção da noção da Mulher como enigma, como já mencionei: sua glorificação no discurso romântico e poético masculino. Com muita astúcia, Beauvoir percebeu que as mulheres pagam o preço de uma atitude que à primeira vista as enaltece: as mulheres são as musas da cultura, o enigma ou mistério que faz com que os homens falem, escrevam e prestem homenagem a elas. É um mecanismo de distanciamento que pode às vezes se manifestar como respeito ou deferência, mas isso também permite que os homens não reconheçam as mulheres como seres iguais a eles, seres que, a partir da sua corporalidade e racionalidade, *pensam e desejam*. A admiração masculina mistificada, pelo contrário, pressupõe a passividade do objeto admirado.

Um segundo elemento desta representação da Mulher pelos homens, procedente de sua identificação com a imanência e a natureza, é sua sexualização. A mulher está carregada de sentido sexual, mas apenas conforme produz significado *para os homens*: somente a mulher é “sexo”⁸⁴. Para Beauvoir, este é mais um poderoso mito que se propaga por meio do *silenciamento cultural do desejo feminino*: “Quanto ao fato de, para a mulher, ser o homem o sexual e o carnal, é uma verdade que nunca foi proclamada porque não houve ninguém para a proclamar” (p. 193).

⁸⁴ Isto é, tanto no sentido de portadora da sexualidade e identificada com ela (do ponto de referência, é claro, do desejo masculino), quanto no sentido assinalado por teóricas contemporâneas, quando alegam que, do ponto de vista masculinista, apenas as mulheres “*têm gênero*” (visto como específico, em contraste com a condição “universal” do masculino).

O mito é também normativo e, embora Beauvoir faça questão de enfatizar que a realidade das mulheres foge sempre da homogeneização que o mito tenta fazer dela, ela também mantém, ao longo de sua obra, a posição de que o mito – e as relações de poder às quais pertence – não deixa de influenciar o comportamento das “mulheres reais”. Contudo, não se trata apenas do fato de que o comportamento feminino nem sempre é cúmplice das normas patriarcais; existe também a possibilidade de as mulheres começarem a *se representar* – e isso pode muito bem colocar um fim ou começar a desconstruir o mito, produzindo outros discursos e outras práticas. Beauvoir fala de um momento futuro no qual: “Talvez o mito da mulher se extinga um dia: quanto mais se afirmam como seres humanos, mais define nela a maravilhosa qualidade do Outro. Mas, atualmente, esse mito ainda existe no coração de todos os homens” (p. 192).

Evidentemente, seu próprio trabalho é um primeiro passo no sentido dessa desconstrução, que Beauvoir realiza sistematicamente no segundo volume de seu livro, debruçando-se sobre a tarefa de estabelecer uma fenomenologia da *experiência vivida* pelas mulheres na sociedade patriarcal. Embora enfatize a cumplicidade com o poder masculino, Beauvoir mostra também que há brechas – espaços que existem ou podem ser criados, a fim de resistir ou subverter as relações de subordinação que agem constantemente na tentativa de adequar as mulheres ao mito.

A outra questão que vemos esboçada no trabalho de Beauvoir é a identificação de um profundo viés masculinista, que afeta tudo aquilo que se torna (como conhecimento legítimo) parte do cânone, mesmo quando não se esteja explicitamente falando sobre mulheres ou homens. A obra da filósofa francesa semearia o terreno para essa discussão, que algumas décadas mais tarde se tornaria central para as discussões epistemológicas nas ciências humanas. Isso se evidencia quando Beauvoir afirma: “A representação do mundo, como o próprio mundo, é operação dos homens; eles o descrevem do ponto de vista que lhes é peculiar e que confundem com a verdade absoluta” (p. 193) ou “as categorias através das quais os homens encaram o mundo são constituídas, do *ponto de vista deles, como absolutas*: eles desconhecem nisso, como em tudo, a reciprocidade” (p. 315).

A representação do mundo, para Beauvoir, imbrica na complexidade das relações sociais; as formas de representação estão inseparavelmente ligadas à posição do *sujeito que representa*. A filosofia, a ciência e a literatura – sendo, para ela, criações culturais dos homens – excluíram as mulheres de tal forma que essa exclusão afetou o conteúdo profundo de seus argumentos e de sua visão do mundo. Esse argumento está esboçado na crítica ao materialismo his-

tórico e à psicanálise que Beauvoir faz no início de seu trabalho, assim como na sua análise de cinco escritores em relação ao mito da Mulher.

É interessante notar que Beauvoir vê na psicanálise um grande avanço conceitual, principalmente em relação à psicologia biologicista, pois a primeira reconhece que os fenômenos corporais são fenômenos culturais: “nenhum fator intervém na vida psíquica sem ter-se revestido de um sentido humano; não é o corpo-objeto descrito pelos cientistas que existe concretamente, e sim o corpo vivido pelo sujeito... Não é a natureza que define a mulher; esta é que se define retomando a natureza na sua afetividade” (p. 65). No entanto, Beauvoir aponta e rejeita o viés masculinista em Freud, assim como sua despreocupação “com o destino da mulher”, tendo teorizado a partir do “destino” ou modelo masculino (p. 39). Ela denuncia o desprezo freudiano da libido feminina, que se reproduz no conceito de inveja do pênis e sua desconsideração do órgão do prazer sexual feminino, o clitóris. Nas suas breves mas brilhantes páginas de crítica a Freud, Beauvoir também aponta que o criador da psicanálise, trabalhando a partir do que seria seu próprio viés ou mesmo desejo masculino, toma como fato dado a autoridade do pai dentro da família, sem se sentir na obrigação de explicar sua gênese histórica.

Beauvoir critica ainda o pansexualismo freudiano, ou seja, sua forma de elevar o conceito de inconsciente e seu suposto motor psicosexual a um status tão privilegiado que conduz à negação de outros elementos do comportamento humano. Como ela enfatiza, o ser humano também tem outras capacidades e necessidades como, por exemplo, as de avaliar e escolher entre diferentes opções – capacidades estas que, por sinal, são muito caras a Beauvoir e a outros existencialistas. No entanto, o mais grave problema do discurso freudiano para Beauvoir é que ele obstaculiza as indagações que deveria iniciar: por que a mulher se torna o grande Outro da cultura, por que o falo se torna símbolo e significante do poder, por que a autoridade do falo e do Pai tornam-se tão centrais para nossa cultura, por que o desejo da mulher desaparece das nossas representações da libido e assim por diante.

Segundo Beauvoir, o materialismo histórico tem, de forma parecida, trazido à tona “algumas verdades importantes” (p. 53), mas padece de um reducionismo particular, isto é, economicista. Ao focar o trabalho de Friedrich Engels, *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*, ela abriu outro caminho que foi seguido por gerações posteriores de feministas que, numa tentativa de explicar a dinâmica histórica de desigualdade entre os sexos, acabaram por buscar esta obra do pensamento marxista a fim de revisar a forma que Engels concebia “a questão da mulher”. Beauvoir insistia, desde aquela época,

que a subordinação feminina é uma questão *sui generis*, isto é, diferente ou não reduzível às questões econômicas da propriedade privada sobre os meios de produção e da exploração do trabalho na qual a discussão marxista a embrulha.

Beauvoir percebeu com clareza que tanto os assuntos que estão explicitamente relacionadas às questões de gênero, quanto aqueles que não têm uma relação tão evidente com elas, estão marcados no seu conteúdo e no seu método como produtos de uma cultura masculinista, na qual tudo sempre é pensado a partir da posição de um sujeito masculino – que é também um homem da elite branca, europeia e ocidental. Talvez o mais claro e discutido (em tempos mais recentes) exemplo desse viés embutido no cânone seja o mesmo conceito de indivíduo – o sujeito definido por sua racionalidade e capacidade de domínio de si mesmo, da natureza e da “sociedade” – que se tornou um conceito básico da filosofia, da história, da ciência política, da economia, da sociologia e até da psicologia nas suas vertentes não psicanalíticas⁸⁵.

Como têm demonstrado muitas autoras sobre as quais discutirei mais adiante, essa forma de pensar sobre o ser humano (o “homem genérico” da maior parte dos filósofos e cientistas da tradição) é elaborada a partir de uma experiência de gênero e, portanto, precisa ser desconstruída como tal. Ela tem se manifestado caracteristicamente como uma maneira de pensar que dá prioridade ontológica ao indivíduo “isolado” da comunidade ou de seu contexto relacional. As autoras que questionam seu uso argumentam que a experiência e prática históricas das mulheres, com seu eixo nas relações interpessoais e na sustentação destas, conduzem a outras visões que, embora marginalizadas, podem ser encontradas nas vozes das mulheres, se houver disposição de ouvi-las⁸⁶.

Como atualmente têm deixado muito claro as teorias pós-modernas e pós-coloniais (assim como as ferozes polêmicas em torno da questão do cânone e do “multiculturalismo”, principalmentes nos EUA, a partir dos anos 80), as mulheres não são “os únicos Outros” da tradição filosófica ocidental. Assim, Said

⁸⁵ A antropologia da tradição ocidental, contudo, destaca-se por suas formas mais complexas de entendimento das pessoas, sempre em relação à sua cultura e às relações que esta constrói. Sem dúvida, o objeto tradicional da antropologia – que *não* é a sociedade ocidental moderna – possibilita e exige uma percepção diferente nesse sentido. A psicanálise, como forma de pensamento que, embora não esteja isenta do viés iluminista-racionalista do ser humano, ajude também a subvertê-lo, será discutida mais adiante.

⁸⁶ É preciso deixar claro que não atribuo essa concepção particular à obra de Beauvoir. Como mencionei acima, ela ainda – e paradoxalmente – se encontra presa à desvalorização (masculinista) de determinados tipos de experiência e modalidades de relacionamento e comportamento que são historicamente associados às mulheres.

(1993; 1978) argumenta de forma convincente que há um Outro não ocidental a povoar o imaginário do Ocidente – o “primitivo”, exótico e diferente que fascina, aquele que “mais perto da natureza” pode nos mostrar uma parte oculta do que somos ou aquela parte “incontrolável” e perigosa que precisamos dominar para erigir nossa valiosa civilização. O europeu sempre se espelhou nesse Outro ou, na verdade, na sua própria narrativa sobre o Outro (que, muitas vezes, era antes reflexo de suas próprias ansiedades do que aproximações com esse Outro), para criar uma imagem de si mesmo que também serviria para justificar seu império. Frantz Fanon⁸⁷ (cf. Gibson, 1999) antecedeu a Said nos seus poderosos escritos sobre os efeitos de autodesvalorização e internalização da visão do colonizador que a dominação exerce sobre a subjetividade dos colonizados.

Porém, desde as décadas finais do século XX, começou a ganhar terreno uma outra visão que já reflete as mudanças que as lutas de libertação e os movimentos culturais e sociais propiciaram, tanto no sentido de criar novos diálogos e formas de consciência, quanto no próprio reconhecimento e afirmação de que as culturas e povos marginalizados sempre mantiveram uma troca (embora desigual) que contribuiu com elementos decisivos para a cultura ocidental: uma interação ou troca que se constrói, seja apesar das relações de dominação existentes, seja precisamente por meio delas, nas formas de resistência que estas geram. Teóricos como Stuart Hall (1998; 2003), Quayson (2000), Appadurai (1996), Shohat e Stam (1994) e Yuval-Davis (1997) – cujas idéias aprofundarei no último capítulo deste trabalho – atualizam essas discussões, argumentando em prol de uma visão na qual sujeitos (homens e mulheres) de outras partes do mundo que contribuíram para a construção da modernidade global, hoje o fazem de forma intensamente desestabilizadora para a hegemonia cultural ocidental.

O que me interessa a esta altura é que a relação entre essas duas grandes posições subalternas – a das mulheres e a das “pessoas de cor” ou das não ocidentais – elaboradas nos últimos tempos a partir de várias perspectivas intelectuais (principalmente, a teoria feminista e a teoria pós-colonial) já havia sido percebida por Beauvoir e faz parte da história, embora não muito conhecida, da elaboração de seu ponto de vista tão inovador. Margaret Simons (1999),

⁸⁷ Intelectual negro nascido na colônia francesa da Martinica em 1925, Fanon é conhecido por seus escritos sobre a relação entre o colonizador e o sujeito colonizado, inspirado pela sua experiência com o racismo francês e por sua estada na Argélia colonizada, onde trabalhou como psiquiatra e se aliou ao movimento pela independência.

uma das mais importantes estudiosas norte-americanas da vida e da obra de Simone de Beauvoir⁸⁸, explora as origens das analogias que a filósofa francesa faz sobre a situação das mulheres e dos negros em *O segundo sexo*. Nas próprias palavras de Beauvoir, “há profundas analogias entre a situação das mulheres e a dos negros: umas e outros emancipam-se hoje de um mesmo paternalismo, e a casta anteriormente dominadora quer mantê-los “no seu lugar”, isto é, no lugar que escolheu para eles” (op. cit., p. 22).

Segundo Simons, esta interrelação não deve ser menosprezada como fonte de inspiração e reflexão para Beauvoir: é através dessas semelhanças que ela é conduzida a formular claramente suas categorias filosóficas sobre o Um e o Outro e sobre os efeitos do poder no conhecimento que o Outro oprimido tem de si mesmo. As formulações são produto não apenas de muitos anos de trabalho e reflexão, mas também de sua profunda amizade e troca intelectual com o escritor negro norte-americano Richard Wright, desenvolvida ao longo dos anos tanto nas estadas de Beauvoir nos EUA quanto no período que Wright viveu na França. Simons enfatiza:

Wright... introduz Beauvoir ao conceito de ‘dupla consciência’ para negros sob o racismo, o que serve como modelo para o conceito de Beauvoir sobre a mulher e o Outro no Segundo Sexo. As descrições fenomenológicas que Wright elabora sobre a experiência dos negros fornece uma alternativa metodológica tanto para a metodologia das ciências sociais tão objetificadora de Myrdal quanto para o reducionismo econômico da ortodoxia marxista. Finalmente Wright rejeita as perspectivas essencialistas definidas por pessoas brancas sobre a diferença racial; isto, acrescentado à afirmação da centralidade de raça na experiência vivida dos negros sob a opressão e sua utilidade estratégica quando definida pelos negros nos interesses da libertação, fornecem a Beauvoir uma política militante mas anti-essencialista de libertação. (p. 176; tradução minha).

Wright, por sua vez, era herdeiro das idéias do escritor negro norte-americano W. E. B. DuBois, tendo se inspirado no trabalho fenomenológico deste último sobre a experiência dos negros norte-americanos, cujo livro mais conhecido é *The souls of black folk* (1903). DuBois é autor do conceito epistemológico do “véu” (“*the veil*”), com o qual antecipou as discussões que

⁸⁸ Simons, professora de filosofia da Southern Illinois University, é autora e organizadora de vários livros sobre filosofia, feminismo e a vida e o pensamento de Simone de Beauvoir.

surgiriam muitas décadas depois sobre a “epistemologia das alteridades”. A metáfora de Wright é evidente: trata-se daquilo que pertence à condição do opressor e que lhe impede o conhecimento do Outro, pois não se pode conhecer aquilo que sequer se está disposto a reconhecer como existente ou legítimo.

No entanto, o Outro, desimpedido por tais artifícios do poder, estabelece um olhar privilegiado sobre seu opressor (Blau e Brown, 2001). A noção de que a posição subalterna produz a possibilidade de um olhar não apenas divergente mas, de certa forma, “mais objetivo” e reflexivo do que o olhar dos que detêm o poder e o privilégio, compartilha diversos aspectos com a noção das vantagens epistemológicas de determinadas posições sociais⁸⁹, oriunda do pensamento marxista, e também guarda semelhanças com a posição polêmica de algumas feministas contemporâneas, conhecida como *feminist standpoint theory*, à qual me referirei mais adiante.

Porém, é interessante ressaltar, como argumentam Blau e Brown, que a obra de DuBois – assim como a de uma série de escritoras que, no final do século XIX e início do século XX, escreviam sobre “as relações entre os sexos” – nunca foi incorporada ao cânone da sociologia, embora amplo reconhecimento tenha sido dado a vários autores posteriores – e brancos – que também desenvolveram uma sociologia fenomenológica e tentaram explicar as relações raciais na sociedade norte-americana. Nesse sentido, podemos entender a “política do cânone” e da constituição do conhecimento legítimo – aquele acolhido pelas instituições acadêmicas e científicas como o conhecimento da área – a partir da marginalização dos vários grandes Outros, cujas perspectivas podem, quando incorporadas, vir realmente a modificar o conteúdo do cânone e a constituição dos campos disciplinares⁹⁰.

A problemática do cânone e do conhecimento legítimo na sua relação com a constituição de campos disciplinares das ciências humanas é tema que

⁸⁹ No marxismo clássico, o sujeito que conhece é sempre definido em relação às *classes sociais*; paradoxalmente, dentre estas, a posição/consciência de classe capacita só aos intelectuais oriundos de camadas sociais mais altas – e “aliados políticos” do proletariado – para a compreensão das “profundas contradições” da sociedade capitalista.

⁹⁰ Pertinentemente, Michèle Barrett trata essa questão em relação à constituição do campo dos “estudos culturais”. Para ela, o trabalho de Stuart Hall e seus colegas representa um poderoso desafio à sociologia convencional, que não apenas rompe com o seu viés ocidentalista, como também trata de questões de cultura, identidade e subjetividade a partir de uma centralidade que as posições materialistas e estruturalistas do cânone negam. Noutro momento, retomarei o fato significativo de que seus esforços testam tanto as fronteiras da sociologia que acabam por desembocar realmente na constituição de um novo campo (trans)disciplinar.

aparecerá em capítulos posteriores deste trabalho, mas é importante ressaltar aqui que esses debates se tornaram centrais há pouco tempo, ou seja, apenas uma ou duas décadas após a publicação de *O segundo sexo*. Coincidem, de maneira geral, com a ampla revisão do pensamento social, a partir da perspectiva feminista, que inicia-se a partir dos anos 70 na literatura, na história, na economia política, na antropologia e outras áreas do conhecimento, e que deve muito à ruptura promovida por Beauvoir. Esta revisão, é meu argumento, conduz a mudanças profundas, pois a indagação sobre a construção da feminilidade como “alteridade absoluta” no discurso masculino revela novos aspectos deste, assim como o argumento sobre a histórica exclusão desse Outro da teorização social terá um profundo impacto sobre sua concepção de pessoa, da sociedade e da cultura. A crítica teórica que é feita a partir de uma perspectiva interfere necessariamente na estrutura profunda do pensamento social ocidental.

Foi assim que se apresentaram para a crítica feminista as tarefas que, desde Simone de Beauvoir até Jane Flax (1991), vêm sendo apontadas: 1) a desconstrução do discurso masculinista sobre “a Mulher”; 2) a desconstrução do discurso sobre o “Homem” universal, demonstrando como ele foi elaborado a partir do referencial da experiência de uma categoria particular de homens; e 3) o ato de repensar a sociedade também a partir das experiências das mulheres (e, portanto, igualmente dos homens, mas não mais como “norma” universal) em toda sua historicidade e especificidade, isto é, a partir das relações de poder entre os gêneros e sua interseção com outras formas de relações sociais, particularmente as de classe, raça/etnicidade e orientação sexual.

VOZES DIFERENTES: A TEORIA FEMINISTA, AS PERSPECTIVAS PÓS-MODERNAS E A “EPISTEMOLOGIA DAS ALTERIDADES”

Sempre se pensa a partir de uma posição de sujeito: sujeito que tem gênero, assim como origem de classe, raça/etnicidade, pertence a uma geração, tem nacionalidade e orientação sexual etc. – elementos que são formas de inserção numa complexa teia de relações sociais de poder. O conteúdo do pensamento é compreendido em relação a esta posição. Este é o pressuposto metodológico compartilhado pela filosofia pós-estruturalista/pós-moderna e pela teoria feminista contemporânea, pelo menos na maioria de suas ver-

tentes atuais⁹¹. Ele sugere como corolário o reconhecimento das relações de poder/saber embutidas no pensamento científico e nas suas pretensões universalistas, conduzindo para tanto a uma metodologia de “desconstrução”, de acordo com a proposta de Foucault: fazer uma genealogia dos discursos, de quem os constrói, em que momentos e em quais condições históricas, buscando ainda identificar as complexidades das relações entre as palavras e os poderes. O objetivo, no entanto, não deve ser entendido como uma tentativa de invalidar o conhecimento científico já acumulado, mas de avaliá-lo, revisá-lo e, certamente, desta forma, torná-lo mais aberto e mais crítico.

Para a teoria feminista contemporânea, a posição de sujeito é sempre uma posição complexa, mas seu aspecto de gênero tem centralidade. Como Bordo argumenta, a partir das experiências femininas – evidentemente, diversas entre si – que a cultura do *mainstream* silencia, constróem-se “canais de acesso” a outras formas de ser, pensar e agir, que também revelam uma outra história, em grande parte ignorada, mas que deve modificar permanentemente nossa forma de ver a “história oficial”. Não se trata de avançar qualquer tipo de posição “essencialista”, ou seja, de propor mais uma oposição binária entre homens e mulheres, masculino e feminino, formas de viver e pensar. Trata-se sim de se abrir para aquilo que se apreende pela via da inclusão do antes silenciado – um acréscimo a partir das alteridades. O espaço do feminino e das experiências femininas plurais podem e devem servir como um caminho de acesso às alteridades silenciadas ou marginalizadas, que são tão constitutivas da nossa experiência social da modernidade quanto as vozes do *mainstream*.⁹²

⁹¹ Assim como o pensamento pós-estruturalista, que agrupa vertentes diversas, o pensamento feminista é e sempre foi heterogêneo. Ele tem sido objeto de diversos esquemas classificatórios desde o seu início, quando era muito comum dividi-lo conforme sua relação com o pensamento político moderno, “radical”, “liberal” e “socialista”. Porém, todo esquema classificatório é sempre relativo, enfatizando determinadas semelhanças e diferenças em lugar de outras – e disso pretendo tratar mais detidamente na próxima seção. Autoras como Jane Flax (1992) enfatizam muito as afinidades, inclusive a visão “pós-moderna” da teoria feminista; Michèle Barrett (1999) discute a problemática do encontro entre a teoria feminista e a perspectiva pós-moderna, a partir do reconhecimento de que o movimento teórico “das coisas para as palavras... faz parte de uma mudança mais ampla dentro do pensamento social contemporâneo. O pensamento feminista tanto contribui para quanto sofre das influências desses desenvolvimentos maiores” (p. 113).

⁹² Nesse sentido, vale a pena lembrar do que o crítico norte-americano de origem palestina Edward Said (1995) diz a respeito das experiências dos Outros colonizados do

A filósofa norte-americana Sara Ruddick (1996) argumenta que tanto o conhecimento quanto os modos de reconhecê-lo (ou negá-lo) são sempre produtos das relações sociais e, mais especificamente, de comunidades epistêmicas que legitimam determinadas formas de saber e conhecer. Entendemos a ciência como uma forma específica de discurso, de conhecimento institucionalmente organizado e de poder social, que consolida sua legitimidade como parte da revolução burguesa ocidental e de sua filosofia iluminista. O fato de as mulheres terem estado excluídas dessas comunidades durante muito tempo seria então uma parte da história profunda das disciplinas, parte de um processo duplo de ausência enquanto produtoras do conhecimento (nas instituições onde se produz e transmite o conhecimento científico) e sujeitos (reconhecidos) da história. Do mesmo modo, o fato de as mulheres terem sido admitidas no mundo do conhecimento científico somente após a consolidação de suas instituições e epistemes se torna uma questão importante para pesquisa; ela sugere que a exclusão das mulheres dos momentos em que as ciências se fundavam, se consolidavam e se legitimavam, teria uma influência profunda na sua evolução, nos seus conteúdos e nas mesmas noções de cientificidade que ali imperam.

Epistemólogas feministas como Hilary Rose, Sandra Harding e Donna Haraway têm insistido nas conseqüências da exclusão das mulheres e do “feminino” da formulação dos conteúdos e métodos das ciências modernas, especificando que “as questões que a ciência identificava como importantes estavam determinadas pela construção de um mundo social em que os homens ocupavam o espaço público e as mulheres, o privado.” (Evans, 1997, p. 54; tradução minha). Certamente, os argumentos destas epistemólogas já geraram muita polêmica e não me compete aqui discutir sua relevância para as “ciências exatas”. No entanto, para o caso das ciências sociais e de toda a área humanística, parece-me que a exclusão da qual elas falam tem algumas conseqüências muito evidentes. Há, por um lado, as que se relacionam com formas de construir e desvalorizar “o feminino” na filosofia iluminista (por exemplo, na identificação das mulheres com os processos naturais, as emoções e o corpo; os homens com a razão e o “trabalho do progresso”).

Por outro, há as que tomam formas mais “encobertas” – este é o caso da formulação dos conceitos básicos das disciplinas somente a partir de experiên-

nosso mundo moderno, os não-ocidentais: o Ocidente tornou-se aquilo que é a partir de sua relação com o Outro do “Oriente”, ao qual sempre tentou caracterizar tanto como seu oposto quanto como não essencial, mas que, no entanto, sempre esteve presente, lutando pela sobrevivência e lhe falando, mesmo quando ninguém quis ouvir.

cias masculinas. Assim, as experiências e práticas femininas se invisibilizam: por exemplo, na economia política, construiu-se um conceito de trabalho que incorpora apenas o trabalho na esfera pública; na teoria política, o sujeito teorizado é o indivíduo “autônomo” livre de laços com os outros, o que exclui claramente como seu sujeito qualquer um que se define também a partir da afetividade, dos laços domésticos ou do labor cotidiano de cuidar de outros. (Essa questão será retomada mais adiante.)

Aqui, a abordagem oferecida por uma sociologia do conhecimento também é interessante. Com um instrumental teórico que permite entender as questões de gênero e conhecimento em termos de relações entre experiências hegemônicas e subalternas, conhecimento e poder, assim como entre os sujeitos concretos que produzem e transmitem conhecimento nos seus contextos institucionais, evita-se de certa forma os problemas envolvidos em enfatizar demais formas “femininas” e “masculinas” de conhecer o mundo, (principalmente na medida que estas possam ser interpretadas como modos polarizados cristalizados, estáveis e “essencializados”).

Seguindo esse caminho, é fundamental perceber que a história do século XX inclui a luta das mulheres pela conquista do acesso ao mundo científico de cuja construção foram inicialmente excluídas. Assim, podemos examinar a relação entre o ingresso maciço de mulheres nas universidades a partir da década de 60, sua crescente participação em atividades e profissões de ensino e pesquisa e o surgimento de novas temáticas vinculadas à experiência feminina. Podemos perguntar o que é que muda ou poderia mudar com isso: as comunidades epistêmicas? Os conteúdos teóricos? O conhecimento legítimo? A ciência oficial? Com certeza, a resposta a essas indagações envolve relações de poder/saber de gênero e, portanto, veremos como a teoria feminista assume, incentiva e lidera uma luta dentro da academia e das instituições concretas de ensino em torno delas. Como já argumentei, não se trata de uma simples polarização entre homens e mulheres na academia, mas de um trabalho de debate teórico na qual se torna fundamental a elaboração e avaliação de novas perspectivas⁹³.

De fato, a teoria feminista participa dos movimentos intelectuais da atualidade que, desde os anos 60, vêm mobilizando a academia e repercutindo fora dela, ao questionar os antigos paradigmas para o pensar sobre o mun-

⁹³ Evidentemente, pode haver – e de fato houve – homens que se sensibilizaram com os argumentos da teoria feminista e ajudaram a desenvolvê-la. Talvez seja desnecessário frisar que as formas pelas quais as pessoas se identificam com perspectivas analíticas são muito diversas e não se reduzem a nenhum tipo nítido de oposição.

do e agir nele. Para Flax (1991), a teoria feminista, junto com a psicanálise e a filosofia pós-moderna, constituem as três vertentes do que ela chama de “pensamento de transição” (*transitional thinking*), ou seja, modos de pensar que exprimem uma mudança de paradigma que, por sua vez, rompe com alguns aspectos do pensamento da tradição iluminista. A filosofia pós-moderna representa uma tentativa de questionamento profundo das premissas básicas das chamadas “metanarrativas iluministas”, o sujeito universal de seu conhecimento e de sua história, assim como suas “certezas epistemológicas” baseadas na dicotomia que cria uma cisão entre objeto e sujeito de forma oposicional e contundente.

A psicanálise acrescenta as bases para uma nova concepção da construção do Eu, que é “simultaneamente corporificado, social, ‘fictício’ e real” e envolve relações de poder nas suas formas *extra-institucionais* (p. 16; tradução minha). A teoria feminista, projeto interdisciplinar em construção desde o ingresso maciço das mulheres na academia nos anos 60, “desnaturalizou” todo o âmbito da experiência social que, durante muito tempo, não era sequer objeto de interesse acadêmico, levando a duas mudanças muito particulares, além de uma contribuição mais geral ao impulsionar o questionamento epistemológico acima mencionado⁹⁴: 1) a partir da formulação da categoria de relações de gênero, o acréscimo dessa dimensão da realidade à análise da sociedade; e 2) a reformulação de noções teóricas e epistemológicas “clássicas” – aquilo que é modificado a partir da incorporação das alteridades, ou seja, das perspectivas das mulheres e dos outros sujeitos excluídos ou marginalizados pelas grandes narrativas do Iluminismo. Em relação ao segundo ponto, é justamente por meio da experiência das mulheres que se propõe uma revalorização das experiências subjetivas e intersubjetivas e, nesse sentido, podemos falar de uma contribuição epistemológica proveniente tanto da psicanálise quanto da teoria feminista: a ruptura com noções cartesianas do sujeito racional e do conhecimento “ra-

⁹⁴ Flax explica: “A emergência das teorias feministas tornou-se possível pelo menos em parte graças a re-emergência dos movimentos feministas do final dos anos 60. A existência dos movimentos feministas contemporâneos arraiga-se em e contribui para a emergência de culturas de transição nos Estados Unidos e noutras partes do mundo. Nestas culturas houve uma transformação radical da experiência social de tais dimensões que categorias de significado e explicação social que antes eram amplamente compartilhados agora se desmancham...” (p. 22; tradução minha). Nesse sentido, a teoria feminista se tornou muito importante, ao fornecer novas explicações e significados para questões de família, poder, sexualidade, trabalho e, é claro, *relações de gênero*.

cional e objetivo” como único tipo de conhecimento válido para a ciência e para a “verdadeira” compreensão do mundo.⁹⁵

Aproveitando as lições epistemológicas da psicanálise, compreendemos que, se a emoção e o sentimento são grandes fontes da descoberta (principalmente daquilo que a racionalidade recalca ou contra a qual levanta defesas), do ponto de vista de uma epistemologia feminista qualquer tentativa de perpetuar dicotomias rígidas do tipo razão/emoção, corpo/mente e objetivo/subjetivo desvaloriza experiências e formas de se relacionar com o mundo que, historicamente, se construíram como femininas (cf. Flax, *idem.*).

É nesse sentido que as pensadoras que colaboraram na famosa coletânea *Women's ways of knowing* (1986) identificaram dois modelos de conhecimento: o primeiro, que chamam de *separate knowing*, forma de conhecer o mundo privilegiada pela ciência positivista e pela epistemologia convencionais, a qual traça uma linha divisória rígida entre razão e emoção, assim como entre o conhecimento científico “objetivo” e impessoal e a subjetividade; e o segundo, que denominam *connected knowing*, no qual o conhecimento e o sentimento não são vistos como opostos no processo de apreensão do mundo. As emoções, além de muitas vezes serem aquilo que define nosso interesse em conhecer (de conhecer uma coisa e não outra, ou seja, de selecionar o objeto a partir do que é significativo para nós) e a fonte de nossa percepção, também podem servir como “teste” ou confirmação do processo de elaboração do conhecimento, isto é, seus resultados (Ruddick, *op. cit.*, p. 261). A relação entre o abstrato e o concreto, o particular e o geral, é problematizada, com o particular e o concreto sendo também um ponto de engajamento entre aquele/a que conhece e sua própria subjetividade.

Mais do que o primeiro modelo, o *connected knowing* – que também incorpora os elementos intersubjetivos do processo de conhecimento – reflete as experiências culturais e históricas concretas das mulheres e está em maior consonância com sua *alteridade relacional*. Esse modelo conduz a uma problematização da mesma noção de indivíduo, de *self* e de pessoa. É também um grande eixo da crítica ao pensamento masculinista desenvolvida por vertentes como a escola norte-americana da *feminist relational psychology*, assim como pelo *feminismo psicanalítico*.

⁹⁵ Não se trata de negar a importância ou a possibilidade do “raciocínio” para com a construção do conhecimento, mas sim, de uma crítica à noção de uma razão “purificada” das influências da subjetividade.

Para esta última perspectiva, a revisão das noções do eu na psicanálise clássica à luz da *alteridade* das mulheres dará lugar a uma noção muito permeável das fronteiras entre o Eu e o Outro. Assim, o esforço de teóricas feministas, como as polêmicas Nancy Chodorow (1978) e Carol Gilligan (1982), de demonstrar as profundas conseqüências que essa noção do *self*, fora do contexto relacional, tem para as teorias da psique humana e para nossa compreensão das relações sociais⁹⁶, conjuga-se ao trabalho das epistemólogas que tentam demonstrar que esta noção de sujeito também traz muitas ramificações para nossa concepção do processo de conhecimento.

Por outro lado, como Flax (op. cit.) e Barrett (1991) advertem, uma posição como a da *feminist standpoint theory* – que coloca as mulheres numa situação claramente privilegiada como sujeitos do conhecimento – tem também seus riscos, principalmente na medida que, paradoxalmente, acaba reproduzindo noções iluministas que afirmam a existência de (um determinado tipo de) sujeito privilegiado capaz de desvendar os enigmas e contradições da vida. Isto é, corre-se o risco de substituir o “homem racional” da tradição iluminista, ou o saber do ponto de vista do proletariado, segundo os marxistas, por um novo sujeito capaz de transcender as barreiras ao conhecimento, identificado agora com um (o) sujeito feminino. Ao criar este tipo de sujeito do conhecimento, homogeneiza-se as mulheres, como se houvesse uma condição feminina única que pudesse servir como o ponto mais privilegiado a partir do qual o mundo deve ser conhecido.

Uma das primeiras tentativas de criticar, de dentro do pensamento feminista, um possível viés “essencializante” presente no *standpoint theory* veio de Hooks (1981) e outras feministas negras norte-americanas, que ressaltaram as diferentes experiências históricas das mulheres negras que também poderiam levar à construção de um olhar divergente da posição das mulheres brancas de classe média. Os diversos eixos da estratificação social, então, fraturam ainda mais as pretensões à construção de uma Verdade e, sob a influência da posição pós-moderna “desconstrutiva”, teóricas como Flax e Barrett ressaltam

⁹⁶ Flax (op. cit.) também observa essa diferença de visão entre a psicanálise segundo Freud (na qual o eu existe em contraposição ao outro desde a infância, durante a qual a identidade se constrói no distanciamento e separação do *m/other*), a psicanálise segundo Lacan (na qual há apenas o outro e os outros, sendo o eu uma ficção) e a teoria feminista, na qual o eu se constrói por meio das diversas possibilidades e aspectos das relações humanas culturais e sociais, ou seja, nas identificações e desidentificações com os outros, nas conexões e separações, na autonomia e nas (inter)dependências.

o caráter contextual e posicional de todo conhecimento, destacando o problema da metafísica inerente à noção de *uma* (única) “perspectiva feminina”.

Contudo, e apesar das ressalvas, eu concordaria com Bordo (2000) na sua defesa do reconhecimento da alteridade feminina, que sem absolutizar produz caminhos para captar as experiências divergentes de grupos subalternos. As epistemólogas feministas, por exemplo, contribuem com seu trabalho para uma abertura muito grande a formas de conhecimento que a tradição deslegitimava. Como Evans (op. cit.) e as epistemólogas feministas por ela citadas (Rose, Harding e Haraway, em particular) apontam quando argumentam que as estruturas intelectuais são profundamente afetadas pelas divisões de gênero, a iniciativa feminista – junto com outras iniciativas, como a de Foucault e outros pós-estruturalistas (ver Barrett, 1999) – tem produzido uma ampla revisão nos fundamentos teóricos e metodológicos da teoria social.

Agora, ergue-se como um grande desafio a tarefa de trabalhar com o conceito de “conhecimento/pensamento masculinista” de maneira não essencialista, isto é, como historicamente vinculado a práticas e ao poder da “masculinidade hegemônica”⁹⁷ – e, nesse sentido, não redutível a “indivíduos de sexo masculino” – que constróem toda uma série de categorias dicotômicas (como razão/emoção, mente/corpo, natureza/cultura, mulher/homem) por meio das quais se afirmam as experiências masculinas e noções naturalizadas de gênero. Considero também que não podemos deixar de enfatizar o caráter delas como formas de saber/poder organizadas e balizadas institucionalmente nas práticas acadêmicas e científicas e, também, nos discursos e subtextos da nossa cultura de massas. Como discutirei mais adiante, também é colocada a tarefa de reexaminar as mesmas categorias de homem e mulher e de pensar sobre sua “desconstrução”, ao mesmo tempo que temos que entendê-las como categorias não apenas “impostas” mas também geradoras de práticas discursivas que, ao exercerem um papel na construção da realidade social, contribuem de fato para a construção de experiências históricas masculinas e femininas diferentes, embora nunca de forma unívoca ou incontestada.

⁹⁷ Utilizo este conceito conforme aquele avançado no trabalho de Robert Connell (1995), segundo o qual podemos identificar, para uma época histórica particular, uma masculinidade hegemônica e outras subalternas. Ainda assim, os homens dos grupos menos poderosos participam do projeto (fraturado) da dominação masculina e, de uma forma ou outra, se beneficiam dele.

MULHERES PIONEIRAS: AS TEÓRICAS DO “PATRIARCADO CAPITALISTA” E SUA GERAÇÃO

Mostrei em capítulos anteriores como o feminismo da “segunda onda” nasceu vinculada à política contestatória dos anos 60 e à teoria crítica ou socialista que naquela época vinha sendo revisada e reformulada. Embora a expansão do movimento feminista nos anos 70 tenha conduzido à sua crescente heterogeneidade ideológica, a “segunda onda” surgiu em estreita relação com as organizações e mobilizações da Nova Esquerda⁹⁸. Jovens mulheres ativistas sentiram suas atividades políticas constrangidas pelas “atitudes patriarcais” dos homens do movimento e foi este paradoxo que lhes forneceu o impulso para se lançarem à busca de uma teoria e política da libertação feminina que não as subordinasse a outros processos e lutas sociais⁹⁹. Sendo em grande parte mulheres jovens com ou em formação de nível superior, filhas da prosperidade do pós-guerra que gozaram de oportunidades as quais gerações anteriores de mulheres dificilmente tinham acesso, elas constituíram a geração que viveu, de forma particularmente impactante, as contradições de uma sociedade que apenas parcialmente abria o caminho para a cidadania feminina.

É, pois, uma história que já se tornou conhecida: a incongruência produzida no encontro da crescente participação das mulheres no mercado de trabalho e seu crescente acesso ao ensino superior com a campanha ideológica da década de 50 nos EUA que reafirmava a domesticidade feminina, juntou-se à um novo cenário sociopolítico de resistência ao imperialismo (neocolonialismo) global e de descontentamento com muitos aspectos do *status quo* nos países poderosos do centro. Para quem confiava na paz social a partir da prosperidade do pós-guerra, a emergência dos novos movimentos sociais foi surpreendente – e, junto com um novo tipo de crítica social que começava a ser formulada nos movimentos e na academia, abria por sua vez o terreno para nova atividade política e teórica que visava estudar e modificar a subordinação feminina.

Segundo Lise Vogel (1983), o movimento feminista que surgiu no início da década de 60, embora aparentasse ser um renascimento do feminismo liberal de outra época que objetivava a igualdade das mulheres dentro da sociedade

⁹⁸ O trabalho de Sara Evans (1980) documenta os antecedentes do movimento nos EUA, a partir da participação de algumas mulheres brancas universitárias no *Civil Rights Movement* e, posteriormente, nas organizações da Nova Esquerda.

⁹⁹ Ver Evans; e também Willis (1984).

burguesa¹⁰⁰, na verdade logo se distinguiu dele em dois pontos fundamentais: primeiro, por estender o conceito de igualdade para além da igualdade formal nas esferas do civil e do político, a fim de incluir questões de sexualidade, direitos reprodutivos, responsabilidade social pelo cuidado das crianças, apoio econômico para mulheres pobres e divisão do trabalho doméstico; e segundo, pela conexão que estabeleceu com outros movimentos sociais e políticos da época. Isso conduziu, no início dos anos 70, ao desabrochar de um movimento de libertação feminina muito mais radical e vinculado à esquerda do que tinha sido na década anterior (pp. 2-6).

Dessa forma, surgiram novas preocupações sociais e culturais, assim como novas urgências. Uma “revolução sexual” que acontecia entre a juventude colocava a questão do que poderia significar uma crítica à moral burguesa ou vitoriana, se para as mulheres se mantivessem os estigmas e controles do velho “duplo padrão”, que reconhecia somente o prazer e o desejo do sujeito masculino. Por outro lado, a libertação da sexualidade dos imperativos da reprodução e sua reivindicação como forma de prazer e de expressão implicava numa série de direitos que dependiam da conquista de garantias políticas, sociais e tecnológicas: acesso à contracepção, atendimento médico que priorizasse a mulher e seu direito ao controle do corpo, acesso ao aborto etc. Além disso, uma série de questões tipicamente ignoradas pelos movimentos de esquerda se mostravam profunda e urgentemente políticas. As esferas da família e do cotidiano adquiriram uma nova visibilidade, na medida que foram identificadas pelas mulheres e pelos representantes da “contracultura” como esferas onde o poder opera e se reproduz¹⁰¹.

A nova geração de mulheres escritoras e acadêmicas passaram, pela sua perspectiva de ativistas e intelectuais, a se debruçar sobre o significado da subordinação feminina nos seus sentidos históricos e modernos. Muitas se inspiraram no livro *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir – que, embora publicado em 1949 e traduzido para o inglês em 1952, apenas na década de 60 obteve um

¹⁰⁰ Deve ficar claro, no entanto, que a “primeira onda” feminista, ou o feminismo do final do século XIX e da primeira parte do século XX, também não se reduz à corrente “liberal”; tanto é que as ativistas e acadêmicas que iniciaram a segunda onda reconheceram como “mães pioneiras” escritoras socialistas e radicais como Emma Goldman e Alexandra Kollantai.

¹⁰¹ Para uma discussão sobre a contracultura, o feminismo e seus conceitos de *política* e do *político* que se propõem para além das formas institucionais comuns, cf. minha resenha “O reencantamento do político: interpretações da contracultura”, *Revista de Sociologia e Política* n.º. 16 (dezembro/2001).

público realmente pronto para recebê-lo e nele se inspirar. Segundo uma das ativistas e escritoras desta época citada pela historiadora Alice Echols (*apud* Simons, 1999), foi “o livro que mudou nossas vidas”.

As pioneiras dos anos 60 retornaram a alguns autores “clássicos” que, como Simone de Beauvoir já havia indicado, ofereciam certos instrumentos e muitas dificuldades para um avanço na compreensão da subordinação feminina. Juliet Mitchell, Sheila Rowbotham e Shulamith Firestone constam entre as primeiras a assinalar as deficiências de Marx, Engels e Freud nas suas formulações sobre a condição feminina (e, portanto, sobre a sociedade). O trabalho delas e de seu crescente círculo de intelectuais feministas, que caminhava na direção de uma verdadeira *criação de um novo campo de estudos*, foi de uma profunda revisão dos conceitos desses autores, indicando também a necessidade de rupturas e de novos conceitos¹⁰².

Inicialmente muito preocupadas com a questão das origens do que era aparentemente a “mais antiga forma de desigualdade social”, várias teóricas começaram com a revisão do famoso *Origens da família, da propriedade privada e do Estado*, de Engels. Aliado da causa das mulheres de sua época, Engels introduziu o conceito de “divisão sexual do trabalho” como categoria fundamental para a análise sócio-histórica e referiu-se à subordinação das mulheres como a *primeira grande forma* de desigualdade *de classe (sic)*, antecedendo às outras formas de estratificação baseadas na propriedade sobre os meios de produção – o que, de acordo com Marx e Engels, caracterizavam toda a dinâmica da história da humanidade. Como essas pensadoras notaram, era uma concepção tão fértil quanto limitada: inseria as relações entre mulheres e homens no centro da análise histórica e social, mas não conseguia enxergá-las como um fenômeno *sui generis*. A tentativa de Engels de desvendar esse aspecto da realidade social se frustrava exatamente na medida que, como assinala Vogel (1983), continuava submetendo-o à lógica da propriedade (dos meios de produção).

¹⁰² Um dos primeiros trabalhos desta geração foi *The dialectic of sex* (1970), de Shulamith Firestone, seguido por *Woman's estate* (1971), de Juliet Mitchell; e por *Women, resistance and revolution* (1972) e *Woman's consciousness, Man's world* (1973), de Sheila Rowbotham. Nos anos seguintes, publicaram-se um grande número de trabalhos associados ao chamado “feminismo radical” (como os trabalhos de Germaine Greer, Kate Millet and Ti Grace Atkinson), assim como uma leva de trabalhos associados ao “feminismo psicanalítico”, como o trabalho posterior de Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* (1974). Estas obras são citadas por Eisenstein (1979).

Diante disso, a interrogação sobre a relação entre a subordinação feminina e outras formas de desigualdade social, principalmente as relações de poder e propriedade de classe da sociedade capitalista moderna, tornou-se uma das grandes questões da época e uma herança do pensamento socialista de épocas anteriores. Qual a sua especificidade, sua história (suas “origens”) e em que medida sua história tem a ver com aquelas outras histórias? Na tentativa de responder a estas perguntas, um grupo de teóricas feministas aprofundava um diálogo com o marxismo, começando inicialmente com o objetivo articulado por Eisenstein de “dar respostas feministas a perguntas marxistas”, mas de modo a surgir desse processo uma nova visão – afinal, desde um primeiro momento, essas perguntas já se colocavam para além do que permitiriam as preocupações “marxistas”¹⁰³.

No seu já famoso artigo, “*The unhappy marriage of Marxism and Feminism*”, Heidi Hartmann (1981) argumentava que “a maior parte das análises marxistas da posição das mulheres tomam como questão a relação das mulheres com o sistema econômico e não a das mulheres com os homens”. (p. 97; tradução minha). A autora já identificava isso com um reducionismo econômico que precisava ser superado a fim de se poder desenvolver uma teoria capaz de captar a dinâmica das relações tanto entre os sexos quanto as de classe. Outras feministas socialistas criticavam a ênfase econômica de Marx no “trabalho produtivo”, às custas de qualquer atenção e análise do trabalho doméstico, não remunerado e “não produtivo”, das mulheres.

No entanto, em plena época de resgate e revisão do pensamento marxista, na qual discussões sobre as contribuições de Gramsci e de Althusser à compreensão da sociedade contemporânea estavam em voga, particularmente na Europa (Barrett, 1999), as teóricas feministas com afinidades marxistas lutavam com as possibilidades de ainda se adaptar o “método marxista” e os conceitos centrais da sua teoria ao estudo da opressão feminina. Assim, não surpreende o amplo espaço que o marxismo ocupa nesse trabalho pioneiro pelo debate sobre o trabalho doméstico, que procurava trazer à tona o significado econômico e social do trabalho não remunerado das mulheres no lar, questão em grande parte ignorada na obra da tradição marxista de economia política.

Essa discussão, que se desenvolvia ainda nos termos de uma linguagem conceitual marxista, enfocava principalmente a relação entre o *capital* e o

¹⁰³ Pretendo demonstrar que é na elaboração de novas perguntas – que conduzem à construção de *novos conceitos* – que um novo campo teórico se constrói.

trabalho doméstico, reproduzindo pelo menos inicialmente o que Hartmann identificava como empecilho no avanço de uma teoria sobre (o que logo viriam a chamar-se) relações de gênero. Perguntava-se se o trabalho doméstico produzia valor de troca e se, portanto, poderia ser fonte de mais-valia para a economia capitalista. Essa indagação se dava em função de uma outra questão: se o capitalismo “precisaria” ou não do trabalho não remunerado das mulheres no lar, e mais, se o capitalismo, dessa forma, precisaria da subordinação das mulheres como parte de suas necessidades sistêmicas.

Obviamente, há problemas metodológicos nessa maneira de proceder, uma vez que ela é permeada de formas de pensar funcionalistas¹⁰⁴ que a teoria feminista posterior critica e em grande parte supera, ao desenvolver metodologias históricas menos deterministas, que incorporam, como veremos mais adiante, a agência, a contingência e a “cultura” nos processos históricos. O importante, no entanto, é entender como, a partir do reconhecimento desse tipo de trabalho (*trabalho invisível* e *trabalho feminino*), obrigou-se a uma revisão de categorias fundamentais da economia política, testando assim os limites das categorias marxistas para a compreensão da subordinação feminina. Por outro lado, os esforços teóricos empreendidos conduziram a reflexões e produção teórica muito ricas, a partir das quais foram realizados amplos estudos sobre as diversas formas do trabalho feminino na sociedade capitalista moderna, tanto no âmbito doméstico quanto nas suas formas mais convencionalmente remuneradas.

Por exemplo, estudos como o de Weinbaum e Bridges (1979) introduziram o conceito de “trabalho de consumo”, numa época em que a sociologia apenas começava a descobrir a importância do consumo nas relações sociais, conferindo uma nova “seriedade” a um tipo de atividade que, noutra momento, teria sido dispensado como uma simples obrigação (ou caricaturizado como “simples prazer”) das donas-de-casa: agora, elas argumentavam que as horas que as donas-de-casa passavam em atividades de procurar, comprar e eventualmente transformar os bens e serviços consumidos pelas unidades doméstico-familiares jogavam um papel importante na reprodução social, econômica e cultural. Desse modo, o consumo precisava ser entendido, como elas diziam,

¹⁰⁴ Já a mesma noção de “necessidades sistêmicas” pertence ao raciocínio funcionalista comumente incorporado pelo marxismo. Como assinala Craib (1984), há um problema inerente à aplicação do conceito de necessidade, pois não fica muito claro é possível se falar de necessidades sistêmicas da mesma forma que as pessoas vivenciam o “ter necessidades”.

como “a outra face” do sistema de produção de mercadorias e também em termos históricos, envolvendo uma forma particular de trabalho *feminino*, em lugar de sua desvalorização corrente por muitos estudiosos da economia e da sociedade.

Essa insistência foi levada a sério nos anos 70 e 80, com a grande atenção que continuou sendo dada pelas feministas de inspiração “socialista” e marxista ao trabalho doméstico e suas ramificações – ilustrado, por exemplo, em trabalhos como o de Nona Glazer (1987), que estudou processos históricos de “transferência do trabalho” (“*work transfer*”) de certos serviços inicialmente oferecidos por funcionários do comércio (originalmente, de sexo masculino) na seleção de bens e atenção ao cliente, para a dona-de-casa que precisa saber procurar, escolher e fazer opções cuidadosas entre os produtos disponíveis, zelando pelo bem-estar de sua família e pela economia doméstica. No sistema atual, aponta Glazer, as duas funções são desvalorizadas e transferidas para as mulheres: por um lado, o conhecimento do produto, que passa a ser responsabilidade do/da cliente e, por outro, a substituição de *sales clerks* especializados por caixas de supermercado e loja, funções femininas rotineiras¹⁰⁵.

Gostaria de enfatizar ainda como, através desse tipo de trabalho, as primeiras gerações de teóricas feministas avançavam na forma de vincular o econômico com os outros aspectos da vida social, mostrando as diversas maneiras pelas quais essas práticas sustentavam um modo de vida privatizado e privatizante, de organização do cotidiano por meio da pequena unidade familiar, com uma série de implicações no que diz respeito tanto às relações de gênero e poder quanto às formas socialmente endossadas (ou reprovadas) de sociabilidade¹⁰⁶. Essas teóricas passaram a enfatizar igualmente o aspecto subjetivo de formas de atividade social geralmente pensadas em termos objetivados, como quando apontavam para a fusão de aspectos mais “materiais” e aspectos afetivos do trabalho doméstico. Desse modo, elas antecipavam já no seu enfoque o movimento posterior das ciências sociais e, em particular, da sociologia, no sentido de considerar os

¹⁰⁵ Segundo Glazer, “Dentro do capitalismo mercantil, as mulheres como consumidoras substituem o que antes era o serviço de trabalhadores remunerados; seu trabalho torna-se uma fonte de acumulação de capital conforme seu trabalho dentro do setor de serviços é apropriado” (p. 238; tradução minha).

¹⁰⁶ Outro exemplo é o trabalho de Eli Zaretsky (1976), intitulado *Capitalism, the family and personal life*.

espaços da cultura e da subjetividade como tão importantes quanto os espaços da “estrutura social” privilegiados pela sociologia clássica¹⁰⁷.

O trabalho teórico dessas feministas também logo conduziram à invenção de uma nova categoria (ou a um novo uso para uma categoria antiga): a do “patriarcado”¹⁰⁸ e “patriarcado capitalista”. Segundo Hartmann (op. cit.), a chave para a compreensão das relações de gênero residia na aplicação do método do materialismo histórico ao estudo do patriarcado, definindo este como

... um conjunto de relações sociais entre homens, com uma base material e que, embora hierárquicas, estabelecem ou criam uma interdependência ou solidariedade entre homens que os permite dominar as mulheres. Embora o patriarcado seja hierárquico e os homens de classes, grupos raciais ou étnicos ocupem posições diferentes dentro dele, também se unem na sua relação partilhada de dominação sobre suas mulheres: dependem uns dos outros para manter essa dominação. (pp. 14-15; tradução minha).

Noutro trabalho (1979), Hartmann ensaiou sua noção do patriarcado capitalista com uma discussão histórica sobre o que ela identificava como uma aliança produzida entre homens capitalistas e homens proletários, que num determinado momento parecem juntar-se numa estratégia de consolidar uma força de trabalho masculina. Por meio da negociação e da política sindicais, forjou-se uma aliança que sustentava e fortalecia uma identidade masculina do homem provedor – provido este de uma esposa/dona-de-casa que, em lugar de competir com ele no mercado de trabalho, devia lhe fornecer os serviços de *homemaking*. O trabalho de manter o lar, no entanto, permanece na condição de trabalho subalterno e marginalizado, embora às vezes enaltecido por um discurso que identifica a feminilidade doméstica com virtudes sociais e morais.

Naquele momento uma das mais importantes teóricas do que fora identificado como teoria “feminista socialista”¹⁰⁹, Hartmann convocaria suas colegas

¹⁰⁷ Cf. Barrett (1999) para discussões interessantes nesse sentido.

¹⁰⁸ É importante ficar claro que a utilização do termo patriarcado para se referir a uma forma histórica de organização social antecede ao seu uso pelas teóricas feministas desta geração; aqui, considero-o uma “nova categoria” precisamente pela aquisição de um significado diferente no discurso delas, na tentativa de se criar uma categoria transhistórica para se referir a formas sociais de organização da relação entre homens e mulheres por meio das quais instaura-se a dominação masculina.

¹⁰⁹ O texto de Hartmann de 1979, assim como o já citado texto de Weinbaum e Bridges, fazem parte da conhecida coletânea *Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism*, organizada por Zillah Eisenstein e que se destaca como uma tentativa de articular e sistematizar esta perspectiva teórica.

para uma redefinição do conceito de patriarcado como uma estrutura social e econômica que evolui historicamente (o feminismo, segundo ela, tendia a um pensamento a-histórico e insuficientemente materialista), buscando ao mesmo tempo entender as formas entrelaçadas do desenvolvimento do capitalismo e do patriarcado que juntos dariam forma e conteúdo à sociedade moderna e às vidas das mulheres e os homens que dela participam.

A organizadora da mesma coletânea, Zillah Eisenstein, defendia a elaboração de uma síntese de análise marxista e teoria feminista que não se reduza ao mero acréscimo de uma teoria à outra, mas que leve a uma redefinição de ambas: “através do conflito gerado por e entre ambas tradições” (p. 1). O argumento dela prosseguia da seguinte maneira: o marxismo define o poder apenas em termos de classe social, enquanto o feminismo radical das autoras pioneiras do final da década de 60 e início dos anos 70 define o poder apenas em termos de relações de sexo (gênero). O que faltava, segundo Eisenstein, era uma visão dialética de como ambos, classe e sexo, relacionam-se *através da divisão sexual do trabalho*.

Ela considerava que isso poderia ser realizado mediante a aplicação do método marxista a algumas dimensões do poder que Marx desconsiderava e, também, na extensão da nossa compreensão das “relações materiais do capitalismo”, às relações materiais no patriarcado capitalista” (p. 7). Além disso, argumentava que a teoria marxista da alienação, com sua noção de uma práxis que abre para a classe trabalhadora a possibilidade de uma existência não alienada, constituía uma “ontologia revolucionária” que poderia se aplicar também às mulheres, para as quais as contradições da existência poderiam conduzir às lutas e à consciência emancipatórias (p. 9).

As formulações de Hartmann, Eisenstein e outras “feministas socialistas” serviram de inspiração para numerosos estudos de caráter histórico, teórico e empírico. No entanto, também receberam muitas críticas. Algumas estudiosas apontavam o “uso a-histórico” do termo patriarcado: segundo elas, ele deveria se circunscrever ao sistema de dominação masculina característico das sociedades pré-industriais que tinham como eixo de organização social a unidade doméstico-produtiva patriarcalista. Outros apontavam o problema de dualismo implícito na teoria do “patriarcado capitalista” – uma espécie de *dual systems theory* que reunia dois sistemas “separados mas interdependentes”.

De acordo com o teórico australiano R. W. Connell (1987), o problema devia-se à sua relutância para abandonar a noção marxista convencional de modo de produção, que define o capitalismo como um sistema produtivo composto principalmente por relações de classe, quando de fato podemos – devemos – considerar as relações de gênero tão essenciais, fundamentais e

estruturantes da nossa vida social quanto as de classe e não como “vestígios” ou elementos de outro sistema anterior e diferente. Isso significa pensar nossa sociedade em termos históricos e não em função de “necessidades” abstratas e funcionais do capital¹¹⁰.

Certamente, o apego ao binômio classe/sexo, ou capitalismo/patriarcado, e a ênfase nas relações de trabalho advinda das influências marxistas restringiam o escopo da análise de gênero que estava sendo feito nesse campo. No entanto, permitiram aprofundar alguns aspectos da vida social como o trabalho das mulheres e as dimensões da subjetividade e da vida cotidiana dentro da família – o que logo gerou “tensões criativas” tanto no pensamento feminista quanto no marxista, chamando atenção para os limites que precisavam ser transpostos e para questões às quais a tradição marxista realmente não oferecia instrumentos conceituais. O teórico Eli Zaretsky (op. cit.) estudou, ainda dentro de um paradigma marxista ou “socialista feminista”, o surgimento no capitalismo de uma esfera da subjetividade e da vida pessoal inicialmente vinculada às mulheres e sua circunscrição ao mundo doméstico.

O desenvolvimento dessa esfera representa, porém, a criação de todo um espaço para o cultivo da intimidade e das relações interpessoais, que se estende também às massas trabalhadoras. Zaretsky foi assim um dos primeiros a chamar atenção para a importância social da criação de uma esfera feminizada inicialmente desprezada (inclusive pela teoria e filosofia social), tanto por vincular-se às mulheres quanto por sua relativa distância da produção mercantil, mas que tornou-se cada vez mais fundamental para a cultura da “sociedade capitalista” (ou para a “cultura da modernidade”, como diriam sociólogos como Giddens e Touraine, quando pouco mais tarde voltaram sua atenção sobre estas questões).

No entanto, no texto de Zaretsky permanece um dualismo entre “capitalismo” e “patriarcado” e a forma pela qual interagem (como dois sistemas com dinâmicas próprias) que acaba por dar prioridade teórica e histórica ao primeiro pois, como ele assinala na sua introdução, é “a proletarização” con-

¹¹⁰ Connell afirma: “As divisões de gênero são traços fundamentais e essenciais do sistema capitalista; pode ser dito que são tão fundamentais quanto as divisões de classe. A teoria socialista não pode mais evitar o fato que o capitalismo é administrado por, e principalmente nos interesses dos homens... um sistema para a concentração e regulação das ganâncias que se extraem através de um número de mecanismos de exploração qualitativamente diferenciados entre si e não uma estrutura basicamente homogênea como o implica o conceito de “modo de produção” (p. 104; tradução minha).

duz à criação de uma esfera subjetiva e à relação das mulheres com a divisão capitalista do trabalho – o que, por um lado, “liberta as mulheres” dos laços da família patriarcal particular e, por outro, subjuga-as ao criar para elas a responsabilidade pela família e pela subjetividade como refúgio de um mundo competitivo e cruel. Ou seja, as relações de gênero apareciam ainda como derivadas das relações capitalistas, quando poderiam ser (e mais tarde seriam) entendidas como capazes de agir de forma fundamental e estruturante, em vez de derivadas.

Das teóricas que se situavam a maior distância do campo marxista, vieram contribuições que resgatavam outras preocupações, particularmente, questões de poder e sexualidade.¹¹¹ Nesse contexto, a grande obra clássica sujeita à revisão era a psicanálise freudiana, que segundo Gayle Rubin no seu texto clássico, *The traffic in Women* (1975), oferece uma vantagem que o marxismo não pode oferecer: a teorização da sexualidade (e da subjetividade) humana, revelando a natureza cultural e social de questões anteriormente pensadas como “biológicas”¹¹². A sexualidade mostra-se histórica e socialmente construída já no pressuposto teórico freudiano de a civilização desenvolver-se a partir da “repressão sexual” e na interpretação de identidades sexuais/de gênero que requerem complexos processos de aprendizagem e socialização, desde a infância, de regras socioculturais (a começar pela “travessia edípica”¹¹³).

Ela orienta também nossa atenção sobre o gênero na construção da *subjetividade*, não obstante a contradição tão bem apontada por Kehl (1998): se Freud por um lado criou, na escuta analítica, um espaço para as mulheres darem voz a seu sofrimento psíquico, mostrou-se por outro lado incapaz de compreender o significado do que diziam essas mulheres que “ele mesmo fez

¹¹¹ Estas questões só foram teorizadas fora do campo da teoria marxista, remetendo as teóricas a Freud e à psicanálise (pela centralidade dada à sexualidade) e, em menor ou maior grau, a outros teóricos que desvinculavam o fenômeno de poder do substrato econômico e classista que Marx lhe dava. Nesse sentido, o conceito weberiano sobre poder e dominação foi útil, pois deslocava o poder do plano macroeconômico. Também podemos lembrar da influência das análises de relações raciais nas formulações feministas, conforme já mencionado.

¹¹² É claro que podem ser feitas ainda hoje diversas leituras da herança freudiana. Dentre estas, há interpretações mais culturalistas e outras que parecem privilegiar noções de “instinto”. No entanto, uma das grandes contribuições de Freud na sua época foi a insistência na força das normas (e proibições) culturais sobre a vida social e sexual (que se transformam na matéria do inconsciente dos indivíduos) e, portanto, sua visão da sexualidade como construção social e não como problema pertencente ao âmbito da biologia.

¹¹³ Conceito psicanalítico que descreve o processo por meio do qual a criança desenvolve suas identificações com pai e mãe e, assim, apreende sua identidade sexual/de gênero.

falar”. A psicanálise conduz também à abertura para o estudo do *simbólico* como campo de construção das relações de dominação masculina – uma herança particular da vertente lacaniana, trabalhada particularmente pelas feministas francesas e teóricas da área de estudos literários e de cinema. Em Lacan, o órgão fálico material de Freud torna-se metáfora, grande símbolo e significante transcendental da nossa cultura (“*signifier of power and the advent of desire*”).

Assim, uma série de teóricas inspiraram-se em Lacan, “ir à caça da presença ubicua de discursos e imagética fálicos, observando como funcionam como uma arena fundamental de opressão que as mulheres internalizam” (Segal, 1999, p. 180; tradução minha). Elas geram trabalhos instigantes na interpretação dos significados de gênero produzidos no mundo contemporâneo e noutros momentos históricos. No entanto, como Segal assinala, esses trabalhos correm o risco de ficar presos ao grande nó do pensamento de Lacan: o caráter absoluto dado ao significante fálico que não permite captar as brechas no discurso dominante nem pensar em possíveis “re-significações”. Pode inclusive chegar, como algumas vezes se chegou, à afirmação de que as mulheres “não têm subjetividade”, à negação perversa de sua capacidade de agir como produtoras e sujeitos do conhecimento, de histórias e destinos¹¹⁴.

Assim, da crítica da psicanálise que as teóricas feministas começaram a elaborar sistematicamente a partir da década de 70, surgiram grandes debates e forjaram-se novos conceitos. A partir da noção de uma civilização “inimiga” da sexualidade, desenvolveram-se enfoques sobre as formas específicas de controle da sexualidade feminina, gerando análises teóricas e estudos históricos. Teóricas como Kate Millett (1969) e Shulamith Firestone (1970) tinham desde cedo identificado o controle dos homens sobre a sexualidade feminina como uma das bases do “patriarcado” ou sistema de dominação masculina. Para Gayle Rubin, no artigo no qual analisa a utilidade e os limites de Marx, Engels, Lévi-Strauss, Freud e Lacan para a compreensão da subordinação feminina, a sexualidade e o poder sobre ela exercida eram elementos fundamentais a serem incorporados àquilo que ela denominou o “sistema de sexo/gênero” (*sex/gender system*).

¹¹⁴ Considero que, nesse sentido, o trabalho de Foucault tem sido menos problemático para as feministas pois, embora ele tenha enfatizado os sentidos nos quais somos todos *produzidos pelo poder*, seu conceito das redes (“microfísica”) do poder e dos confrontos cotidianos que lhes pertence assinala um espaço no qual podemos contestá-lo e conferir novos rumos e sentidos à vida.

Com isso, temos uma das primeiras articulações de como, a partir da crítica de autores clássicos, percebeu-se a estreiteza ou caráter inadequado das categorias clássicas. Produziu-se uma necessidade de ir além das categorias econômicas de Marx e das formulações ainda muito contraditórias da psicanálise – que oscilava entre a naturalização das “diferenças de sexo” e sua identificação como construções históricas e culturais – para identificar uma dinâmica histórica e social *sui generis*, que ainda precisava ser nomeada.

De qualquer modo, vale a pena analisar um pouco mais alguns dos mais importantes elementos da crítica das perspectivas psicanalíticas clássicas. Na concepção freudiana clássica, os gêneros – entendido como “papéis sexuais” ou identidades femininas e masculinas – são incorporados na travessia edípica da “segunda fase” da infância (a primeira é a fase pré-edípica da relação estreita entre mãe e filho, considerada menos problemática ou digna de teorização pela psicanálise clássica). Nessa fase, a criança “rompe” sua identificação inicial com a mãe e começa a se sentir como pessoa com desejos sexuais e traços que a definem como membro de uma teia social: a partir do drama inicial que ocorre dentro da família nuclear, no qual a menina (que se enxerga como ser castrado) ama o pai fálico, tudo age para transformar seu desejo pelo pai fálico no desejo de ser mãe de seu próprio filho; por sua vez, o menino rompe com a mãe, identificando-se com o pai fálico que ele inicialmente odeia como rival na possessão da mãe – objeto de seu amor imaturo – e se empodera numa cultura fálica na qual se tornará mais um sujeito fálico.

No entanto, as feministas passaram a examinar o “complexo de Édipo” a partir de seu vínculo com um tipo histórico e normativo de família e observaram que, em lugar de possuir um *status* universal, as identificações que tal complexo produz e reproduz precisavam ser pensadas em termos de um conjunto histórico de relações de gênero e de poder no interior da família. Dependeria, pois, de identificações produzidas a partir de um modelo de família nuclear heterossexual, na qual o pai ocupa lugar de prestígio e poder, como autoridade e provedor. Por outro lado, pressupõe uma mãe subordinada, domesticada e doméstica. Como a sociologia e a antropologia da família têm claramente identificado¹¹⁵, mesmo na sociedade em que esse modelo de

¹¹⁵ No final dos anos 70 e início dos anos 80, foram várias as coletâneas e livros produzidas por antropólogas e sociólogas feministas que discutiam os diversos arranjos familiares das sociedades modernas. Cito apenas alguns exemplos: *Rethinking the family: Some feminist questions* (Thorne e Yalom, 1982); *Woman, culture and society* (Lamphere e Rosaldo, 1974); e *All our kin: Strategies for survival in a Black community* (Stack, 1974).

família é elevado ao *status* de padrão e norma, ele não chega a englobar a todos, atuando mais no sentido da classificação e disciplinamento (por meio dos processos de *normatização*, *normalização* e *estigmatização*) do que de categoria que capte descritiva ou empiricamente a diversidade das práticas e arranjos sociais.

Assim, sua “universalidade” não pode ser tomada como dada, nem pode pressupor sua reprodução nas “práticas reais” das unidades domésticas. O que pode ser feito é indagar sobre sua força normativa e normatizadora, mesmo para as circunstâncias nas quais os arranjos reais são muito diferentes do que aqueles culturalmente prescritos. Dessa forma, seu papel normalizador na construção das identidades de gênero é problematizado. Além disso, evidencia uma questão empiricamente importante: a de não pressupor que um modelo consiga produzir os “resultados ideais” (e, também, a de não pressupor que estes sejam de fato os “mais desejáveis”, a não ser que se pergunte para *quem* o seriam!). Trata-se pois de enfatizar seu vínculo com o poder e a dominação.

Um dos trabalhos que levou a se iniciar essa discussão foi o de Nancy Chodorow (1978), socióloga e também psicanalista que pretende utilizar a teoria das relações de objeto de Freud para subvertê-la. Se para Freud as mulheres são sempre imaturas porque sua “travessia edípica” não se resolve de forma tão clara quanto no caso masculino, para Chodorow os meninos são de certo modo lesados pela maneira pela qual lhes é exigida a *ruptura* com seu objeto inicial de amor, a mãe. Eles se tornam em alguma medida seres interromptos, que aprendem desde cedo a reprimir o que seria uma capacidade ou necessidade humana fundamental: a preocupação com (o “cuidado” de) os outros.

Mesmo reproduzindo a feminilidade convencional, a socialização das meninas – que se baseia na *continuidade* entre elas e a mãe e na reprodução dos valores e das práticas do *cuidado* – passa a ser revalorizada no discurso de Chodorow. A autora argumenta que, em lugar da falta de maturidade atribuída por Freud às mulheres, podemos enxergar a constituição de capacidades relacionais importantes. Sua equação freudiana para a “falta de imaturidade” ou uma “incapacidade para a autonomia” é identificada claramente por Chodorow com um grande viés masculinista deste pensador. Se, por um lado, o trabalho de Chodorow também passa a ser muito criticado, principalmente por pressupor o conformismo e reproduzir o modelo ideal da família nuclear (de transformar sua presumida prevalência empírica num

pressuposto teórico)¹¹⁶, por outro abre um campo para se realizar a crítica e se repensar as relações das fases chamadas “edípicas” e “pré-edípicas” na teoria psicanalítica.

O desprezo pela fase pré-edípica, na teoria de Freud, foi percebido como viés masculinista e criticado amplamente por teóricas como Jessica Benjamin (1988), Sara Ruddick (op. cit.) e Roszika Parker (1995), que apontam o desinteresse freudiano pela teorização da maternidade. Kehl (op. cit.) sugere uma falta geral de percepção de Freud em relação às experiências femininas, enquanto Parker e Benjamin observam uma tendência marcante nele e em seus seguidores mais ortodoxos para distorcer as múltiplas facetas da experiência materna. Eles tendem a confundir as fantasias infantis de “onipotência materna” com as práticas reais das mães, que incluem tanto o apego e o *nurturing*, quanto a prática orientada para o desenvolvimento da independência e da autonomia na criança.

Se o viés da psicanálise clássica identifica a mãe como uma força regressiva na vida da criança, contra a qual a criança precisa se rebelar para cumprir a prescrição sociocultural de se tornar um sujeito “independente”, isso representa novamente a manifestação de um olhar fundado num determinado mito da Mulher, a mulher *contra* a cultura da modernidade ou, como diz Felski (1995), a “mulher pré-histórica”, assim como uma visão que somente pode ser mantida se se ignora as complexas e diversas atitudes e práticas das mulheres mães na nossa cultura – questão esta amplamente estudada pela sociologia e pela antropologia da família, particularmente nas suas vertentes feministas (cf. Glenn, Chang e Forcey, 1994, entre outros). Afinal, mesmo conceitos freudianos obviamente masculinistas como “complexo de castração” e “inveja do pênis” foram profundamente analisados, antes de serem descartados, como elementos de um imaginário masculino que precisa ser examinado ou transformado. Exemplo interessante disso é a polêmica ainda em vigor sobre a interpretação lacaniana que constrói um falo metafórico, símbolo do poder (masculino) e, portanto, muito diferente do órgão no qual tem seu referente material¹¹⁷.

¹¹⁶ O excelente artigo de Carr (1998), por exemplo, estuda os diversos caminhos da constituição de identidades de gênero alternativas tomados pelas mulheres desde sua adolescência, os quais muitas vezes não correspondem às prescrições culturais e às identificações que a estas associadas.

¹¹⁷ Para algumas teóricas, este conceito de falo é útil, denotando a natureza masculina do poder na nossa cultura; para outras, exige ser desconstruído em vez de ser utilizado pelo discurso feminista.

Embora seja possível identificar o feminismo psicanalítico como uma vertente do feminismo surgido na década de 70, sua influência extrapola o grupo de teóricas inicialmente construído em torno dele. A partir das discussões sobre sexualidade e subjetividade que passam a ter centralidade para a teoria feminista nas suas diversas vertentes, as quais geralmente reconhecem o valor da contribuição psicanalítica na teorização destas questões, o interesse pela psicanálise permeia todo o campo da produção feminista¹¹⁸. No entanto, para algumas feministas, os trabalhos desenvolvidos dentro da perspectiva psicanalítica (assim como na vertente conhecida como psicologia relacional) contêm uma falha profunda: um viés de classe (média) e raça (branca). Desse modo, obras como as de Chodorow e Gilligan tornaram-se alvo de crítica por parte de feministas negras e terceiromundistas, que apontaram o que para elas constituía a universalização de uma “condição feminina” particular: a das mulheres brancas de elite e da classe média, que tiveram o “privilegio histórico” da maternidade protegida e da domesticidade, ou seja, o “privilegio” de estarem liberadas do trabalho assalariado para cuidar de suas famílias.

É claro que o termo “privilegio” é usado num sentido relativo e paradoxal, pois se refere exatamente àquilo que Maria Rita Kehl chamou de “roteiros estreitos demais” – os quais, para as mulheres de classe média da época vitoriana, eram a fonte de suas frustrações, de sua “escravidão” e de sua predisposição à condição medicalizada da histeria. No entanto, a expressão pode ser usada neste caso para ressaltar um valor social hegemônico que, precisamente por ser patriarcal e profundamente normativo, cria também grupos de mulheres estigmatizadas e marginalizadas justamente por não terem acesso a ele ou viver “de acordo” com ele, uma vez que este acesso (e sua impossibilidade) se dá em função da classe e dos processos de racialização.

Assim, ao lado de doutrinas da “pureza” e castidade das esposas/mães da elite, coexistem mitos que sexualizam as mulheres negras e, junto com fatos brutais como a destruição histórica das famílias negras (a partir da escravidão e posteriormente reproduzida pela dinâmica de um mercado de trabalho que dificulta o emprego dos homens negros), surgem noções da mulher negra como mãe negligente ou irresponsável (cf. Flax, 2001). Como enfatizam Hooks (op. cit.), Glenn (op. cit.) e outras teóricas, ao se tomar como modelo identidades

¹¹⁸ De forma parecida, a teoria sociológica contemporânea – que atribui maior importância a questões de subjetividade e cultura do que a sociologia de momentos anteriores – também demonstra clara tendência à incorporação de algumas das categorias e *insights* da teoria psicanalítica.

ou experiências femininas – ou mesmo “subjetividades generificadas” – produzidas a partir de experiências numa família nuclear padrão, com mulheres exercendo os papéis tradicionais de esposas/mães ou tendo a domesticidade feminina histórica como condição básica (ainda que a ser superada), corre-se o risco de silenciar a experiência de uma ampla parte da população feminina que reproduz os Outros marginalizados e excluídos dentro da mesma teoria feminista.

Nesse sentido, é preciso também incluir a contribuição de um grande número de antropólogas feministas que, a partir de coletâneas famosas como *Woman, culture and society* (Rosaldo e Lamphere, 1974) e *Toward an Anthropology of Women* (Reiter, 1971), iniciaram um trabalho de revisão da antropologia e etnografia clássicas, dando atenção específica e desenvolvendo novas metodologias para estudar as mulheres nas culturas que, para o Ocidente, pertencem à categoria do Outro. Elas salientam que, apesar da sensibilidade característica da antropologia (parte estruturante do seu olhar disciplinar) para a compreensão do Outro, as suas obras clássicas também refletem a posição de sujeito masculino (branco e ocidental) dos seus autores.

As antropólogas feministas têm sua própria pioneira: Margaret Mead – que, antes de Simone de Beauvoir, chamou a atenção de muitos cientistas sociais ao apontar, numa época em que a “norma masculina” da cultura ocidental era reproduzida amplamente (como “experiência humana universal”) tanto na sociologia quanto na antropologia, para a necessidade de se tomar distância dos nossos próprios conceitos (e pré-conceitos) culturais sobre o masculino e o feminino. No entanto, como acontece com o trabalho de Beauvoir, o poder crítico de seu trabalho demorou a inspirar um estudo mais amplo e a revisão do campo. Esta revisão foi iniciada somente na década de 70, com trabalhos como o artigo de Sally Linton (1971), no qual ela questiona a validade de teorias da evolução que excluem ou diminuem a contribuição das mulheres à cultura e à sociedade, e com o surgimento de um grande debate (com contribuições da antropologia e da história) sobre a *universalidade do patriarcado*.

A polarização produzida por este debate – entre aquelas que, como Eleanor Leacock em *Myths of male dominance*, apresentam evidências etnográficas de sociedades igualitárias e aquelas como Lamphere e Rosaldo que, embora acreditem na grande variedade dos arranjos, ainda argumentam no sentido de existir uma “assimetria universal” entre os sexos – certamente refletiu o interesse da época (compartilhado ainda com as marxistas feministas da economia e da sociologia) na reconstrução das grandes narrativas causais e nas “histórias das origens”. Para Di Leonardi (1991), este debate está em grande parte supe-

rado; a prática da antropologia feminista se concentra hoje em outros desafios e questões, que são uma herança e um avanço em relação às pioneiras: “Afinal... a cuidadosa tentativa de discernir os significados de gênero que pertencem a outros mundos culturais e de reunir o conhecimento etnográfico, histórico e político-econômico de populações particulares parece fornecer as modalidades mais frutíferas de prática antropológica feminista.” (p. 17; tradução minha)¹¹⁹. Para os propósitos deste trabalho, o que cabe enfatizar é que também houve uma expansão e revisão do cânone na antropologia, resultando entre outras coisas na produção de novos conhecimentos e sensibilidades, os quais forneceram novas formas de entender as relações sociais em culturas diversas. Deste esforço, a grande flexibilidade humana na construção dos seus símbolos, práticas e significados, bem como a centralidade das questões de gênero na organização social torna-se evidente.

Se a antropologia feminista insistia na diversidade cultural dos arranjos de gênero e sugeria que uma perspectiva menos eurocêntrica poderia contribuir muito para se sair dos impasses colocados pelo debate sobre a universalidade do patriarcado e da dominação masculina, uma “sociologia” que apontava para as imbricações entre classe, raça e gênero nas sociedades ocidentais cumpria uma função análoga, abrindo-se para uma visão mais complexa das mesmas relações de gênero¹²⁰. Segundo de Lauretis, a partir do início da década de 80 (e, notadamente, a partir da publicação da coletânea de textos de “mulheres de cor radicais”, *This bridge called my back*), inicia-se uma grande mudança no pensamento feminista – em especial, o norte-americano. Este livro foi logo seguido por outros que visavam demonstrar quão profun-

¹¹⁹ Para se acompanhar a evolução dos debates na antropologia feminista, cf. o interessante texto de Peggy Sanday (1993) sobre “a reprodução do patriarcado na antropologia feminista”, no qual ela argumenta que as perspectivas universalizantes do patriarcado reproduzem-no teoricamente. Este é um problema epistemológico que aflige também a produção feminista da área, na qual as oposições binárias (ocidentais) distorcem nossas interpretações de outras culturas. Sanday critica especificamente a reprodução da dicotomia natureza/cultura no trabalho de uma geração de antropólogas, além de apresentar evidências etnográficas do seu trabalho de campo entre os Minangkabau, na Indonésia – onde, segundo ela, são as mulheres que recriam os símbolos culturais do grupo, sendo “as responsáveis pelos idiomas visuais da identidade étnica” da tribo.

¹²⁰ Coloco a palavra “sociologia” entre aspas apenas para enfatizar de forma estratégica a divisão ou contraste convencional entre as duas disciplinas – uma cujo objeto “original” era a modernidade ocidental, a outra tomando como objeto os povos não ocidentais. No entanto, não pretendo afirmar com isso que os textos referidos provinham particular ou exclusivamente do campo da sociologia (muitas contribuições vinham, por exemplo, de pessoas da área de literatura); tampouco quero enfatizar e muito menos afirmar e apoiar tal divisão disciplinar (que é, aliás, cada dia menos sustentável).

damente as mulheres feministas poderiam estar imbricadas na complexidade das ideologias dominantes, “tanto a ideologia em geral (incluindo classismo ou liberalismo burguês, racismo, colonialismo, imperialismo, e, acrescento eu com alguns senões, humanismo) e a ideologia de gênero em particular – isto é, o heterossexismo” (1994, p. 218).

No entanto, contrária a qualquer proposta de policiamento do pensamento ou mesmo de desqualificação de obras feministas que poderiam ser lidas como representantes da posição simplesmente chauvinista de “feministas brancas”, Lauretis enfatiza que, assim como pensamos sempre a partir de uma posição de sujeito particular, as teóricas feministas estão sempre e ao mesmo tempo “dentro e fora” do gênero e de todas as outras ideologias que estruturaram tanto a subjetividade quanto a “consciência política” das sociedades contemporâneas¹²¹.

Um outro eixo das “diferenças” entre as mulheres se dá em torno da questão de orientação sexual. Desde os anos 70, uma importante vertente da crítica feminista foi desenvolvida a partir da teorização do *desejo (sujeito) lésbico* – forma de desejo que coloca as mulheres à maior distância da cultura patriarcal, posição de sujeito que rompe os laços que ainda atrelam as mulheres (através da heterossexualidade e do desejo de ser desejado por um homem) às amarras dessa cultura. Ajudando a superar o que, às vezes, nos movimentos políticos se manifestava como conflitos fortes entre mulheres lésbicas e heterossexuais (ou brancas e negras, brancas e latinas etc., que no contexto norte-americano também eram divisões significativas), a produção de uma nova e vasta literatura sobre mulheres e experiências lésbicas demonstrava mais uma vez a grande variedade de experiências femininas e a impossibilidade de se pensar a partir de *uma* condição feminina.

Momento muito importante na reflexão sobre a construção social da heterossexualidade foi a publicação em 1980 do texto *Compulsory heterosexuality and lesbian existence*, da poeta e escritora norte-americana Adrienne Rich¹²², no qual a autora criticava uma parte da literatura feminista que, mesmo pre-

¹²¹ Neste texto, Lauretis trabalha o gênero enquanto “ideologia” (mas *não somente* “ideologia”), baseando-se ainda em Althusser e na forma pela a qual ele amplia esse conceito marxista a fim de abranger a subjetividade ou a “produção do sujeito” (pp. 212-217).

¹²² Embora seja conhecida principalmente como poeta (e, de fato, como uma dos grandes poetas norte-americanos do século XX), Adrienne Rich é autora de numerosos ensaios de temática feminista, além de um livro clássico do feminismo contemporâneo sobre a maternidade, o excelente *Of woman born: Motherhood as experience and institution* (1976).

tendendo uma análise das formas principais do controle patriarcal sobre as mulheres, ignorava a questão da *existência lésbica*, presença histórica em diversas sociedades e manifestação do fato que sempre houve mulheres que resistiam ao casamento e procuravam sua felicidade e realização com outras mulheres. Segundo Rich, ao não reconhecer a existência lésbica, essa literatura feminista acabaria reproduzindo o viés da literatura patriarcal, que pressupõe um laço sexual homem/mulher “natural”.

Contra tal noção, a autora argumentava que tratava-se da imposição histórica de uma *instituição política* que chamou de “heterossexualidade compulsória”, à qual as mulheres vinham sendo obrigadas a se adaptar, às vezes por meio de métodos coercitivos e violentos, outras vezes pela aculturação (caso da cultura do amor romântico, na modernidade) ou pela força da necessidade econômica (através do sistema familiar). Tal heterossexualidade instituída seria, porém, uma das formas principais de os homens obterem o controle sobre a sexualidade e a vida das mulheres, exigindo ainda o policiamento constante e a restrição dos laços solidários entre as mulheres nos processos de convivência e interação social¹²³. Rich convocava as estudiosas a empreenderem mais pesquisas sobre esta instituição como questão fundamental para a teoria feminista:

A cada momento, os historiadores precisam perguntar como a instituição da heterossexualidade se organiza e se mantém através do salário feminino, da obrigação de “ócio” para mulheres de classe média, da glamorização da chamada libertação sexual, das restrições aos estudos para as mulheres, da imagética da ‘grande arte’ e a cultura popular, da mistificação da “esfera pessoal” e muito mais. Precisamos de uma economia que compreende a instituição da heterossexualidade, com sua jornada dupla para as mulheres e sua divisão sexual do trabalho, como a mais idealizada das relações econômicas (p. 201; tradução minha).

¹²³ Nesse ponto, entra outro conceito que Rich introduziu no mesmo texto, o *lesbian continuum*. Segundo esta noção, a relação erótico-sexual entre duas mulheres é a expressão mais intensa das relações de afeto e cuidado que caracterizam a interação feminina, incluindo a relação mãe-filha. No entanto, Rich deixa muito claro que não é partidária de uma concepção que menospreze o aspecto do desejo erótico-sexual na relação lésbica, como acontece numa certa literatura que explica os laços sexuais entre as mulheres como resultado de uma necessidade (política, consciente) de se afastar dos homens como exploradores ou que diminui o elemento do desejo sexual, transformando-o numa procura de conexão mais afetuosa do que erótica.

Na década de 90, uma outra teórica feminista, Judith Butler, se inspirou no conceito de “heterossexualidade compulsória” introduzido por Rich, assim como no conceito de “contrato heterossexual” da teórica francesa Monique Wittig, ao introduzir a sua noção de “matriz heterossexual”. Atualmente considerada uma dos principais representantes da *teoria queer* (vertente inspirada na teoria feminista, na teoria foucaultiana e na história social da sexualidade), Butler (1990) ressalta que a “matriz heterossexual” é nada menos que a mesma *produção discursiva* que institui a norma e a ritualização prática da sexualidade, assim como as mesmas categorias de *mulher* e *homem* (“até que ponto a categoria mulher adquire estabilidade e coerência só no contexto da matriz heterossexual?”, p. 5)¹²⁴; em pleno estilo pós-estruturalista, ela afirma que não existe *nenhuma realidade pré-discursiva* que possa ser tomada como seu antecedente, seu substrato “material” ou “natural”. Consonante com seus pressupostos metodológicos, o que deve ser estudado tampouco são as “identidades lésbicas” ou heterossexuais fixas, mas a reiteração cotidiana e prática das normas, assim como as práticas que representam sua quebra ou ruptura.

O desafio de pensar a condição feminina no *plural* certamente tem sido um dos maiores testes para a teoria feminista, cuja *consolidação* no sentido de corpo de produção teórica que conquista uma identidade e uma posição próprias no campo do saber significa também diversificação e talvez, de algum modo, uma “fragmentação”. Contudo, esse desafio se relaciona com outro, gerador de amplas polêmicas: refere-se à forma como as teóricas feministas se situam frente à crescente força das posições pós-estruturalistas dentro das ciências sociais contemporâneas. Como aponta Michèle Barrett (1999), a virada cultural que caracteriza o pensamento pós-estruturalista afeta profundamente o pensamento feminista, colocando-o na situação de avaliar seus próprios vínculos com os projetos emancipatórios da modernidade que abrigam noções universalistas do sujeito, noções de primazia do material sobre o simbólico e noções de causalidade linear e única (cf. discussão do capítulo anterior).

O forte impulso crítico estimulado pelo pós-estruturalismo fará com que as teóricas feministas, sejam quais forem seus posicionamentos específicos

¹²⁴ A matriz heterossexual seria: “modelo discursivo/epistêmico hegemônico de inteligibilidade de gênero que supõe que para que os corpos sejam coerentes e façam sentido deve existir um sexo estável, que se exprime através de um gênero estável (o masculino exprime a machez, o feminino exprime a fêmea) e que se define oposicional e hierarquicamente através da prática compulsória de heterossexualidade” (p. 151, nota 6; tradução minha).

frente aos novos problemas colocados¹²⁵, concentrem-se cada vez mais nos aspectos culturais e simbólicas da dominação masculina, a partir do final dos anos 80. Por exemplo, o interesse nas questões de economia e trabalho – que, como discuti aqui, foram tão importantes para muitas teóricas da década de 70 e do início dos anos 80 – vem cedendo espaço a questões sobre a produção e *desconstrução* do gênero na cultura e na linguagem. Embora a questão do trabalho (e, ainda mais, uma divisão *global* generizada do trabalho) como área de estudos empíricos continue sendo muito forte e gere uma produção considerável, mesmo dentro dela dá-se muito mais importância às questões culturais e de “representação”. Os trabalhos posteriores das pioneiras já abandonaram o apego ao “método marxista” (um exemplo é a própria Barrett, que no final da década de 90 faz a crítica do seu trabalho da fase anterior) e se deslocaram para os campos mais próximos aos estudos culturais e algumas vertentes das teorias pós-modernas.

Assim, a teoria feminista contemporânea se torna hoje um campo de produção heterogênea, onde influências diversas como a psicanálise freudiana e lacaniana e a obra de Foucault se fazem presentes, sem menosprezar a persistência da influência do marxismo, mas principalmente de visões pós-marxistas e/ou pós-modernas que concebem a cultura como aspecto estruturante (não “derivado”) da vida social. Tentativas frequentes de classificar o pensamento feminista segundo a dicotomia *igualdade/diferença* (contrapondo a valorização de modos especificamente femininos de ser a visões que minimizam as “diferenças” e/ou reivindicam formas igualitárias mais universais) me dão a impressão de serem enganosas porque parecem, entre outras coisas, confundir posturas relacionadas com estratégias políticas conjunturais com posturas teóricas. Nas posturas teóricas do feminismo contemporâneo, no qual as complexidades e os paradoxos são parte integrante da visão das relações sociais, prevalece o questionamento desta dicotomia, assim como as várias outras formas polarizadas de entender ou classificar o gênero e a sexualidade¹²⁶.

¹²⁵ Barrett recomenda duas coletâneas que oferecem excelentes discussões sobre teoria feminista e pós-modernidade: uma, *Feminism as critique*, organizada por Seylla Benhabib e Drucilla Cornell (lançada no Brasil com o título “*O Feminismo como crítica da modernidade*”), que na sua avaliação tende a se alinhar com as perspectivas da crítica pós-moderna; e a outra, *Feminism/Postmodernism*, organizada por Linda Nicholson (1990) e sem tradução para a língua portuguesa, com uma seleção de textos a partir de posições teóricas diversas.

¹²⁶ Num recente e fascinante artigo, Meeks (2001) relaciona o apego a dicotomia *igualdade/diferença* com as perspectivas do pluralismo político e do multiculturalismo liberais –

Talvez o debate mais importante da atualidade seja aquele que se refere às divergências e convergências entre uma postura de construcionismo social que enfatiza a presença de uma ordem de gênero herdada que se reproduz nas instituições sociais contemporâneas e uma postura pós-moderna mais radical. Esta última não só insiste no pressuposto metodológico de que “não há realidade pré-discursiva” (com o qual as social-construcionistas podem de fato concordar), senão tende a fazer pouca distinção entre os postulados da *desconstrução teórica* e a *desconstrução das práticas sociais*. Enfatiza portanto, no seu interesse pela “re-significação” dos sentidos e das práticas, a ação libertária dos sujeitos, e particularmente a dos “sujeitos da transgressão”¹²⁷.

Eu acredito que o que está em jogo nesse debate é, de certa forma, uma ênfase em dois aspectos da realidade contemporânea que se encontram em tensão. A perspectiva “construcionista” mais clássica prioriza a crítica das relações de gênero herdadas de uma outra época da modernidade, suas hierarquias de gênero mais rígidas e as maneiras pelas quais continuam institucionalizadas, ainda que com modificações importantes. A perspectiva “pós-moderna”, por sua vez, privilegia as relações *emergentes*, certamente vinculadas aos movimentos de contestação dos anos 60 que articularam-nas e legitimaram-nas como forças políticas e culturais nascentes. Quando, a partir desta perspectiva, enfatiza-se a instabilidade e pluralização das identidades, faz-se uma das possíveis leituras do atual momento histórico.

De acordo com tal leitura, os processos de desconstrução que se realizam na teoria e na prática abrem cada vez mais as possibilidades de mudança, de resistência e de “re-significações”. No entanto, para ambas perspectivas, há uma preocupação profunda com as relações de poder (a dominação masculina, a “matriz heterossexual”) e as duas compartilham princípios “construcionistas” pelo menos num sentido minimalista, ou seja, de trabalhar pela desnaturalização do gênero e pela compreensão de suas formas social e historicamente construídas. Embora o confronto entre as duas perspectivas tenha produzido

sendo que mesmo este último propõe noções de *incorporação* de grupos anteriormente marginalizados ao espaço “democrático” e não aprofunda o questionamento da *política de normalização* (baseada na dicotomia inimigo/cidadão) que a baliza. Flax (2001) levanta a mesma questão, isto é, a necessidade (radical) de desconstruir toda linguagem da política convencional e de reinventá-la; argumenta que a política convencional está intimamente atrelada à construção e reprodução de um *abject other* (seguindo Butler).

¹²⁷ Cf. Lorber (1998) para uma discussão breve das duas posturas.

polêmicas importantes (por exemplo, o argumento de Susan Bordo contra o “ceticismo de gênero”, que ela percebe em algumas teóricas pós-modernas, e também a resposta de Judith Butler a alguns de seus críticos, quando ela afirma que sua teoria pós-moderna sobre o gênero como “performance” não pressupõe a negação da materialidade dos corpos)¹²⁸, existe também a possibilidade de se encarar as duas perspectivas não como posições mutuamente excludentes, mas como duas tendências contraditórias do nosso momento social, no qual as relações de gênero/poder (e a dominação masculina que faz parte delas) são reproduzidas, contestadas, defendidas, subvertidas e “re-significadas” num cenário social mais instável e dinâmico do que nunca.

Contudo, gostaria de encerrar o capítulo com a observação feita pela teórica inglesa Lynne Segal (1999) sobre a produção feminista da década de 90. Tal produção – enorme, fértil, polifônica – parece em alguns momentos enfatizar demais (talvez para ressaltar seu próprio valor e sua ousadia teórica) suas diferenças em relação às teóricas pioneiras dos anos 60 e 70. Porém, como aponta Segal, apesar destas diferenças, os trabalhos das pioneiras merecem ser valorizados, estudados e mantidos (através de nossas releituras deles), pois se tratam de “nossos clássicos”. Eles não apenas possibilitaram avanços posteriores, mas geraram ainda muitos dos conceitos e sensibilidades de que precisamos para continuar nosso trabalho. Além do mais, todo esse trabalho teórico foi empreendido a partir de um profundo compromisso com a transformação social, o qual parece ser mais fácil esquecer hoje em dia, agora que o discurso feminista conquistou um certo espaço institucional e transita com muito mais facilidade pelos circuitos do mundo acadêmico.

¹²⁸ Cf. Bordo (1990) e Butler (1993).

