

**MIRIAM ADELMAN**

**A voz e a escuta**

**Encontros e desencontros entre a teoria feminista e a  
sociologia contemporânea**

**2ª edição**

**2016**

[www.blucher.com.br](http://www.blucher.com.br)

**Blucher**

*Universidade Federal de Santa Catarina*  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar  
em Ciências Humanas

Florianópolis

Maio de 2004

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Miriam Pillar Grossi

Co-orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Júlia S. Guivant

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciências Humanas

Banca Examinadora

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Miriam Pillar Grossi, UFSC/SC (Presidente)

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Maria Lygia Quartim de Moraes (UNICAMP/Campinas)

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Bila Sorj (UFRJ/RJ)

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Luzinete Simões Minella (UFSC/SC)

Prof. Dr. Selvino Assman (UFSC/SC)

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Júlia S. Guivant, UFSC/SC (co-orientadora)

Suplentes:

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Mara Lago (UFSC/SC)

Prof. Dr. Alberto Cupani (UFSC/SC)

**MIRIAM ADELMAN**

**A voz e a escuta**

**Encontros e desencontros entre a teoria feminista e a  
sociologia contemporânea**

*A voz e a escuta: encontros e desencontros entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea*

© 2016 Miriam Adelman

Editora Edgard Blücher Ltda.

1ª edição – 2009

2ª edição – 2016

Arte da capa: Milena Costa e Pedro Vieira

---

# Blucher

Rua Pedroso Alvarenga, 1245, 4º andar  
04531-934 – São Paulo – SP – Brasil  
Tel.: 55 11 3078-5366  
contato@blucher.com.br  
www.blucher.com.br

Segundo o Novo Acordo Ortográfico,  
conforme 5. ed. do *Vocabulário  
Ortográfico da Língua Portuguesa*,  
Academia Brasileira de Letras, março  
de 2009.

É proibida a reprodução total ou parcial  
por quaisquer meios sem autorização  
escrita da Editora.

---

Todos os direitos reservados pela  
Editora Edgard Blücher Ltda.

Dados Internacionais de Catalogação  
na Publicação (CIP)  
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

---

Adelman, Miriam

*A voz e a escuta: encontros e  
desencontros entre a teoria feminista  
e a sociologia contemporânea* [livro  
eletrônico] / Miriam Adelman. - 2. ed. -  
São Paulo : Blucher, 2016.  
246 p. ; PDF

Bibliografia

ISBN 978-85-8039-147-3 (e-book)

1. Ciências humanas 2. Feminismo  
3. Movimentos sociais 4. Relações de  
gênero I. Título

16-0335

CDD 305.42

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Feminismo: Teoria: Sociologia: 305.42  
2. Teoria feminista: Sociologia: 305.42

Dedico este livro a Glenna, Maya, Kira, Julia, Camilla e Sarah,  
mulheres e meninas de uma nova geração.





# Agradecimentos

Em primeiro lugar, a Miriam Grossi, orientadora e amiga: este trabalho dependeu muito da nossa troca intelectual e da sua confiança em mim e não existiria sem o seu apoio, que antecede meu ingresso no Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina.

Aos meus colegas do Departamento de Ciências Sociais (DECISO) da Universidade Federal do Paraná – e a Angela Ferreira, Alfio Brandenburg, Dimas Floriani, Adriano Codato e Pedro Bodê, em particular – pelo apoio que me forneceram ao longo do meu processo de doutoramento.

A Marilene Gnoatto, secretária do DECISO, pela boa disposição com que ajuda a contornar os problemas do cotidiano acadêmico e pela amizade.

Às minhas amigas e colegas do Departamento de Antropologia da UFPR, Selma Baptista e Christine Chaves, pelo apoio e afeto.

Aos professores do Doutorado Interdisciplinar de Ciências Humanas da UFSC, pelas frutíferas discussões sobre teoria social contemporânea e clássica – em especial, aos Professores Oscar Saez, Alberto Cupani, Hector Leis e Selvino Assmann; à minha co-orientadora do Departamento de Sociologia Política da UFSC, Prof<sup>a</sup> Júlia Guivant; às professoras da Linha de Estudos de Gênero do Doutorado Interdisciplinar, Mara Lago e Luzinete Minella, e aos/às colegas da Linha, especialmente Adriano Nuernberg, Marlene Tamanini e Myriam Santin, pelas idéias e projetos compartilhados. Também a Angela Bertho, colega do DICH, pela amizade e hospitalidade nas idas a Florianópolis.

Às minhas colegas do Núcleo de Estudos de Gênero da UFPR Celsi Bronstrup, Ana Paula Vosne Martins, Regina Przybycien e Maria Rita César.

Aos meus alunos do curso de Ciências Sociais da UFPR, que ao longo desses anos foram talvez o maior estímulo para o meu trabalho: este trabalho é, antes de mais nada, para eles.

Aos bolsistas do PET/Ciências Sociais Júlia Alves, Karla Gobo, Ana Paula Carvalho, Eduardo Mara, Luiz Eduardo Silva e Silva, Lucas Máximo, Paulo Scarpa, Leonardo Campoy, Fabiane Baran, Aline Iubel, Júlio César G. da Silva, e Vânia Vaz, pelas longas discussões sobre os movimentos sociais dos anos 60 que enriqueceram minha pesquisa, pelo entusiasmo e empenho com que vêm desenvolvendo o trabalho no PET e pela confiança que depositaram em mim como tutora do grupo.

Aos meus orientandos mais recentes – Daniel Cardoso, Joaquim Moraes, Luiz Belmiro Teixeira, Sabrina Bandeira Lopes e Cybelle Cardozo – pela troca de idéias e pela grande amizade, que é também uma dimensão do nosso trabalho intelectual.

A Pedro Paulo Martins de Oliveira, pelas suas percepções críticas que, às vezes muito diferentes das minhas, sempre me fazem considerar novas possibilidades sociológicas e, principalmente, por ser tão maravilhoso e fiel amigo.

Ao Prof. Alain Touraine, pela gentileza de ter me concedido entrevista na ocasião do XV Congresso Mundial de Sociologia (ISA, Brisbane, Austrália, julho de 2002).

Às Professoras Bila Sorj (UFRJ), Lia Zanotta Machado (UnB) e Maria Lygia Quartim de Moraes (UNICAMP), que também me concederam entrevistas gravadas que foram importantes fontes de reflexão para a realização deste trabalho.

À Prof<sup>a</sup> Jane Flax, pelas sugestões bibliográficas e, principalmente, pela generosidade com a qual compartilhou seu conhecimento e sua visão comigo e com minhas colegas da UFSC e do Núcleo de Estudos de Gênero da UFPR, por ocasião de sua participação no nosso evento, o *II Encontro de Estudos de Gênero: Corpo, Sujeito e Poder* (UFPR, Curitiba, outubro de 2001).

À Prof<sup>a</sup> Barrie Thorne, por ter tão gentilmente me enviado material bibliográfico que se tornou fundamental para meu trabalho.

A todas as minhas colegas da rede de publicações feministas e núcleos de estudos de gênero no Brasil, cujo apoio tomou as mais diversas formas e é uma referência fundamental para tudo o que eu faço.

Aos amigos e amigas de todas as horas, absolutamente essenciais para se manter a alegria da vida: José Eduardo Swako, João Rickli, Laura Garbini, Tatiana Savrasoff, Sabrina B. Lopes, Kátia T. P. da Silva, Vânia S. Vaz da Silva, Miriam Brunetta, Vanessa Lemos, João Bosco Horta Goiás, Gláucia Zuniga e Paulo Perna.

Às grandes amigas de “outros tempos e espaços” – tão importantes na minha história, pelos momentos de alegria e pelas muitas coisas sobre a vida que aprendi com elas, que continuaram comigo ao longo dos anos: Natasha Rungta, Susan Liguori, Lizbeth Padilla, Delia Cabrera, Nora Garro, Cristina González, Jyoti Ranadive e Katherine Hughes.

À Dr<sup>a</sup> Valentine Moghadam, que foi uma influência feminista fundamental na época que eu era aluna da pós-graduação em Sociologia da New York University, pelo conhecimento compartilhado e pela amizade.

A Sueli Fernandes, pela ajuda nessa árdua tarefa que é tentar compreender a mim mesma.

À minha família nos EUA: meu pai Norman; minhas irmãs, Nina, Deborah and Sharon, a minha mãe Gertrude (in memoriam), cuja confiança em mim foi fato fundamental que me preparou como mulher capaz de encarar as dificuldades da vida; e minha sobrinha Glenna, pelas conversas recentes.

À minha família no Brasil: Lu, por ter se tornado minha irmã; meus filhos Gabriel e Lucas, pelo amor indispensável e a compreensão constante; e sua irmãzinha Júlia. São eles os que mais me fazem lembrar – a cada dia – o valor e o prazer de estar aqui presente, neste mundo ainda cheio de possibilidades.





## Sumário

*Introdução, 11*

1. *Os anos 60: movimentos sociais, transformações culturais e mudanças de paradigmas, 23*  
Os anos 60: vozes de dissensão, 25  
Luzes na escuridão: o início da revolta nos anos 50, 29  
A Nova Esquerda, a contracultura e o “reencantamento da política”, 39
2. *“Novos sujeitos”, novos movimentos e a gênese de novas perspectivas teóricas, 69*
3. *Vozes diferentes: a emergência e a construção da teoria feminista contemporânea, 85*  
O gênero do cânone: a ruptura epistemológica a partir de Simone de Beauvoir, 85  
Vozes diferentes: a teoria feminista, as perspectivas pós-modernas e a “epistemologia das alteridades”, 95  
Mulheres pioneiras: as teóricas do “patriarcado capitalista” e sua geração, 103
4. *Teoria social e discursos sociológicos do “pós-68”, 127*  
A revolução que não ocorreu?, 132  
De Freud a Foucault e às feministas: críticas à noção do sujeito da razão, 135

Alguns teóricos da modernidade: Sennett, Giddens, Touraine e Habermas, 142

Richard Sennett: cidade, modernidade e as culturas do público e do privado, 143

Anthony Giddens: intimidades feministas, 152

Alain Touraine: um sujeito menos universal?, 165

Jurgen Habermas e a “colonização do mundo da vida”, 177

## 5. *Reformulando narrativas, 181*

Gênero, sociedade, modernidade, 183

As mulheres e os “outros outros”: modernidades múltiplas?, 198

Feminismo e pós-colonialidade, 208

## *Conclusões: ampliando o cânone: políticas e estratégias, 219*

Contenção, 219

Disciplinaridade, 221

Estratégias, 225

## *Referências bibliográficas, 229*



## Introdução

Esta tese de doutorado é o ponto de chegada de uma longa caminhada. Se bem que, de certa forma, todos os trabalhos desse tipo provavelmente devem sê-lo (pois, de uma forma ou outra, os temas e projetos de tese dizem respeito à subjetividade e às escolhas de vida dos seus autores e autoras), acredito que o trabalho que aqui apresento pertence a uma categoria um pouco diferente daqueles que têm sua origem na necessidade mais pontual de finalizar um curso de doutorado. Não apenas porque é fruto do que veio a ser meu terceiro projeto de tese, elaborado a uns bons anos e milhares de quilômetros de distância do primeiro, mas também porque, ao tê-lo escrito num momento da maior maturidade na minha própria vida intelectual, ele vem a expressar de maneira particularmente “íntima” todos os passos dados – e todas as surpresas encontradas – nessa não tão curta trajetória.

Hoje, elejo como início dessa história um momento distante que talvez marque o começo de minhas viagens pelo mundo das sociedades, das culturas e das teorias que construímos para tentar explicá-las. Em 1975, eu ainda era uma jovem norte-americana ingênua e sem rumo profissional, mas com certeza inspirada pelo espírito irrequieto e pela “ansiedade de estrada” da geração *anos 60* e pelas convicções de meus pais – judeus, ex-comunistas e, a vida toda, militantes da “Velha Esquerda”; em tempos mais recentes, dos movimentos pelos direitos civis dos negros e contra a guerra no Vietnã. No entanto, como outras jovens da minha geração, eu sentia – ainda de forma mais intuitiva do que intelectualmente construída – a necessidade de formular minhas próprias perguntas sobre a existência e também correr “meus próprios riscos”. Assim, numa conjuntura de mudanças na minha vida familiar, eu procurei a estrada: num belo dia de verão, com o dinheiro que tinha ganhado ao trabalhar como ajudante num programa de ensino fundamental

bilíngüe em Milwaukee, Wisconsin, minha cidade natal, eu e uma de minhas irmãs mais novas pegamos um ônibus que atravessaria o país rumo à fronteira sul, ao México.

O que inicialmente pretendia ser uma estada de pouco mais de um mês tornou-se toda uma vida: nove anos, nos quais concluí o curso de Sociologia da Universidade Nacional do México (UNAM) e iniciei-me na aprendizagem da tradução (a lingüística, a cultural) e na teoria e prática do feminismo. Acredito que minha identificação com esses três projetos – a sociologia, o feminismo e a “tradução cultural” – tenha sido, desde os primeiros encontros, bastante forte e profunda; até hoje, sinto também uma gratidão imensa pelos rumos “do destino” que me colocaram frente a esses desafios particulares, e com certeza, a todas as pessoas que me mostraram as trilhas que se abriam nessa direção.

Em 1984, defendi minha monografia para obter o título de bacharel em Sociologia na UNAM: um trabalho teórico sobre a família, que representava minha própria necessidade, naquele momento, de fazer uma revisão da literatura existente a fim de entender essa “instituição social” tão problematizada pelo feminismo e pela contracultura – mas também, de entender a mim mesma e a minha própria história familiar. Ao fazê-lo, fui estabelecendo com mais clareza minhas primeiras identificações intelectuais, bastante ecléticas por sinal: desde a Escola de Frankfurt e os “freudomarxistas”, à antipsiquiatria de Laing e Cooper, ao pensamento de Foucault e a uma literatura feminista ainda pouca conhecida no curso de graduação que eu estava concluindo. Lembro-me ainda de ter desfrutado de muitas leituras de história social, por meio das quais busquei entender os processos que levaram à criação da “família nuclear burguesa” como ideologia e instituição<sup>1</sup> e alguns trabalhos etnográficos da antropologia da família que problematizavam exatamente esse modelo, com sua homogeneização de práticas e arranjos sociais na verdade muito mais diversos. Evidentemente, já se tratava de uma monografia bastante “interdisciplinar” e também “contra a corrente” que predominava no curso de Sociologia da UNAM – ou, pelo menos, bem pouco ortodoxa<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Entre outros, o trabalho das teóricas feministas inglesas Michèle Barrett e Mary McIntosh, *The anti-social family* (1982) foi um dos primeiros a me alertar para o caráter duplo e contraditório de se viver e pensar “a família” na modernidade.

<sup>2</sup> Recordo inclusive que uma das pessoas indicadas para a banca, cuja área era sociologia da família, recusou o convite por “não poder concordar” com minha perspectiva, que lhe parecia herética demais.

De fato, no final dos anos 70 e início dos anos 80 (época da revista feminista mexicana *FEM*<sup>3</sup> e de vigorosa atividade feminista fora da Universidade), as autoras feministas não apareciam nos programas das disciplinas do curso de sociologia da UNAM, como também não havia nenhuma disciplina específica sobre as mulheres e as relações de gênero<sup>4</sup>. Meu contato com o feminismo tinha sido através do ativismo, inicialmente através da minha participação num “pequeno grupo” recomendado por uma amiga que tinha uma irmã feminista. Foi através de nossas leituras e discussões coletivas – que sempre somavam nossas experiências pessoais à teoria – que tive acesso à literatura que deu novo rumo à minha vida. Fazia muito sentido: ela se engajava com minha vida pessoal e com as preocupações teóricas que vinha desenvolvendo em meus estudos. Por outro lado, foi também meu primeiro “desencontro” com o cânone sociológico.

Em 1985, voltei aos EUA, dessa vez para o complexo e fascinante “multiculturalismo” de Nova Iorque<sup>5</sup> e para as bibliotecas e livrarias onde o acesso aos debates feministas era muito mais fácil. No departamento de Sociologia da New York University (NYU), o impacto dos estudos de gênero era visível naquela época: havia disciplinas na graduação e na pós-graduação sobre gênero e sexualidade e, nos livros didáticos utilizados para introduzir os alunos de graduação na temática sociológica, sempre constava um longo capítulo sobre “sexo e gênero”. Como bolsista da pós-graduação, comecei a dar aula para os alunos de graduação. Uma vez que na NYU todos os professores elaboravam seus próprios programas para as disciplinas que assumiam, foi ali que tive minha primeira oportunidade de ensaiar uma forma de “representar o campo”:

---

<sup>3</sup> Precursora das atuais *La Ventana e Debate Feminista*, revistas feministas acadêmicas de primeiríssima qualidade, que divulgam trabalhos de teoria feminista e estudos de gênero de autores mexicanos e estrangeiros.

<sup>4</sup> Tive o prazer de organizar uma das primeiras tentativas nesse sentido, junto com a escritora Marta Lamas e a antropóloga Mary Goldsmith, que levou o nome de “Sociologia da la Mujer”. É importante também assinalar que a situação foi rapidamente modificada, por meio dos esforços das acadêmicas feministas em muitas instituições do país. Desde 1992 funciona na UNAM o *Programa Universitario de Estudios de Género*, centro de pesquisa interdisciplinar da área de Humanidades que tem como um de seus principais objetivos “a revisão crítica de paradigmas acadêmicos” (cf. a página [www.pueg.unam.mx/](http://www.pueg.unam.mx/)).

<sup>5</sup> Stuart Hall, em “A questão multicultural” (2003), alerta sobre os múltiplos usos e abusos do termo. Considero muito atinado o uso crítico que ele faz do conceito, o qual, segundo ele, tem uma utilidade principalmente quando empregado “sob rasura” (p. 51) e enfatizando o espaço e reconhecimento cultural e político conquistados por grupos subalternos no interior de sociedades com uma profunda história de racismo e colonialismo.

ministrei as disciplinas de Introdução à Sociologia, Sociologia das Relações de Gênero e Sociologia da Família. Embora a maior parte dos professores do departamento de Sociologia dialogasse pouco com a teoria feminista e ainda menos com a teoria feminista de autoras que não eram “sociólogas”, pude mergulhar numa literatura mais “sociológica” sobre gênero com a Prof<sup>a</sup> Kathleen Gerson; estudar movimento feminista com o Prof. James Jasper, especialista na área de movimentos sociais; e ter a imensa sorte de freqüentar as aulas da socióloga feminista de origem iraniana Valentine Moghadam, que durante vários anos foi professora visitante daquele departamento. Sua generosidade para com suas alunas, sua visão global das questões feministas e seu profundo compromisso com a “causa das mulheres” foram realmente um importante estímulo para minha decisão de continuar atuando principalmente na área de estudos de gênero ou *women’s studies*. Por outro lado, a presença muito visível da perspectiva feminista nos debates públicos da época, dentro e fora da academia, facilitaram minha nova tentativa de aprofundamento teórico.

Porém, a vida novamente deu uma volta inesperada. Eu tinha acabado de realizar o exame de qualificação do programa de doutorado da NYU; era mãe de uma criança pequena; e começava a encarar o desafio de elaborar um projeto de tese, quando – por meio de negociações da vida familiar – mudei-me para o Brasil. Em 1992, já morando em Curitiba, enquanto iniciava pesquisa de campo sobre relações de poder no casamento, surgiu a oportunidade de participar de concurso público para uma vaga na área de Sociologia do Trabalho na Universidade Federal do Paraná (UFPR). Foi assim que nesse ano tornei-me professora de sociologia numa universidade pública brasileira – onde logo vim a perceber que, embora houvesse uma rede muito vigorosa de núcleos de estudos de gênero nas instituições federais de ensino superior do país, a discussão sobre gênero estava quase totalmente ausente do nosso curso de Ciências Sociais. As autoras feministas e sua contribuição à sociologia e à teoria social contemporânea eram questão desconhecida e, quando uma ou outra aluna tentava realizar monografia sobre “a mulher”, como em alguns trabalhos de anos anteriores aos quais cheguei a ter acesso, a orientação teórica geralmente as conduzia – de forma não pouco anacrônica – para as obras do marxismo clássico.

Inicialmente fiquei muito perplexa, pois sabia, desde a época em que vivi no México, que a teoria feminista e os estudos de gênero já gozavam de um certo espaço dentro da academia brasileira. Havia várias revistas feministas e não faltavam estudos cuja temática era o gênero ou as mulheres. Nas minhas leituras, conheci a produção recente de antropólogas feministas, assim como de sociólogas que trabalhavam no centro de pesquisa da Fundação Carlos Cha-

gas. No entanto, no meu trabalho na UFPR, eu continuava sem interlocutoras locais. Felizmente, essa situação começou a mudar quando, num encontro regional da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em Curitiba, conheci a Prof<sup>a</sup> Miriam Grossi, assim como outras colegas que me falaram sobre os núcleos existentes em outras universidades e me convidaram a conhecer sua produção e funcionamento. A partir daí, decidi me dedicar à procura de “aliadas” na UFPR, pois tinha de haver professoras com interesse na temática em outros departamentos do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes (SCHLA) da universidade onde eu trabalhava.

Finalmente, em 1994, consegui – ao lado das Profas. Ana Paula Vosne Martins, do Departamento de História, e Celsi Bronstrup, do Departamento de Comunicação Social – dar existência ao Núcleo de Estudos de Gênero do Departamento de Ciências Sociais da UFPR. Um pouco mais tarde, num momento crítico para as longas jornadas que o seguiram, o núcleo – que também contava com o apoio de algumas colegas dos setores de Educação e Saúde – foi incorporado institucionalmente ao SCHLA. Logo pusemos mãos à obra: começamos com a organização de seminários e discussões teóricas de obras feministas, que sempre atraíam um público razoável de professoras e alunas dos diversos departamentos do setor e culminaram na organização do I Encontro Paranaense de Estudos de Gênero, em 1998.<sup>6</sup>

Já dentro do curso de Ciências Sociais, passei a ofertar Relações de Gênero como disciplina optativa e realizei minhas primeiras orientações a alunas de graduação, que pesquisaram temáticas como casamento e maternidade e a operação de padrões de beleza no mercado de trabalho feminino. Tive ainda, ao ministrar Sociologia I (que na época era o primeiro de quatro semestres da disciplina obrigatória básica da área) para os alunos de Ciências Sociais, a oportunidade de tentar problematizar a exclusão da perspectiva feminina na obra dos clássicos. Em outra ocasião, ao assumir a disciplina de Sociologia Geral no curso de Enfermagem, tentei desenvolver um programa que incluísse debates feministas sobre corpo, sexualidade e o “gênero da medicina”.

Paralelamente, com as colegas do Núcleo de Estudos de Gênero, buscávamos formas de inserir nossas discussões nas disciplinas e currículos dos

---

<sup>6</sup> Esse evento teve como palestrantes a Prof<sup>a</sup> Guacira Lopes Louro, a escritora e psicanalista Maria Rita Kehl, a antropóloga feminista norte-americana Susan Paulsen e o sociólogo norte-americano Don Sabo, resultando na publicação da coletânea *Gênero plural: Um debate multidisciplinar* (Miriam Adelman e Celsi Bronstrup Silvestrin, orgs., Curitiba, Editora da UFPR, 2002).

diversos cursos nos quais atuávamos. No entanto, eu ainda sentia resistência quando tentava discutir, com professores e professoras do departamento de Ciências Sociais, a necessidade de se fazer um lugar para a perspectiva feminista no currículo do Curso. O gênero era aceito como “área específica”, mas ficava claro para mim que, ao lidar com a questão dessa forma, ninguém considerava necessário conhecer nossas autoras. Nesse sentido, minha frustração tendia a crescer, pois o descaso dos professores parecia se espelhar no pouco interesse da maioria dos alunos pelas questões que, para mim, tinham comprovada legitimidade e importância “global”. Apesar de tudo, eu continuava com minhas pesquisas – havia começado um trabalho sobre mulheres atletas e a corporalidade feminina – e, nas idas a congressos como o da ABA e da AN-POCS, tinha sempre o prazer de trocar idéias com pessoas envolvidas com os estudos de gênero.

Em 1999, durante um seminário sobre masculinidades organizado pelo Instituto de Medicina Social da UERJ, pude conversar novamente com a Prof<sup>a</sup> Miriam Grossi, que me sugeriu continuar meu muito adiado doutorado num dos programas de pós-graduação da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), onde ela trabalhava. Assim, ingressei em 2000 no Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas (DICH) da UFSC, que já contava com uma linha de pesquisa específica sobre gênero e sociedade. No mesmo ano, ministrei pela segunda vez a disciplina de Sociologia Contemporânea aos alunos de Ciências Sociais da UFPR, voltando a incorporar as discussões sobre gênero e feminismo a partir da leitura de partes selecionadas do primeiro volume do livro *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, assim como do artigo de Gayle Rubin (1975), *O tráfico de mulheres: Notas para uma economia política do sexo*. Dessa vez, pude notar que essas discussões despertavam mais interesse entre alunas e alunos do que antes, fato que me reanimou bastante. Em torno da mesma época, li um artigo da filósofa feminista norte-americana Susan Bordo, “A feminista como o Outro”, o qual traduzi posteriormente para a *Revista de Estudos Feministas*. Esse artigo oferecia uma discussão que me parecia descrever perfeitamente meus próprios desencontros, como feminista na academia, levando-me a refletir muito mais sobre novas estratégias para incorporar a perspectiva feminista dentro do curso de Ciências Sociais.

Por sua vez, minha inserção no DICH também passou a ser um novo e significativo elemento de apoio e reflexão sobre todas essas questões. Com as/os colegas da Linha de Estudos de Gênero, as discussões gerais sobre o lugar da teoria feminista e os estudos de gênero na teoria social contemporânea continuavam, assim como aquelas que diziam respeito à relação da nossa linha



de pesquisa e estudo com as outras linhas e com o currículo do programa de pós-graduação. Esse trabalho foi tremendamente frutífero para mim e estou certa de que o foi também para seus/suas demais participantes – que incluíam estudantes dos programas de pós-graduação em antropologia e sociologia da UFSC.

Foi nessa conjuntura que a Prof<sup>ra</sup> Miriam Grossi, minha orientadora, sugeriu uma mudança de rumo no meu trabalho: por que não desenvolver uma tese que tratasse justamente da questão dos encontros e desencontros da teoria feminista com a sociologia e – para fazer as devidas conexões transdisciplinares – com a teoria social contemporânea? Apesar de estar consciente do maior grau de dificuldade implicado no escopo desse novo trabalho (muito mais abrangente do que a pesquisa empírica que naquele momento ainda pretendia levar adiante), percebi que, de certa maneira, Miriam Grossi tinha feito uma leitura precisa do meu desejo: eu estava sentindo que chegava a hora de elaborar um trabalho que pudesse ser o balanço das minhas experiências e inquietações acadêmicas e teóricas. Assim, numa mistura de entusiasmo e receio, debrucei-me sobre a nova tarefa que me desafiava.

O fato de estar vinculada a um doutorado interdisciplinar – o que me permitiu a oportunidade de novos diálogos e, talvez o mais importante, a *liberdade* sempre desejada de poder ir e vir entre os saberes e campos das ciências humanas<sup>7</sup> – não teve poucas conseqüências. Numa nova fase de leituras, pude redescobrir minhas próprias identificações com uma série de autoras e autores, não obstante as dificuldades características da carência de bibliotecas atualizadas nas universidades federais. No entanto, através de trocas com os/as colegas da linha de gênero do DICH e da minha assinatura da publicação norte-americana *Women's Review of Books*, dediquei-me a acompanhar o fértil desenvolvimento da teoria feminista dos anos 90 (particularmente das teóricas que publicam em língua inglesa), o que também muitas vezes me levou “de volta” a autoras da década de 80, com cuja obra eu tinha tido pouco contato. Foi o caso dos maravilhosos trabalhos de Susan Bordo e Teresa de Lauretis, dos quais ainda tinha

---

<sup>7</sup> A própria escolha da sociologia que fiz anos atrás, dentre as outras ciências sociais, se deu pelo fato de que ela me parecia possibilitar esse ir e vir entre os muitos campos que me fascinavam e entre os quais não queria ser obrigada a “optar”. Hoje, enfatizo como vantagem o caráter profundamente interdisciplinar da teoria feminista/estudos de gênero, proporcionado tanto por sua história – de reunião de esforços, com uma intencionalidade tanto *política quanto acadêmica*, que as estudiosas feministas vinham realizando desde o final dos anos 60, a partir de diversos lugares na academia – quanto pelo fato de “criar um novo objeto que não pertence a ninguém” (Barthes, *apud* Clifford, 1986).

pouco conhecimento, já que durante o tempo que fazia minha pós-graduação no Departamento de Sociologia da NYU lia-se relativamente pouco do que se produzia nas áreas de filosofia e teoria literária, embora tivesse essa oportunidade em algumas disciplinas que fiz questão de frequentar no Departamento de Humanidades.

Enquanto lia com muita atenção os trabalhos mais recentes de alguns autores da teoria social contemporânea estudados nas disciplinas do Doutorado Interdisciplinar, também tive novo encontro com a obra recente da socióloga Michèle Barrett<sup>8</sup>. Eu conhecia esta autora desde a época que ela se inseria no campo do “feminismo marxista”; seus trabalhos posteriores discutiam sua própria evolução e adesão à vertente dos “estudos culturais” no contexto das mudanças trazidas pela problematização pós-estruturalista do paradigma “racionalista” antes prevalecente na sociologia e na teoria social (cf. Barrett, 1999, p. 114). Da mesma forma, a leitura e discussão da obra de Jane Flax, feita junto com as professoras e doutorandos/as do DICH, também foi fundamental: inserida institucionalmente na área de teoria política, Flax faz uma abordagem da relação entre a teoria feminista, a filosofia pós-moderna e a psicanálise que me permitiu pensar com mais clareza a relação entre a sociologia e a teoria feminista, assim como sua inserção no vasto campo da teoria social contemporânea.<sup>9</sup> Já a leitura de livro recente da teórica feminista Lynne Segal<sup>10</sup> me permitiu repensar a evolução da teoria feminista entre os anos 70 e 90. Porém, talvez o maior impacto veio da leitura de uma obra da inglesa Rita Felski (1995), teórica feminista da área de crítica literária, cuja brilhante análise do discurso sociológico como “narrativa sobre a modernidade” se tornou fundamental para o desenvolvimento do meu trabalho, oferecendo-me uma nova forma de reler os clássicos e contemporâneos da sociologia e compreender melhor os mecanismos através dos quais eles tenderam a excluir ou marginalizar as experiências femininas. O trabalho de Felski também veio a confirmar quão frutífero pode ser “cruzar as fronteiras” que separam as disciplinas.

---

<sup>8</sup> Esse “reencontro” começou com um artigo de sua autoria traduzido para o português e publicado na *Revista de Estudos Feministas* (Barrett, 1999).

<sup>9</sup> Não podemos deixar de assinalar o enorme prazer que tivemos ao trazer Jane Flax ao Brasil, como conferencista do *II Encontro de Estudos de Gênero: Corpo, Sujeito, Poder*, realizado pelo Núcleo de Estudos de Gênero da UFPR em outubro de 2001. Cf. também a revista realizada com ela (Adelman e Grossi, 2002).

<sup>10</sup> Uma resenha de minha autoria a respeito desse livro, *Why feminism? Gender, psychology, politics*, foi publicada na *Revista de Estudos Feministas* (cf. Adelman, 2000b).

Na medida que me debruçava sobre as obras dessas autoras, tentando entendê-las melhor e descobrir como poderia construir um novo diálogo entre elas e as obras “canônicas” da sociologia, outros autores se apresentavam, acrescentando-me idéias. Desde a primeira vez que preparei a disciplina de Sociologia Contemporânea, Foucault foi um autor que me parecia ter de ser incluído. Já com as discussões sobre subjetividade realizadas por teóricas feministas e sociólogos importantes como Anthony Giddens, reforçava-se também a necessidade de interlocução com a psicanálise. Por sua vez, Edward Said e Stuart Hall me levaram a refletir sobre a conexão entre o discurso feminista e os estudos pós-coloniais: na reflexão sobre como a teoria sociológica como “narrativa sobre a modernidade”, tinha de realizar uma abertura epistemológica – e um espaço no seu leque de conceitos – para as contribuições feitas a partir das *posições de sujeito* dos seus vários Outros. Interessei-me igualmente pela questão da separação entre antropologia e sociologia, do *status* atual dessa separação e da forma – atual e histórica – pela qual ambas as disciplinas se relacionam com aqueles Outros. Ao refletir sobre a história recente das disciplinas, os autores lidos por mim se referiam uma vez ou outra ao momento histórico (codificado no termo “anos 60”) no qual os Outros – mulheres, negros, homossexuais, não ocidentais etc. – conquistaram o direito de ser ouvidos e se tornaram, portanto, “novos sujeitos”. Como, então, poderia ser essa “Sociologia dos Novos Sujeitos” e qual a sua relação com a sociologia estabelecida como disciplina acadêmica legítima ao longo de um século?

Diante de todas essas reflexões e questões, o trabalho que ora apresento acabou por tomar o seguinte rumo: no primeiro capítulo, discuto o “contexto histórico” das mudanças teóricas que são meu objeto – os anos 60, com os movimentos sociais e as transformações culturais neles ocorridos. No segundo capítulo, tento especificar as repercussões mais imediatas desses movimentos no meio intelectual e acadêmico, ou seja, como eles conduziram a uma série de questionamentos e revisões, desde os debates sobre a *sociedade pós-industrial* e o destino das relações de classe “herdadas” do capitalismo clássico até as perspectivas que começavam a refletir mais diretamente as preocupações dos “novos sujeitos”. Por sua vez, esse capítulo abre espaço para uma discussão mais aprofundada, no terceiro capítulo, sobre a emergência da teoria feminista contemporânea. No quarto capítulo, estudo alguns autores consagrados da teoria social/sociologia contemporânea, realizando uma leitura de suas obras a partir da teoria feminista e tentando averiguar em que medida já se tem produzido um diálogo ou encontro entre perspectivas.

A questão central da minha indagação trata das formas pelas quais a contribuição feminista é recebida no campo disciplinar da sociologia – e, de maneira mais ampla, na teoria social. A partir do quarto capítulo, tento demonstrar que os canais de comunicação foram *apenas parcialmente abertos*. Procuo mostrar como a teoria social (e a sociologia, em particular) pode se enriquecer com uma incorporação mais plena tanto da perspectiva feminista quanto da contribuição advinda dos estudos pós-coloniais – o que, por sua vez, é a temática específica do quinto capítulo, intitulado “Reformulando as narrativas”. Exploro ainda, por meio de depoimentos e observações de algumas teóricas feministas, alguns dos mecanismos pelos quais a sociologia como disciplina tem resistido a um entrosamento mais pleno com a teoria feminista. Concluo que, apesar das resistências, é inegável que a teoria feminista conseguiu fazer uma contribuição fundamental para a ampliação do campo de visão da sociologia e seu discurso sobre *a modernidade*, e que a tendência da atualidade é de crescente reconhecimento desse fato. Contudo, também concluo que estamos ainda num momento não apenas de “diálogo” mas também de disputa teórica, e a incorporação de perspectivas que se formaram “por fora” do cânone requer boas estratégias teóricas e práticas.

Por fim, gostaria de acrescentar mais uma questão. Como disse acima, nos últimos tempos venho refletindo sobre como a psicanálise contribui para a compreensão *sociológica* da subjetividade. Penso que, apesar de aparentemente muito diferentes, tanto a contribuição psicanalítica quanto alguns dos *insights* da filosofia pós-moderna são necessárias (como Jane Flax argumenta de forma tão convincente) para reflexões mais profundas sobre o lugar *desde o qual pensamos*. O recém falecido sociólogo e psicanalista inglês, Ian Craib (1989; 2002) – que se dedicou durante muitos anos a estudar o encontro entre a sociologia e a psicanálise – insistia muito na premissa de que nossas resistências nunca são inocentes. Assim, cada um e uma de nós faria muito bem em pensar sobre sua própria “posição de sujeito” – não somente o lugar *social* desde o qual se fala, mas também, como Craib e a psicanalista e socióloga feminista Nancy Chodorow (1999) sugerem, o lugar singular que habitamos, na conjunção da experiência social e individual que nos produz igualmente como sujeitos *singulares*.

Acredito ter ficado evidente que este trabalho leva as marcas profundas da minha experiência e subjetividade, da minha própria posição num complexo de relações sociais e acadêmicas. Assim, ele representa minha leitura do mundo a partir de um “olhar feminista” e minha leitura crítica da sociologia contemporânea a partir da minha posição como feminista nascida nos anos 50

nos EUA – que, no entanto, passou a maior parte de sua vida adulta e “profissional” no México e no Brasil e, portanto, desenvolveu alguma vocação para a “tradução cultural”. Espero que dessas andanças e trocas tenha resultado um trabalho útil e reflexivo, embora certamente ainda restem algumas lacunas a ser revistas: por exemplo, meu menor trânsito pela literatura feminista de língua francesa (o que contribuiu para o recorte feito aqui), assim como o fato de estar deixando para outro momento uma reflexão mais específica sobre a produção feminista latino-americana.

Por outro lado, estou cada vez mais convencida de que, no mundo da academia, a produção de um saber crítico depende de atitudes reflexivas e abertas, do gosto de receber novos interlocutores e compartilhar as diferenças através do diálogo. Espero que este trabalho seja recebido, por um público de leitoras e leitores, exatamente nesse sentido: como um convite a novos diálogos, contribuindo assim para renovar o apaixonado espírito de troca entre pessoas e grupos diferentes que – como sugiro no primeiro capítulo – talvez seja a mais bela herança da rebelião cultural dos anos 60.



## Os anos 60: movimentos sociais, transformações culturais e mudanças de paradigmas

*The sixties is merely the name we give to a disruption of late capitalist ideological and political hegemony, to a disruption of the bourgeois dream of unproblematic production, of everyday life as the bureaucratic society of controlled consumption, of the end of history... a struggle over turf with the seizing of the streets, of the Sorbonne, of the ideological state apparatuses themselves...*

*What you finally decide to think the sixties was is one of the forms in which you affirm or repudiate a whole part of your own life.*

Sayres, Stephanson, Aronowitz e Jameson, *The sixties without apology*

O mundo ocidental após a segunda guerra mundial destacou-se como o cenário de transformações sociais profundas e aceleradas. Marcado pelas já muito conhecidas conseqüências dessa guerra – a segunda grande tragédia humana do século – assim como pela consolidação da hegemonia econômica mundial dos EUA (fortalecida pelo fato da guerra ter ocorrido para fora das suas fronteiras nacionais) e pelas novas divisões políticas internacionais que deram início à “guerra fria”, o período de “paz” e prosperidade que despontava seria o contexto no qual emergiriam das relações sociais novos grupos de atores sociais e novas tendências políticas e culturais que produziram também novas formas de compreender o mundo.

A narrativa sociológica que usamos hoje para entender este período geralmente começa com a identificação de algumas tendências “objetivas” que são geradas a partir da realidade dos países desenvolvidos, do “centro capitalista”, como a mudança da “sociedade da produção” para a do consumo; a proliferação de novas categorias de trabalhadores profissionais e dos serviços;

e a revolução eletrônica e o novo poder da *mídia* na formação da cultura e da subjetividade. No mundo inteiro, a população concentrava-se cada vez mais nos centros urbanos, onde o acesso à escolarização, à informação e aos meios de comunicação – mesmo tratando-se de processos que envolvem novas e antigas hierarquias e desigualdades – era cada vez maior<sup>11</sup>. No terceiro mundo, havia uma nova e grande onda de resistência à histórica dominação colonial, que relacionava-se não apenas com antigas relações de poder mas com o crescimento de novas expectativas de uma vida melhor que também faziam parte da “modernidade periférica”; suas porta-vozes, não poucas vezes, eram os jovens intelectuais desses países, que usufruíam de um acesso privilegiado às novas formas de *capital cultural* que se desenvolviam no ocidente.

Cada uma destas mudanças pode ser interpretada de diversas formas. As mudanças no mundo do trabalho e a alegada perda da centralidade da figura do trabalhador como ator social *por excelência*, por exemplo, já geraram ampla polêmica; a noção de informação ou de *capital cultural* como forma de poder que se tornava cada mais significativa e determinante já ganhou seus críticos. As conseqüências da proliferação de imagens e de todos os produtos da indústria cultural que se espalham pelo globo também foram avaliadas a partir de perspectivas divergentes<sup>12</sup>.

Discutirei também, um pouco adiante, como em grande parte são estas as questões que, por sua vez, se tornam objeto de novos debates dentro da sociologia e, de modo geral, das ciências sociais. No entanto, o que agora quero frisar é a paisagem social e cultural profundamente modificada da segunda metade do século XX: um palco social onde os participantes eram grupos sociais cada vez mais diversos, que interagiam e reivindicavam serem ouvidos, e onde despontava a nova centralidade adquirida pelos processos de elaboração cultural e simbólica, envolvendo complexas trocas internacionais com profundos efeitos sociais e políticos.

---

<sup>11</sup> Hobsbawn (2000) enfatiza o declínio da população camponesa no mundo inteiro e o crescimento de uma população urbana, juvenil e escolarizada como novos fatores culturais e políticos do pós-guerra.

<sup>12</sup> Enquanto alguns falam da perda da centralidade do trabalho como fonte da identidade dos atores sociais (ver, como um dos exemplos mais eloqüentes desta perspectiva, o conhecido texto do sociólogo alemão Claus Offe, 1989). Outros/outras argumentam que isso só se aplica a uma categoria de trabalhadores – trabalhadores das indústrias convencionais, de sexo masculino. Por outro lado, a partir de década de 70, surgiram na literatura sociológica grandes debates sobre o conhecimento e a informação como *novas formas de poder* e a intensificação das trocas culturais propiciadas pela *mídia eletrônica* gerou avaliações desde aquelas calcadas no antigo modelo da crítica frankfurtiana da *indústria cultural* até visões contemporâneas mais complexas, como a de Appadurai (1996).



## OS ANOS 60: VOZES DE DISSENSÃO

Foi, portanto, esse mundo social do pós-guerra que produziu o momento – tanto conturbado quanto esperançoso – que chegou a ser conhecido como “os anos 60”. Passada a fase de desestabilização social provocada pela guerra e consolidadas algumas das novas formas de relação social que caracterizariam o mundo da “paz” e da guerra fria, as novas contradições da época também vieram à tona: perante a prosperidade, a persistência da desigualdade e da injustiça social; face à competição de dois grandes tipos de sistema social, a crescente frustração dos sujeitos que buscavam a realização individual e coletiva<sup>13</sup>. Foi, como pretendo argumentar, o momento em que as tendências que esbocei acima culminaram numa espécie de ruptura, que tanto exprimia quanto propiciava novas formas de subjetividade, de pensar sobre a vida e também de *fazer política*.

Como é de se esperar, não há consenso sobre o caráter de “ruptura” dessa década. Julie Stephens (1998) argumenta, em seu livro *Anti-disciplinary protest*, que os anos 60 já geraram muitas e divergentes interpretações, construindo tanto narrativas de “sucesso” quanto de “fracasso”, sendo que a narrativa hegemônica com certeza seria deste último tipo. Curiosamente ou não, participam dela tanto alguns pensadores conservadores (que vêem na época a expressão culminante da ameaça à grande cultura ocidental<sup>14</sup>), quanto vários e conhecidos autores marxistas. Jameson (1984), por exemplo, partindo da visão marxista de História como sucessão necessária de fases que obedecem, em “última instância”, uma lógica econômico-produtivista e uma dialética de base/superestrutura que fornece a chave para a compreensão do cultural,

---

<sup>13</sup> São conhecidos os debates sobre o tipo de condições que mais propicia revolta e revolução: se é a privação “absoluta” (de liberdade, de bens materiais etc.) ou “relativa” (em relação àquilo que a sociedade permite vislumbrar ou desejar) que mais impulsiona à organização de esforços de mudança social. Se a história demonstra grande diversidade de situações e de respostas, cabe ressaltar que a década de 60 exemplifica muito bem a resposta do segundo tipo, talvez mais característica da modernidade: um mundo social que muito promete, criando sujeitos cujas expectativas vão muito além do que as instituições sociais permitem.

<sup>14</sup> As narrativas deste tipo são variadas, desde a visão perspicaz de um crítico como Christopher Lasch, autor de *A cultura do narcisismo* e *O eu mínimo*, até os lamentos de Allan Bloom na sua defesa do cânone ocidental clássico. Mas todas se sustentam no que Arthur Marwick (1998) chama de *social breakdown theories*, ou teorias que partem da noção de falhas na integração social e de descomposição das formas anteriormente estáveis e equilibradas de socialização que permitiam a reprodução da ordem normativa (para vários exemplos do pensamento conservador sobre os anos 60, cf. Macedo, Stephen, org., 1997).

apresenta – apesar de uma sofisticada análise cultural – uma conclusão que favorece o ponto de vista de que o período deve ser considerado, antes de mais nada, como a barulhenta inauguração de uma nova e poderosa fase do capitalismo mundial. O historiador Eric Hobsbawm (2000) por sua vez, vê na época a culminação de uma revolução social e cultural na qual, junto com o surgimento de novos grupos jovens que tomaram a dianteira no cenário político e cultural, houve um declínio no poder social e nas formas históricas de organização das massas operárias. A dinâmica capitalista que ele identifica como responsável pelas mudanças demográficas, sociais e econômicas nestas relações sociais também conduziu ao declínio das instituições sociais como a família e a religião que formavam a base dos laços de sociabilidade da população trabalhadora, produzindo – segundo ele – profundas fissuras nas comunidades e uma verdadeira *sociedade anômica*, que deixou como legado o triunfo de uma nova forma de individualismo. Hobsbawm toma posição, afirmando que “a revolução cultural de fins do século XX pode assim ser bem entendido como o triunfo do indivíduo sobre a sociedade, ou melhor, o rompimento dos fios que antes ligavam os seres humanos em texturas sociais...” (p. 328).

Com certeza, os autores marxistas contribuem ao apontar para algumas das contradições do período, o problema estando mais na forma em que minimizam os elementos novos de *resistência*, fruto de novas formas de subjetividade. Do meu ponto de vista, estas novas formas de subjetividade, que na verdade emergiram de um contexto altamente politizado, devem ser entendidas a partir de uma outra perspectiva: aquela que resgata para os processos históricos a criatividade, a *reflexividade* e o caráter estruturante da cultura<sup>15</sup>. Assim, identifico-me muito mais com a vertente interpretativa representada por estudiosos da década de 60 como Stephens (op. cit.), Anderson e Gitlin, entre outros. Embora os interesses específicos e enfoques deles não sejam iguais<sup>16</sup>, todos – para além das visões objetivizantes – percebem na elaboração de novas respostas subjetivas uma série de surpresas e novos fatos que não

---

<sup>15</sup> Autores contemporâneos como Giddens, Beck e Appadurai reivindicam a dimensão *reflexiva* da modernidade, que mostra que não é apenas uma lógica inexorável do capital que dá forma a nossa sociedade. A noção de sujeito em Touraine também permite que se pense o desenvolvimento da subjetividade em termos que não a reduzam ao “indivíduo/individualismo burguês”. Todos estes autores têm seus antecedentes na visão weberiana que separa analiticamente os conceitos de “modernidade” e “capitalismo” (talvez na ênfase dada por Simmel na separação, ou seja, na criação moderna de esferas do objetivo e do subjetivo) e permite pensar na subjetividade como estruturante e não como fenômeno derivado.

<sup>16</sup> Gitlin, por exemplo, é sociólogo e veterano da Nova Esquerda norte-americana; Anderson, historiador, é veterano da guerra do Vietnã; Stephens, australiana, é de uma geração mais jovem e realiza uma análise da contracultura de uma perspectiva muito influenciada por Foucault.

seriam redutíveis a alguma lógica predeterminada da História ou do Capital. Obviamente, isso não anula as importantes conexões que os autores marxistas fazem com mudanças na configuração das relações capitalistas internacionais, no mundo do trabalho, na produção e no consumo e no desenvolvimento de instituições sociais, assim como das novas profissões e da escolarização que as acompanha. Mas ressalta o que a sociologia interpretativa já há muito sustenta: que as respostas subjetivas fazem parte dinâmica de todos esses processos e, se cada realidade histórica é única, é porque nunca se trata de um mero acúmulo de determinações, relações simples de causa-efeito ou processos “objetivos” determinados, principal ou exclusivamente, por fatores “materiais” e elementos previsíveis.

De fato, a década de 60 surpreendeu, mobilizando pessoas e imaginações no mundo inteiro. Como Stephens enfatiza, se esta década continua exercendo tanto fascínio sobre nós é porque, a partir dela, fizeram-se ouvir finalmente as vozes de grupos sociais antes marginalizados ou invisibilizados (inclusive pelas categorias universais dos discursos “revolucionários”), sugeriram-se novas formas de organizar a vida cotidiana e a sociabilidade, surgiram novos conceitos do político que resgatam a criatividade e a imaginação. Não obstante as ambivalências de décadas posteriores, o que aconteceu nos anos 60 abalou a legitimidade de certas formas de poder e autoridade ou, pelo menos, criou movimentos que iniciaram essa tarefa<sup>17</sup>, de maneira que pudemos ter acesso a uma nova linguagem para refletir sobre o mundo e, provavelmente, também para agir nele.

Não pretendo aqui fazer uma história social da época, mas um balanço interpretativo das mudanças que ela trouxe, que são a meu ver fundamentais para se entender o mundo social contemporâneo e também as teorias que visam explicá-lo – que são meu objeto de análise específico. Para tais propósitos, tentarei identificar os “efeitos” mais duradouros dos movimentos da década de 60 e esboçar as formas e medidas que mudaram a maneira como hoje vivemos e percebemos o mundo. Em relação a esta questão, tentarei apresentar algumas evidências da gênese de novas formas de pensar e agir na política e da presença efetiva de novos grupos no cenário da política, os movimentos

---

<sup>17</sup> O sociólogo australiano Robert Connell assinala, por exemplo, como a mais clara conquista e consequência do movimento feminista a deslegitimação – fenômeno mundial – da dominação masculina. Mas, como ele mesmo deixa claro, isso não equivale ao desmantelamento efetivo das relações e instituições sociais que a reproduzem, o qual remete-se a processos complexos, contraditórios e ainda bastante incompletos.

sociais, lembrando que, para alguns autores, todos esses elementos novos raramente passaram de tentativas cooptadas ou frustradas que desembocaram em novas formas de alienação, particularmente “pós-modernas”, e sociabilidades fragmentadas pelas infinitas buscas de “identidade”.

Tentarei identificar os elementos específicos de crítica cultural produzidos na época, que incluem a crítica direta de determinadas instituições sociais, mas também a rejeição cultural mais espontânea (ou menos elaborada) de um modo de viver associado com a dominação e a opressão. A contracultura, por exemplo, rejeitou muitos mitos e símbolos da sociedade do *status quo* e criou outros novos para representar um outro modo de vida possível<sup>18</sup>. Mas, na esfera da vida intelectual (fora e dentro de seus espaços institucionais estabelecidos), também foram muitas e fortes as críticas elaboradas contra paradigmas e doutrinas hegemônicas. Pretendo discutir também os alvos e os alcances de tais esforços críticos e fazer uma primeira avaliação de como apontam para mudanças na teoria social, que é o tema dos capítulos posteriores deste trabalho.

Minha hipótese em relação à década de 60 e aos diversos movimentos sociais, culturais e políticos que nela surgem é basicamente a seguinte: tratava-se de um momento de extraordinária contestação que se espalhou pelo globo, rompendo com a rigidez social e política da ordem da guerra fria e produzindo uma “desordem social” no *melhor* sentido do termo – desestabilizaram-se e não se respeitaram mais as fronteiras culturais, sociais, sexuais estabelecidos. Fora os diversos aspectos de “fracasso” ou “sucesso” em relação aos objetivos específicos dos movimentos da época (discussão de grande importância política, mas fora do alcance e propósitos específicos do meu trabalho), considero que foi uma época que inaugurou novas trocas e novos diálogos culturais e sociais. A participação de “novos atores” e a abertura de novas formas de ver e pensar permitiram, entre outras coisas, que as relações de poder na sociedade fossem captadas – e depois, teoricamente formuladas – de forma mais ampla que em outros momentos, em toda sua complexidade e interconexão. Isso encontraria expressão teórica no pensamento feminista e na obra de Foucault, entre outros.

Como assinalai, dou ênfase particular às dimensões culturais e subjetivas desse processo histórico, procurando compreender e ao mesmo tempo distinguir – como argumenta o historiador Terry Anderson (1995) – entre vários elementos: os sentimentos que se difundiam através dos meios mais populares

---

<sup>18</sup> Exemplo disso, como discutirei mais adiante, foi a forma de reapropriação das culturas indianas e indígenas pela contracultura norte-americana como uma construção simbólica crítica ao “modo americano de viver” (*American way of life*).

como o cinema e a música e se generalizaram na “contracultura”; mudanças em estilos de vida e o espírito contestatário da época; e a elaboração mais restrita de crítica social e ideológica, cujos efeitos sobre a sociedade foram muito mais mediados ou indiretos (embora nada desprezíveis num mundo onde o que acontecia nas universidades e outras instituições nas quais o conhecimento se produz era cada vez mais importante). Pretendo também evitar o tipo de avaliação baseada numa expectativa de transformação macro-social total – o paradigma da revolução social que caracteriza a teoria marxista – que conduz a avaliações exageradamente pessimistas sobre o legado deste momento particular e inusitado do “breve século XX”.

### LUZES NA ESCURIDÃO: O INÍCIO DA REVOLTA NOS ANOS 50

Os tempos cinzentos e conformistas dos anos 50 nos EUA – cujos padrões foram tão bem representados e reproduzidos nos programas de televisão da época ou retratados criticamente em filmes recentes como *O Homem que Não Estava Lá e Longe do Paraíso*<sup>19</sup> – faziam um contraste muito grande com os mitos construídos em outros tempos da história norte-americana. Nas versões da época, a vida pacata e ordenada (as famílias domesticadas nas quais mamãe, papai e os dois ou três filhos cujas travessuras nunca os levavam muito além das fronteiras da obediência) era a prova da existência de uma sociedade organizada e pacífica – nada a ver com os velhos tempos da aventura e desafio dos desbravadores de fronteiras dos *westerns*, com o sofrimento dos soldados na recém-acabada guerra e, muito menos, com a pobreza da depressão, na qual a figura semi-heróica do *hobo* não deixava de usar sua criatividade para viver o deslocamento como *aventura*. Portanto, talvez não surpreenda que os grandes rebeldes dessa época – os escritores, poetas e boêmios do movimento *beat* – tenham demonstrado seu descontentamento ao se identificarem novamente com “a estrada” e a “vida desregrada” da aventura, rejeitando – como tão bem expressou o grande poeta *beat* Allen Ginsberg no poema *A supermarket in California* – a transformação do “sonho americano” no *American way of life* da casa confortável, no consumo vazio e na vida domesticada dos subúrbios:

<sup>19</sup> O primeiro, filmado em preto-e-branco, mostra, através do protagonista de sexo masculino, a vida sem sentido e a eventual crise de um homem que aceita apaticamente seu papel de marido e provedor numa cidade pequena dos anos 50; o segundo, a partir da história de uma mulher casada e com um confortável lar de classe média no estado de Connecticut no final dos anos 50, demonstra como a “normalidade” desses anos se baseava nas severas restrições impostas às mulheres e à expressão da sexualidade, assim como no racismo profundo da sociedade.

*Where are we going, Walt Whitman? The doors close in an hour. Which way does your beard point tonight?...*

*Will we walk all night through solitary streets? The trees add shade to shade, lights out in the houses, we'll both be lonely.*

*Will we stroll dreaming of the lost America of love past blue automobiles in driveways, home to our silent cottage?*

*Ah, dear father, graybeard, lonely old courage-teacher, what America did you have when Charon quit poling his ferry and you got out on a smoking bank and stood watching the boat disappear on the black waters of Lethe? (Berkeley, 1955)<sup>20</sup>*

Os *beats* articulavam, através da sua arte e suas vidas, uma crítica social que inspiraria às próximas gerações uma contribuição considerável num contexto da sociedade norte-americana que não só carecia de tradições anarquistas, socialistas, comunistas ou “esquerdistas” fortes, tais como as que existiam na Europa, mas que também estava sob a vigilância cruel do período macartista. Os *beats* atacavam diretamente o conformismo da época, satirizando as noções de propriedade moral e da obediência do bom cidadão norte-americano que cumpria com seus deveres familiares e patrióticos e, assim, desafiando a normatização que os meios de comunicação (em especial, a televisão, que era “fato novo” à época) impunham com uma força particular<sup>21</sup>.

Ao ridicularizar a sociedade convencional da década de 50, os *beats* mostravam que era possível *questioná-la ou rejeitá-la*, num momento em que tal possibilidade não parecia existir: “A vida para os Beats não eram os subúrbios complacentes, o homem da organização, a geração silenciosa, pois estes homens jovens usavam roupa preta, falavam em gíria *hip*, e andavam

<sup>20</sup> O poema fala sobre a fantasia de Ginsberg de um encontro com o grande poeta Walt Whitman (1819-1892) – talvez o maior poeta norte-americano de todos os tempos, reconhecido entre outras coisas pelo fôlego “democrático-libertário-populista” de sua poesia – num supermercado californiano dos anos 50. Além da alusão à homossexualidade de ambos, destaca-se o irônico contraste que Ginsberg faz entre o sonho whitmaniano de uma América de justiça social e realização pessoal (*I hear America singing*) e sua banalização no cotidiano consumista e domesticado da época.

<sup>21</sup> O filme documentário *Atomic Café* fornece um excelente retrato da propaganda e publicidade da época, que através da televisão chegava todos os dias às salas da população norte-americana. Ressaltam-se as noções da “boa família” baseada em papéis convencionais e rígidos, reforçadas por novos incentivos ao consumo e um profundo conservadorismo político que cultivava o medo à “ameaça vermelha”.

freneticamente de carona pelas estradas da nação, fumando maconha e realizando orgias. Através de sua pretensão de cair fora da sociedade contemporânea, atacavam furiosamente a cultura da guerra fria.” (Anderson, p. 36; tradução minha).

Eles cultivavam a excentricidade, a qual vinha dos seus próprios anseios de liberdade, mas também pelo intuito de, através da provocação, chamarem a atenção para a estreiteza e a escravidão da “vida normal”, isto é, para quem fosse assim capaz de perceber.

Por outro lado, era também um grupo de *homens* – sendo talvez a poeta Diane DiPrima a única exceção – que, como Barbara Ehrenreich (1983) tão astutamente percebeu, elaboravam sua rebeldia numa linguagem da *revolta masculina* contra o conformismo e estreiteza do papel de provedor imposto a todos que queriam pertencer à classe média “respeitável” ou, simplesmente, serem reconhecidos como “homens normais”. Nesse sentido, Ehrenreich os afilia a uma vertente histórica de revolta masculina que pertence à cultura norte-americana, na qual a *crise social* se exprime numa linguagem de *crise da masculinidade* que se associa a uma alegada *feminização da cultura*<sup>22</sup>. Assim, as mulheres não eram apenas identificadas com a domesticidade (entendida, aliás, como escolha ou vocação natural delas), mas também retratadas como a força que conduzia à privação de liberdade e à escravidão dos homens.

Haveria então um subtexto em muitos dos escritos e manifestações dos representantes da cultura *beat* – algumas vezes também aparente e explicitado – que identificava as mulheres com a sociedade opressora ou mesmo com a instituição burguesa da família com seus papéis sufocantes: *as mulheres (esposas) como as que lhes cortavam as asas, as que os “castravam”*<sup>23</sup>. Dessa forma, eles incorporaram um viés cultural histórico masculinista; embora não fossem responsáveis pela sua invenção, também não se mostraram

---

<sup>22</sup> O argumento de que há um processo histórico que é lido como uma “feminização da cultura” (ascendência de valores relativos à subjetividade e a expressividade, mas também vinculados ao consumismo e à importância da “imagem”, no sentido de aparência) e que é visto como uma *ameaça à masculinidade*, é central no interessante livro de Michael Kimmel, *Manhood in America* (1996).

<sup>23</sup> Conforme argumenta Ehrenreich, as mulheres eram vistas como meros acessórios ou objetos de prazer pela maior parte dos escritores *beat* – eram muito mais empecilhos à liberdade do que “companheiras da estrada”. De fato, um dos seus mais célebres representantes, William Burroughs, matou a esposa numa “brincadeira”, um aparente acidente ocorrido quando estava sob a influência das drogas. Por outro lado, Ginsberg parece ter tido uma relação de mais respeito para com as mulheres e de maior sensibilidade quanto às “questões de gênero” (como as chamamos hoje), sendo aliás homossexual e, portanto, alguém que também permanecia fora do campo das relações de gênero socialmente sancionadas.

minimamente preocupados com sua superação. É, pois, uma contradição que se fez presente em todos os discursos (e movimentos) de rebeldia e revolta que emergiram nessa década e na seguinte e, como pretendo discutir mais adiante, produziram também uma nova resposta de parte das mulheres.

Já no seu estilo de vestir, viver e expressar-se, os *beats* anteciparam um outro elemento fundamental da revolução dos jovens da década que virá: a adoção de aspectos da cultura negra norte-americana e dos jovens da classe trabalhadora branca. Ao contrário do que comumente se pensa ao confundi-los com os *beatniks* e *hippies* da geração seguinte, a origem social dos seus integrantes era muito mais proletária ou de classe média baixa do que de classe média profissional ou grupos realmente de elite (Ehrenreich, op. cit.). Contudo, pelo menos para alguns deles, jovens inteligentes que através da educação superior poderiam ter optado pelo caminho da ascensão social, o mundo da respeitabilidade burguesa (mesmo a das universidades e da academia) tornou-se objeto de desprezo. Tanto é que, apesar de seu vínculo original com o mundo das letras e das idéias e de sua paixão por longas horas de discussões intelectuais, foram muitas vezes interpretados como *anti-intelectuais*.

Na verdade, seu ceticismo em relação às formas convencionais de transmissão e ao conteúdo do conhecimento vinculava-se à visão crítica que eles sustentavam a respeito do racionalismo científico e da mentalidade tecnoburocrática da sociedade norte-americana do pós-guerra. Sua identificação simbólica (e talvez convivência de fato) com outros grupos marginalizados por essa sociedade e sua busca de formas de espiritualidade e sabedoria advindas do Oriente permitem pensar que eles viam, nessa procura do diferente, uma rota para além de um modelo esgotado de hegemonia cultural burguesa, branca e, como se diz, “*WASP*”<sup>24</sup>.

Dentro dos EUA, havia outros grupos que começaram nessa década a demonstrar sinais de descontentamento ou inconformação com o *status quo*. Nas cidades, muitos jovens e adolescentes se desidentificavam com o modelo de vida que suas famílias, escolas e comunidades tentavam transmitir para eles. A rigidez, a falta de criatividade e as exigências autoritárias da cultura da guerra fria produziram uma resposta de rejeição, retratada inclusive em inúmeros filmes da época (que, como ocorreu com o muito citado *Juventude Transviada*, muitas vezes se tornam estórias moralizantes, ou seja, histórias da reconquista ou recuperação social desses jovens). É importante assinalar que, na música, na dança e

---

<sup>24</sup> A palavra, que significa “vespa”, é usada como sigla para *White, Anglo-Saxon, Protestant*, fazendo desta forma referência ao grupo racial, étnico e religioso associado tradicional e historicamente com a dominação econômica e cultural da sociedade norte-americana.



até nas formas de vestir e falar, o estilo dos negros foi apropriado e transformado pelos jovens brancos urbanos (sendo o exemplo mais claro e conhecido o estilo encarnado na figura e na música do jovem astro dos anos 50, Elvis Presley).

Essas “traduções” e trocas culturais, que se produziam mais ou menos espontaneamente e se espalharam pelo globo inteiro, seriam um dos traços mais fundamentais de uma nova “cultura jovem” que caracterizou toda a década de 60 – que, como mais adiante veremos, deixaria também de ser tão espontânea, tornando-se parte de esforços mais conscientes de elaboração de novas linguagens culturais para a contestação e a revolta<sup>25</sup>. No entanto, essa rebeldia cultural espontânea ainda conseguiu produzir reações de espanto, escândalo e temor entre a população de “cidadãos comuns”, mostrando mais uma vez a força do conservadorismo que imperava nos EUA da guerra fria<sup>26</sup>, que era também o medo da interação social quando esta se abriu para além das fronteiras dos grupos segregados pela estratificação de raça, classe e etnicidade.

Se a *mainstream America* continuava totalmente avessa aos contatos e à convivência entre pessoas que ocupavam lugares diferentes na hierarquia social, as relações raciais eram o exemplo mais brutal e trágico disso. Não foi coincidência, portanto, que o primeiro grande movimento social do pós-guerra tenha sido o movimento pelos direitos civis dos negros, iniciado no final da década de 50 com a resistência de algumas comunidades do sul do país ao sistema de *apartheid* (*Jim Crow*) instalado ali – o qual, apesar de destoar totalmente das leis de igualdade formal que regiam a nação, se mantinha através de um poder local branco que era brutal e violento. O movimento mobilizou, ao longo da década de 50, grandes massas de cidadãos negros do sul, desde trabalhadores manuais e empregadas domésticas<sup>27</sup> até integrantes da classe média negra composta em grande parte por profissionais – professores, clérigos, médicos,

---

<sup>25</sup> Evidentemente, abrindo também a possibilidade de sua “cooptação” comercial e mercadológica.

<sup>26</sup> Exemplo disso foi a tentativa de se proibir a circulação do livro *Howl* [Uivo], de Allen Ginsberg. Confiscado pela polícia de San Francisco em maio de 1957, o livro foi liberado posteriormente (em outubro), quando lhe foram reconhecidos “alguns méritos sociais” (Marwick, 1998, p. 32).

<sup>27</sup> Um dos mais famosos episódios desse movimento foi o *Montgomery Bus Boycott*, que durou mais de um ano e começou quando a senhora Rosa Parks, uma mulher negra que trabalhava como empregada doméstica, se recusou a ceder seu assento no ônibus para um homem branco, desafiando as leis locais. A prisão de Parks – que desde a década de 40 já participava ativamente de organizações políticas locais da comunidade negra – desencadeou um boicote local que mobilizou atenção e apoio nacional (Morris, p. 51).

advogados etc. – que tinham recebido educação de nível superior em faculdades e universidades que atendiam apenas à comunidade negra e, no contexto de segregação que prevalecia, preparava-os para exercer suas profissões dentro da própria comunidade.

Essa primeira fase do movimento – que, segundo Morris (1984), iniciou-se em junho de 1953 com o boicote do sistema de transporte público segregado em Baton Rouge, Louisiana<sup>28</sup> – incluía boicotes econômicos, manifestações de rua e uma gama de atividades que visavam interromper o *business as usual*, através de ação direta sem violência. Já no final da década, um outro evento – a demanda feita por quatro jovens negros universitários para receber atendimento numa lanchonete que só servia brancos em Greensboro, Carolina do Norte – iniciou um momento de engajamento de pessoas de outras partes dos EUA e, particularmente, de jovens ativistas e universitários brancos do norte, dispostos a se unir aos ativistas negros não apenas por meio de apoio indireto, mas também participando das confrontações diretas com o poder local do regime de *Jim Crow*, ao colocarem seus próprios corpos na linha de frente<sup>29</sup>.

Nos anos 50, pouco tempo após a publicação na França do livro *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, começaram também a pipocar nos EUA novos comentários sobre a condição das mulheres – seu aprisionamento na domesticidade e as conseqüências que isso trazia. Fazia mais de trinta anos que o movimento feminista de outro momento histórico tinha em grande parte desaparecido dos espaços públicos, após a conquista de sua reivindicação mais emblemática – o voto feminino. Embora este movimento tenha emergido não apenas para impugnar a exclusão das mulheres do jogo político institucional<sup>30</sup>, a conquista do direito de voto parece ter fechado um ciclo, deixando alguns poucos espaços – como o da boêmia de Nova Iorque ou o de alguns círculos de artistas e intelectuais na Europa – onde a emancipação feminina

---

<sup>28</sup> “Foi durante esse mês que a primeira grande batalha do moderno movimento pelos direitos civis aconteceu na cidade de Baton Rouge, Louisiana, onde pessoas negras realizaram um boicote – que teve êxito – contra a segregação no sistema de transporte público. As autoridades tiveram que fazer concessões às demandas das massas negras” (p. ix-x; tradução minha).

<sup>29</sup> Anderson argumenta que esse novo momento, dos protestos “sit-in” em balcão de lanchonete, “representaram uma ruptura com manifestações anteriores do movimento pelos direitos civis e com a cultura da guerra fria. Os ‘sit-ins’ incitaram uma nova geração de negros a tornar-se ativistas, e ainda mais importante, estimularam alguns brancos do sul e muitos do norte a participar em algo que começaram a chamar ‘o movimento’” (op. cit., p. 45; tradução minha).

<sup>30</sup> O feminismo apareceu nos EUA na segunda metade do século XIX, nascendo em estreita relação com o movimento abolicionista, ambos preocupados com “a igualdade e liberdade” de todos os seres humanos. Desde essa época, tem vertentes liberais, socialistas e anarquistas.

continuava como preocupação aberta<sup>31</sup>. Porém, nos meios de comunicação, que cada vez mais influenciavam os padrões cotidianos das populações urbanas, os anos posteriores à conquista do sufrágio feminino se caracterizaram pela intensa produção discursiva de uma feminilidade definida em função do doméstico – o que por sua vez era, como já se viu aqui, um dos grandes suportes do *status quo* e de um conformismo social vinculado à reprodução de papéis sociais rígidos e bastante policiados.

Apesar das novas tentativas de reafirmar a domesticidade ou talvez por causa delas, muitas mulheres viviam realidades e aspirações que se chocavam contra esses “roteiros estreitos demais” (Kehl, 1998) que a sociedade ocidental moderna desde longa data vinha desenhando. Na verdade, muitos processos sociais em andamento incentivavam as mulheres a desenvolver expectativas maiores para suas vidas – processos como a paulatina abertura de novos espaços no mercado de trabalho (ainda no contexto de um mercado de trabalho altamente estratificado por gênero e raça), a crescente escolarização da população feminina e a influência dos meios de comunicação de massa.

Estes, como mencionei acima, sustentavam – de forma muito intensificada no pós-guerra – o padrão da domesticidade feminina. No entanto, estes mesmos meios de comunicação (entre os quais destacava-se o cinema, primeiro grande meio de comunicação e entretenimento de massas do século XX) vinham, por outro lado, criando e espalhando novas imagens, por mais contraditórias e ambivalentes que fossem, sobre a sexualidade feminina e a inserção das mulheres no mundo antes reservado aos homens, que as mulheres podiam acessar e interpretar. De certa forma, eles ajudavam a criar um espaço para o desejo feminino e para aspirações femininas que extrapolassem o papel de esposa e a vocação materna<sup>32</sup>.

Como veremos mais adiante, as mulheres que mais tarde articulariam nos EUA o maior desafio à ordem patriarcal e se tornariam as pioneiras da “segunda onda feminista” surgida no final dos anos 60, começaram seu processo de conscientização e aprendizagem políticas *dentro* do movimento pelos direitos civis dos negros<sup>33</sup>: foi ali onde elas começaram a formular as conexões entre

---

<sup>31</sup> Também na União Soviética, após um período inicial no qual o bolchevismo incorporava preocupações pela emancipação feminina, as perspectivas feministas passaram a ser perseguidas e silenciadas.

<sup>32</sup> Existem trabalhos excelentes que tratam da história da relação das mulheres com o cinema, entre eles Ewen e Ewen (1992), Carter (1996) e Gledhill (2000).

<sup>33</sup> A historiadora Sara Evans (1979) afirma: “Duas vezes na história dos Estados Unidos, a luta pela igualdade racial foi a parceira do movimento feminista. No movimento

as formas de opressão que aprisionam as mulheres e “as pessoas de cor” em subcategorias sociais de “não-sujeitos” ou *second-class citizens*.

Noutras partes do mundo, o esgotamento do modelo social e cultural da época do pós-guerra foi articulado principalmente por uma geração de pessoas nascidas entre 1940 e 1950, afetadas de forma semelhante por uma situação econômica e política global e, em especial, cada vez mais ligadas umas a outras por desenvolvimentos e *trocas* culturais globais. Autores que discutem o novo contexto em que esta geração vivia (Hobsbawn, 2000; Leggewie, 1998; Fink, Gassert e Junker, 1998) enfatizam questões como a escolarização crescente da população e o acesso à informação facilitado pela televisão, um meio de comunicação ainda recente. Os jovens dos países do primeiro mundo – muitos dos quais foram a primeira geração nas suas famílias com acesso às universidades – eram também privilegiados em relação a seus pais, que viveram a influência direta da Segunda Guerra. No entanto, como argumenta Leggewies (op. cit.), eles estavam ainda bastante “sujeitos aos seus efeitos psicossociais”: o autoritarismo, imposto muito diretamente através da estrutura fortemente autoritária das famílias; e o espectro da guerra nuclear, entre outros.

Na Inglaterra, o Estado de Bem-Estar Social, que conseguia nesta época fornecer uma melhor condição de vida à população, parecia estimular novas expectativas e atitudes entre os jovens de famílias da classe trabalhadora. Estes começavam a ter acesso a faculdades públicas, como os *art colleges*, e procuravam também novos canais de expressão através da cultura popular. Como assinala Marwick (op. cit.), seu maior trânsito por esses espaços sociais infundiu nova vida na cultura britânica do pós-guerra, que era vista como conservadora e tradicionalista, especialmente quando comparada à norte-americana<sup>34</sup>. Na Alemanha, assim como acontecia de certa forma na Itália e no Japão, o distanciamento dos jovens de gerações anteriores se dava muito em função da história recente do nazismo e do fascismo. A guerra de libertação nacional da Argélia (1954-1962)

---

aboliconista das décadas de 1830 e 1840 e outra vez no movimento pelos direitos civis da década de 1960, mulheres que vivenciavam as expectativas e pressões contraditórias da mudança nos papéis começaram a avançar do descontentamento individual a um movimento social em prol delas mesmas. Ao trabalhar pela justiça racial, ganharam experiência na organização e na ação coletiva, uma ideologia que descrevia e condenava uma opressão análoga à sua e uma crença nos ‘direitos’ humanos capaz de justificar sua própria reivindicação de igualdade” (p. 24; tradução minha).

<sup>34</sup> Contudo, a apropriação de aspectos musicais da cultura negra norte-americana por jovens oriundos da classe operária inglesa parece ter levado ao novo estilo que deu origem aos Beatles e outros.

contra o colonialismo francês suscitava apoio entre muitos jovens franceses, os quais tampouco se conformavam com a cumplicidade de muitos compatriotas seus com o fascismo alemão num passado ainda recente.

De fato, desde a década de 50, os movimentos anticolonialistas e de libertação nacional em várias partes do terceiro mundo passaram a ganhar o apoio dos jovens dos países colonizadores ou do primeiro mundo. Mais ainda: estes movimentos começaram a se tornar uma fonte maior de inspiração para a mudança social<sup>35</sup>, vindo a representar uma possível alternativa face à crescente bancarrota do “socialismo existente”. Nesse sentido, as esperanças geradas pela Revolução Cubana, assim como a tentativa tcheca de levar o socialismo para um rumo diferente (independente da URSS e permitindo aos seus cidadãos uma liberdade individual que o regime soviético brutalmente negava, experiência esta que seria interrompida em 1968 com a invasão da Tchecoslováquia pelas tropas soviéticas), foram movimentos que, ao lado daquele pelos direitos civis dos negros nos EUA, teriam um impacto simbólico e político global de grande importância.

Ressalto novamente que um elemento fundamental que marcou essa época foi o papel das novas trocas que surgiam entre diversos grupos sociais, tanto local quanto globalmente. Sem estas trocas, as mudanças culturais que foram gradativamente abalando a “cultura da guerra fria” não poderiam ser concebidas. As novas linguagens estéticas – elaboradas de maneira particularmente forte na música, começando com o *rock’ n’ roll* e os Beatles – e também as formas de falar, namorar e se vestir criaram uma “cultura jovem” que ultrapassava fronteiras de classe, raça e nacionalidade. Elas criaram formas de expressão através das quais os jovens se distanciavam do autoritarismo imposto ou aceito por gerações anteriores e lhes forneciam uma nova forma de pensar a busca de uma identidade – que bem pode ser vista como uma característica dessa fase de vida nas sociedades modernas, construindo-se desta vez como um contraste particularmente grande em relação aos valores “dos mais velhos”. Assim, surgia o impulso de questionar todas as definições estabelecidas sobre o que dá valor e significado à vida, desde o trabalho e a família regidos pela “ética protestante”, o sacrifício do prazer em nome da estabilidade e a acumulação de bens materiais, até as normas sociais que sustentavam esse modo de vida.

---

<sup>35</sup> Assim, Jameson argumenta – contrariando o senso comum que identifica os anos 60 com a rebeldia das jovens gerações nos EUA e na Europa – que é possível se dizer que os *sixties* “começam no terceiro mundo” (op. cit., p. 180).

Ainda que aqueles que se mostram mais céticos em relação aos novos valores da época gostem de enfatizar que a mesma “sociedade de consumo” permitia ou talvez até exigia “funcionalmente” uma mudança de atitudes quanto ao trabalho, ao lazer e ao prazer, os acirrados conflitos que os novos comportamentos produziam na interação social entre gerações e grupos demonstravam que o terreno da subjetividade e da sociabilidade estavam *se politizando*. Já nos meios de comunicação mais convencionais do final da década de 50, a preocupação com o comportamento dos jovens e dos não conformistas de diversas idades ecoava cada vez mais forte.

Por outro lado, as pessoas “diferentes” começavam a articular, na arte, na literatura e nos discursos mais especializados da psicologia e da sociologia, a convicção de que o problema estava na sociedade e nas suas definições do “normal” e “saudável”. Quando Ginsberg assinalou em seu célebre poema *Howl* (escrito entre 1955 e 1956) que “viu as melhores mentes da sua geração destruídas pela loucura”, ele estava apontando para a força de destruição embutida nessa “normalidade social”. Seu primo, o psicólogo Oscar Janiger, diria mais tarde, ao comentar sobre as novas atitudes comportamentais que desde essa época se esboçavam: “as pessoas rompiam as amarras dos anos 50 e o ciclo sociocultural agora avançava em direção a mentalidades mais liberadas e... as restrições sexuais opressivas se relaxavam. Ficou evidente que queríamos nos libertar das restrições dos anos 50, e penso que isso era uma das forças [em jogo]...” (Law, 2000, p. 22; tradução minha). Por sua vez, Ginsberg acreditava que uma mudança importante começava a ocorrer no interior das pessoas, permitindo expressar aquilo que a sociedade reprimia: “Então estava havendo uma virada, para o auto-empoderamento de pessoas que se sentiam marginalizadas dos domínios sociais humanos normais” (idem, p. 25; tradução minha).

As novas concepções sobre individualidade, comportamento e controle social tiveram expressão teórica na obra dos dois fundadores da “antipsiquiatria”, R. D. Laing e David Cooper<sup>36</sup>, responsáveis pelo desenvolvimento de uma visão muito crítica das práticas estabelecidas nas instituições

---

<sup>36</sup> O primeiro livro de R. D. Laing, *The divided Self*, publicado em 1960, trata do mundo interior do esquizofrênico e é considerado um tratado inovador sobre as experiências dos doentes mentais. Outros livros de Laing editados na época, como *The politics of experience and the bird of paradise* (1967) e *The politics of the family* (1969), influenciaram profundamente o movimento contracultural e sua visão crítica do cotidiano da sociedade burguesa. Cooper – que nasceu na África do Sul, mas viveu e trabalhou na Inglaterra – via em Laing um grande amigo e colaborador. Ele influenciou a contracultura com vários livros importantes, entre eles *The death of the family* e, junto com Laing, *Reason and violence* (1964).

dedicadas à “saúde mental” e dos modelos de normalidade nos quais elas se pautavam. O escopo global dessa crítica dos padrões de comportamento é demonstrado na produção cultural da época, assim como na produção posterior *sobre* a época, estendendo-se para muito além do cenário dos países mais identificados como *matrizes* das mudanças.

Um exemplo é o filme norueguês, *O Outro Lado do Domingo*, feito na década dos 90 sobre a vida numa pequena comunidade protestante em 1959. O filme conta a história de uma adolescente – filha do pastor da comunidade – que, na procura da sua própria identidade, encara e questiona a rigidez e a hipocrisia moral do modo de viver estabelecido. A história em si provavelmente poderia ter acontecido também em outra época, pois a literatura de outros períodos da modernidade traz também histórias de mulheres (e homens) singulares que tiveram a coragem de resistir à moral sexual e social ou às regras da sua comunidade. Porém, o que o filme sugere – e nisto reside sua especificidade histórica – é que essa menina, sendo a mais corajosa e singular da sua pequena comunidade, está articulando o desejo emergente de todos os jovens do local, ainda bastante confusos e oscilantes entre o controle dos adultos e sua adesão a uma nova cultura “permissiva”, crítica e anti-autoritária<sup>37</sup>.

## **A NOVA ESQUERDA, A CONTRACULTURA E O “REENCANTAMENTO DA POLÍTICA”**

Num grande número de países e regiões do mundo, a década de 60 se caracterizou pela elaboração de novas formas de expressão política e *novos movimentos sociais*. Os protagonistas desses movimentos eram diversos, mas tinham um traço comum e inicialmente surpreendente para muitos: provenientes de grupos sociais diferentes dos que povoavam os movimentos operário, socialista ou comunista da “Velha Esquerda”, eles tinham também interesses e reivindicações muito diferentes de movimentos revolucionários anteriores. Fossem jovens alemães lutando contra aspectos do passado fascista do seu país, estudantes franceses em revolta contra aspectos autoritários das universidades francesas ou jovens norte-americanos contrários à guerra

---

<sup>37</sup> No filme, a protagonista, no início estigmatizada pelos colegas precisamente por ser filha do pastor, acaba ganhando a admiração de seus pares pela forma particularmente crítica com que ela articula o que todos sentem. É ela quem dá apoio a algumas outras meninas do grupo, para que se livrem do controle imposto, particularmente pela igreja. A “nova música” (*rock’ n’ roll* cantado em inglês) aparece em vários momentos como expressão cultural da rebeldia juvenil.

do Vietnã, essas pessoas possuíam uma visão de transformação social total, mas muito diferente daquela centrada na tomada do poder do Estado ou na apropriação dos meios de produção pelo proletariado industrial, através da ação de partidos políticos agindo em nome dos outros. Poderia se tratar da “última grande utopia”, como muitos afirmam, mas destacavam-se por uma visão da transformação que, em lugar de subjugar o indivíduo à coletividade (como acontecia brutalmente nos países sob regime estalinista), partia da transformação do indivíduo e das relações sociais cotidianas para sonhar e estabelecer novas formas de organização coletiva anti-hierárquicas e antiburocráticas.

O sociólogo alemão Leggewies (1998) entende que houve uma série de fatores que conduziram à gênese de uma nova orientação subjetiva, uma orientação nascida do que pode ser chamado de *valores pós-materiais*:

após a satisfação de muitas necessidades básicas que permitiram a segurança material, as hierarquias de valores começaram a pendurar na direção de um “pós-materialismo”. Dentro deste contexto, os padrões tradicionais de organização da vida adquiriam a aparência de restrições indesejáveis ao desenvolvimento pessoal, e a “sociedade” reportava uma crescente necessidade de autonomia, face ao Estado e à classe política, assim como o “individual” sentia perante as instituições de controle coletivo. (op. cit., p. 284; tradução minha).

Também fundamental foi o desencantamento com as formas convencionais de política, incentivado entre outras coisas pela crescente desilusão com os regimes nos quais a “velha esquerda” tanto tinha apostado. De fato, esse desencantamento conduziu à criação de uma Nova Esquerda mundial. Segundo Gilcher (1998), a Nova Esquerda – que, já no final da década de 50 e início dos anos 60, emergia internacionalmente por meio de jornais, revistas e outras publicações, grupos de discussão e algumas ações políticas – caracterizava-se por uma nova “orientação cognitiva”, composta por cinco elementos centrais: 1) a reinterpretação da teoria marxista, enfatizando mais a categoria filosófica de *alienação* do que a categoria econômica de *exploração*, combinando ainda marxismo com existencialismo e psicanálise; 2) um novo modelo de sociedade socialista, que não se restringia aos termos de tomada de poder do Estado e nacionalização dos meios de produção, mas exigia também a transformação da vida cotidiana, da família, da sexualidade e das relações entre homens e mulheres, assim como do uso do tempo livre; 3) uma nova estratégia transformativa, baseada na noção de que as mudanças culturais antecedem mudanças sociais e políticas, de modo que os indivíduos não deveriam ser sacrificados em nome do “controle coletivo”, pois novos estilos de vida e modos de comunicação



dariam forma a toda uma série de alternativas às instituições do *status quo*; 4) avanço de novos conceitos de organização não baseados no partido; nestes a ação direta era privilegiada, e procurava-se a transformação dos indivíduos *no processo* de “mudar a vida” (muito diferente da noção de uma transformação da pessoa “após a revolução”); 5) o proletariado não mais como o *sujeito* por excelência da revolução, de modo que outros grupos – jovens universitários, grupos marginalizados, a “nova classe trabalhadora” etc. – passaram a ser vistos como os que dariam a tônica e a liderança aos novos movimentos sociais (Gilcher-Holtey, p. 257).

É importante considerar que as origens dos movimentos em cada país envolviam histórias e interesses específicos: na Alemanha Ocidental, uma energia considerável foi dedicada às novas interpretações da teoria marxista, procurando nelas uma nova visão de transformação social; nos EUA, o impulso ideológico inicial vinha do que Fraser chamou de “liberalismo radical” (1988, p. 57) e o movimento pelos direitos civis dos negros; na França, foi muito importante a tentativa (frustrada) de reformar o Partido Comunista, enquanto na Itália concentrou-se na preocupação de expandir o sentido da “democracia”. No entanto, ao longo da década, esses movimentos de origens e tradições diversas foram se tornando muito parecidos nas suas metas e no seu sonho de um outro tipo de sociedade (*idem*, p. 57).

Nos EUA, o tema dos “direitos civis” levantado pelo movimento de libertação negra, que engajou a participação de uma parcela de estudantes brancos e negros de diversas regiões do país, estendeu-se também à vida universitária na forma de reivindicações estudantis pela democratização da hierárquica vida nos *campi*. Com a situação vigente na época, as autoridades exerciam um poder muito grande sobre a vida cotidiana dos seus estudantes – desde o que dizia respeito ao contato entre os sexos (por exemplo, em relação à permanência nas residências universitárias) à restrição do uso do espaço da universidade para discussões políticas e mesmo na forma de vestir e na linguagem que os estudantes usavam para se expressar. Prevalcia o direito *in loco parentis*, que colocava os estudantes sob a tutela dos seus professores e da administração das universidades até os 21 anos e mesmo depois, enquanto continuassem nos programas de graduação. Tal situação era ainda mais insuportável para eles porque, embora menores e, portanto, privados dos direitos dos adultos de participarem nas decisões políticas e sociais, eram obrigados a arriscar suas vidas numa guerra empreendida por membros de outra geração.

De fato, a guerra do Vietnã não demorou a se tornar o grande tema e catalizador da emergente onda de rebeldia estudantil, tanto pela questão objetiva de ser uma guerra imperialista em terras distantes que estava tendo um custo

muito alto em termos de vidas humanas, destruição e recursos, quanto porque colocava em evidência a marginalização dos jovens da tomada de decisões, mesmo quando estas tinham um enorme peso sobre suas vidas. Tão importante foi a capacidade dessa guerra para mobilizar a rebeldia que o historiador Terry Anderson chega a concluir que, sem a guerra do Vietnã, é provável que a década não teria passado de uma época de reforma liberal:

...poderíamos nos perguntar se, sem a guerra, a década teria sido tão dramática... teria sido lembrada como “os anos sessenta”. A década havia sido um ponto de virada desde Greensboro em 1960. Para estudantes brancos e seus pais, a década adquiria novos contornos a partir de 1964 e 1965 quando os jovens começavam a exhibir novos valores e reivindicar demandas perante os administradores da universidade. Então, entre o outono de 1965 e o final de 1967, a administração do presidente Johnson intensificou o envolvimento americano em Viet Nam – e para toda a nação, a década tornou-se “os anos sessenta” (p. 130; tradução minha).

Como Anderson documenta em seu livro, um aspecto de grande importância embora menos conhecido do protesto contra a guerra foi a resistência que gerou dentro do próprio exército norte-americano, particularmente entre os *GIs*: jovens soldados negros, brancos e hispânicos, que organizavam a resistência tanto nas bases militares nos EUA quanto *in country*, ou seja, desafiando as ordens dos seus superiores e tentando sabotá-los *no campo* (idem, pp. 229-230). Também fora dos EUA, a guerra do Vietnã foi política e simbolicamente importante como eixo de protesto para os jovens de outras partes do mundo. Na França, que colonizara a Indochina, a mobilização contra a guerra não significava uma simples oposição dos jovens franceses contra o poder imperial dos EUA, mas estabelecia uma conexão imediata com o passado e presente do seu próprio país; para os jovens alemães, as atitudes e posições dos governos dos EUA e da Alemanha Ocidental pautavam-se numa mesma visão capitalista e autoritária, pela qual outros povos pagavam um preço muito alto.

Embora os movimentos que deslançaram a agitação da década inicialmente não parecessem tão diferentes das reivindicações de paz e justiça social em outros momentos históricos, eles emergiram, como assinala Gilcher-Holtey, dentro de um contexto diferente, de impaciência, desilusão e crítica em relação às instituições políticas convencionais e projetos “revolucionários” falidos. Na Europa, o estalinismo conduzia à crise de uma esquerda socialista e comunista de longa tradição, enquanto a social democracia mostrava suas fraquezas

perante a persistência de diversos tipos de desigualdade social que, frente às expectativas e ânimos do pós-guerra, chocava e frustrava os jovens da época (Fraser, 1988). A tendência da Velha Esquerda de subordinar o indivíduo à coletividade tornou-se um ponto fundamental de ruptura, gerando não só impaciência em relação aos adiados “frutos da revolução”, mas também a ênfase, assinalada acima, na construção cotidiana das mudanças.

No final da década de 50, nascia na Grã-Bretanha uma Nova Esquerda que objetivava *ir além* da esquerda estalinista e a social-democracia. O intelectual jamaicano Stuart Hall participou, quando estudante numa universidade inglesa, dos primeiros esforços nesse sentido, já vislumbrando uma crítica cultural profunda que ao longo dos anos seria elaborada:

Desde o começo argumentávamos que a política, ao tratar principalmente de partidos políticos formais, eleições, incitando ao voto, ao parlamentarismo, era ideológica, constrangedora. Levantávamos questões de vida pessoal, o jeito das pessoas viverem, cultura – que não se consideravam tópicos políticos de esquerda. Queríamos falar sobre este novo tipo de sociedade capitalista na qual as pessoas não tinham uma linguagem para exprimir suas dificuldades, não percebiam que estas dificuldades refletiam questões políticas e sociais que poderiam ser vistos desde um ponto de vista geral (*apud* Fraser, p. 34; tradução minha).

A centralidade dada a esse novo elemento da política colocado por essa geração em nível internacional – a modificação da cultura e do cotidiano a partir de atos individuais – destaca-se também na fala desta participante do movimento na Itália:

Nos tínhamos a idéia que a revolução social devia começar pela vida cotidiana. Começar mesmo a partir dos menores aspectos insuportáveis da vida cotidiana, como por exemplo o uso da gravata ou da maquiagem. Começar a tornar nossas relações diferente das existentes. Começar a retomar as coisas para nós mesmos, reapropriar o que nos tinha sido expropriado. A revolução deveria ser um festival – um festival dos oprimidos. (Elsa Gili, *apud* Fraser, p. 14).

Na medida que a política extrapolava cada vez mais os limites da política convencional e suas instituições, não demorou também a produzir uma tensão entre os elementos mais “conservadores” e mais radicais do novo momento.

Foi esta tensão que levou muitos analistas da época a fazer uma distinção não apenas entre a Velha e Nova Esquerda, mas também entre a Nova Esquerda “politizada” e uma rebelião mais ampla, mais difusa e mais “culturalista” que recebeu o nome de contracultura. A contracultura parece ter surgido entre a juventude norte-americana devido, pelo menos parcialmente, à fraqueza da Esquerda tradicional nos EUA, o que, segundo o sociólogo brasileiro Carlos Meseder Pereira (1983), deixou-a “mais livre” para articular novas formas de expressão.

No entanto, nutriu-se de uma “subcultura jovem” que emergia noutras partes do mundo, como na Inglaterra, onde as formas de expressão dos jovens de origem operária passavam a ser valorizadas como uma linguagem que permitia a todos os jovens falarem o que as gerações anteriores recalçaram e reprimiram<sup>38</sup> e se mostrava capaz de aglutinar jovens no mundo inteiro, desde os *Provos* de Amsterdã, com sua forte herança do anarquismo europeu, até os jovens brasileiros que encontraram nela um meio de expressão da inconformação que não fosse facilmente identificado pela ditadura<sup>39</sup>. A contracultura incorporou uma série de novas formas de expressão já mencionadas – música, dança, vestuário, linguagem – mas não se limitou aos desdobramentos espontâneos destes fenômenos, cultivando ainda a visão de que era preciso romper com as regras e códigos morais “falsos” que regiam o cotidiano de uma sociedade opressiva e autoritária.

Havia na contracultura um forte elemento de crítica a muitos aspectos da sociedade ocidental moderna que se engajava muito mais com o anarquismo do que com a crítica marxista das relações de trabalho na sociedade capitalista. Freud, Herbert Marcuse e Norman O’Brown (sobre cujas obras voltarei a falar no próximo capítulo) forneceram, de formas diferentes, elementos para

---

<sup>38</sup> Para o historiador inglês Marwick, esta “subcultura jovem” foi muito mais um desdobramento do *mainstream* do que uma *cultura alternativa*. No entanto, a *contracultura*, em muitas das suas manifestações (e, com certeza, na obra de seus teóricos como o norte-americano Theodore Roszak, 1970), se auto-interpretava como cultura de *oposição*.

<sup>39</sup> Como aponta Ilse Scherer-Warren (1987), no Brasil, o terreno da manifestação cultural, no qual a contracultura internacional teve muita influência, foi um dos poucos espaços que sobraram para manifestações dissidentes na fase mais dura da ditadura militar. Caetano Veloso (1997) fala dos vínculos do movimento tropicalista brasileiro com a contracultura internacional, num momento em que a esquerda latino-americana mais convencional reprovava qualquer aproximação com as culturas dos países imperialistas.

identificar a *doença* da sociedade ocidental moderna e rejeitar também a ética produtivista que o socialismo soviético tanto incorporou. Nas filosofias orientais, procurava-se uma inspiração totalmente diferente do enfoque racional-científico da cultura iluminista que, segundo já tinham dito Adorno e Horkheimer, seria “inerentemente totalitário”, promovendo fantasias e práticas de dominação e controle total dos “homens” sobre a natureza e os processos históricos. Contra isso, a contracultura propunha uma verdadeira “revolução” no cotidiano, que colocava o prazer e a imaginação no lugar da ordem e do progresso do positivismo e da moral e da obediência da ética protestante. Do consumo de drogas ao movimento de “voltar à mãe terra/natureza” e ao estabelecimento de novas formas de vida comunal e familiar, visava-se, é importante frisar, formas mais abertas, pacíficas e “des-hierarquizadas” de viver.

Sendo assim, não surpreendem as enormes controvérsias que continuam até hoje em relação aos propósitos e os efeitos da contracultura. A teórica australiana Julie Stephens (1998) tenta mostrar que muitas das críticas mais comuns que lhe são feitas perpetuam uma falta de compreensão em vários sentidos. Primeiro, segundo ela, o radicalismo dos anos 60 é frequentemente visto a partir de uma oposição entre o “radicalismo político” da Nova Esquerda e o “radicalismo cultural” dos *yippies*, *diggers* e muitos outros indivíduos e coletividades da contracultura que se mantinham à distância de concepções e organizações mais convencionais.

Talvez a distinção faça algum sentido, uma vez que muitos ativistas da Nova Esquerda discordavam da ênfase nas mudanças imediatas de estilo de vida, que incluíam o uso de drogas e atitudes de “automarginalização”. Ainda assim, como Stephens insiste, mais do que um distanciamento havia muita influência recíproca e troca entre ambos. Como uma ativista da Nova Esquerda norte-americana assinala,

Nos seus piores momentos, a contracultura era auto-indulgente e trivial. Nos seus melhores, abria a esquerda, e de certa forma, outros elementos da sociedade, a idéias importantes sobre a vida, como o valor de ser, e a idéia que uma variedade de estilos de vida são boas. Estes são bons valores em si, independentemente de conduzirem ou não à revolução. Antes da contracultura, a sociedade era tediosa e chata: as opções eram poucas e careciam de significado. (*apud* Fraser, p. 117; tradução minha).

Stephens, por sua vez, prefere frisar o conteúdo antidisciplinar de ambos os movimentos e, por outro, resgatar o caráter para ela altamente politizado de toda uma lógica contracultural que, tendo na verdade uma visão *diferente* do político, antecipou (e contribuiu para) a emergência das visões pós-modernas que viriam a ocupar espaço tão grande nos debates teóricos e políticos das últimas décadas do século XX.

Para Stephens, o grande traço que distinguiu todo o radicalismo dos anos 60 foi o fato de ter elaborado uma política contestatória e conscientemente anticapitalista que rejeitava abertamente as formas mais convencionais de fazer política de esquerda, isto é, o desenvolvimento do que ela chama uma *anti-disciplinary politics* [política anti-disciplinar]: “sua rejeição da disciplina da política: o abrir mão da idéia da resistência política como luta que envolvia sacrifício, obediência, ordem e restrição. Descartavam-se o planejamento, a tática confiável e os objetivos pouco ambíguos, junto com a burocracia e a organização.” (p. 25; tradução minha).

A autora ressalta a continuidade entre esta concepção da política e a visão foucaultiana do poder disciplinar e a resistência ou revolta contra ele; e argumenta que merece ser entendida na sua própria contribuição – sua própria lógica e *intencionalidade* de subverter a política convencional dos partidos, sindicatos, política eleitoral etc. No entanto, os críticos dos métodos desenvolvidos pela contracultura costumam emitir julgamentos mais duros, acusando-os de abandonar exatamente o que o movimento conscientemente rejeitava: a estreiteza das categorias marxistas tradicionais, frente às quais ansiava criar “*a completely new language of politics*” (p. 53).

Stephens traça várias conexões entre os métodos e visões da contracultura e o posterior desenvolvimento de discursos pós-modernos sobre sociedade e política. Aqui ela novamente critica outras interpretações do movimento, propondo que foi o *sucesso* dele e não seu “fracasso” (como alegam as narrativas convencionais sobre a época) que preparou o terreno para a acolhida de noções pós-modernas da política e do político. Embora seja possível argumentar, segundo Stephens, que a contracultura também contribuiu para novas formas de conformismo (como alegam alguns de seus críticos de esquerda mais conhecidos)<sup>40</sup>, ela se destacou também na maneira como se manteve altamente consciente dos seus próprios perigos. Foi um movimento caracteristicamente teatral e autoconsciente. Assim, utilizou a *performance* e o espetáculo como

---

<sup>40</sup> Entre estes, Jameson (op. cit.), Hobsbawn (op. cit.) e Lasch (1979).

métodos de ação: em lugar de “planejar uma revolução futura”, deveria-se viver a mudança na transgressão direta e cotidiana – o que significava parodiar ao mesmo tempo tanto a sociedade quanto a si mesma. Apropriou-se da cultura popular para criticar a sociedade, os valores burgueses e a si mesmo.

Stephens também considera que, nesse “radicalismo estético” que toldava as fronteiras entre a alta cultura e a cultura popular e via a realidade como um teatro no qual “sempre se está representando”, havia um caminho que conduziu a uma tendência pós-moderna freqüentemente apontada como uma de suas grandes falhas: a de negar a existência de qualquer referente exterior ao discurso. Se tudo é apenas “representação”, desaparecem as tensões, por exemplo, entre o que existe e o que desejaríamos construir, entre crítica e alienação, superfície e profundidade, materialidade e discurso etc. Por outro lado, como Stephens argumenta (e eu concordo plenamente com ela nesse ponto), não há por que pensar que as perspectivas pós-modernas necessariamente se esgotem neste ponto.

Embora a análise de Stephens identifique as contradições dessa forma supostamente “despolitizada” de fazer política, principalmente na medida que ela tenderia a sucumbir aos mesmos paradoxos que desvenda, também chama a atenção para a vitalidade de sua visão criativa e antiburocrática – isto é, antidisciplinar. Nesse sentido, podemos também ver nela as sementes de outro elemento central do pensamento pós-moderno: sua renúncia àquilo que é considerado pertencente a uma abordagem “totalizante” da vida social, no sentido de síntese forçada de aspectos da vida e do pensamento que estão necessariamente em tensão (Flax, 1992). Segundo essa visão crítica, é pelo mesmo caminho que se chega a *agir* totalitariamente, qualificando *uma única forma* de fazer política como a única que tem legitimidade. De forma contrastante, na contracultura conviviam e coexistiam diversas formas de fazer política de contestação, articuladas – para usar o termo pós-moderno atual – desde diversas *posições de sujeito*<sup>41</sup> e com uma *polifonia* de vozes.

Outra característica muito ressaltada nas análises sociológicas da contracultura é a origem social da população da qual ela emergiu: jovens, brancos, norte-americanos ou europeus e de classe média. No entanto, mesmo isso pode ser relativizado pois, como sugeri acima, foi exatamente nas trocas e aproximações entre populações e grupos sociais anteriormente afastados que

---

<sup>41</sup> Este fazer a partir de diferentes *posições de sujeito* remete, por exemplo, a questões como raça, classe e gênero e rejeita a noção de *uma* forma de política ou reivindicação prioritária para todos; aceita também como viáveis e desejáveis o diálogo a partir das diversas posições e o “*thinking fragments*” (Flax, 1992), que resgata e cria pontes entre as diversas vozes, tanto as antigas quanto as dos “sujeitos emergentes”.

residia a força do radicalismo dos anos 60. As linguagens desenvolvidas pela contracultura surgiram não apenas de uma rejeição dos padrões de vida e comportamento da classe média conformista da época da guerra fria, mas também da aproximação a estilos de vida e formas de expressão de grupos sociais subalternos, reconhecendo nas respostas culturais destes possibilidades de vida e expressão que a vida da classe média anulava.

Isso é muito evidente tanto no caso norte-americano quanto no britânico. No primeiro, a cultura negra norte-americana exerceu um certo papel de vanguarda, transmitindo formas de expressão para os jovens brancos de origem operária (e posteriormente, os de classe média também); no segundo, tratava-se da forma pela qual os jovens de classe trabalhadora de cidades como a portuária Liverpool se tornaram bastante inovativos na sua recepção e tradução da cultura *pop* internacional, dando um impulso para os jovens de classe média numa Inglaterra ainda culturalmente conservadora (cf. Marwick, op. cit.). Embora no caso norte-americano ocorresse, em certo momento, uma cisão política entre o movimento negro, o movimento estudantil “branco” e a contracultura, havia também um trânsito inicial muito importante entre eles, além de muitas aproximações. Contudo, os conflitos faziam parte desses processos de negociação de identidades.

De fato, as “trocas” aconteciam além das fronteiras nacionais e políticas comuns e a política radical dos anos 60 se destacou também por ter colocado – pela primeira vez no século XX – o protesto contra o imperialismo no centro da agenda política dos EUA (Sayres *et al*, 1984). Como assinalei acima, o terceiro mundo veio a ter uma importância que ultrapassava as questões mais abertamente políticas, como a da descolonização, adquirindo também grande importância *simbólica*: construiu-se a noção de *um modo de vida terceiro-mundista*, que serviria para uma crítica da sociedade capitalista industrializada do primeiro mundo. Esta atitude estendeu-se também aos movimentos europeus: a proximidade com as lutas anti-imperialistas que estavam no auge desde a década anterior também imprimiram-lhes um caráter anti-racista mais crítico e menos “eurocêntrico”, levando-os rapidamente a tomar Ho Chi Minh e Che Guevara como grandes heróis.

Assim, a aproximação desses Outros – os excluídos e marginalizados na história do mundo capitalista ocidental – foi para a contracultura e a Nova Esquerda um elemento fundamental, tanto simbolicamente (na construção da sua própria narrativa) quanto em termos concretos da conjuntura política. Isto, apesar da forma paradoxal em que a narrativa sobre os países do terceiro mundo, incluindo a América Latina (basta atentar para a importância



simbólica das viagens pelo México na literatura da geração *beat*), fez parte do discurso dos movimentos da época: como um Outro sujeito à mistificação e ao romantismo revolucionário. Aqui no entanto, não se deve desprezar como elemento importante do radicalismo dos anos 60 os sentimentos ou convicções *anti-imperialistas*, articulados tanto de formas políticas mais convencionais (como no apoio às revoluções anticolonialistas, ao povo vietnamita e a Cuba), quanto de formas simbólicas como as citadas, incorporando esse Outro numa narrativa sobre *uma vida diferente*.

Nos EUA, o elemento terceiromundista dos novos movimentos teve uma expressão contracultural particular. Inspirada numa mistura de elementos como a cultura negra norte-americana, as tradições dos índios norte-americanos, a espiritualidade das religiões orientais e tradições utópicas e comunitárias com longa história no país (Fraser, p. 115), a contracultura fez uma série de reapropriações, reinterpretações e até reinvenções de culturas e tradições não ocidentais, começando com a própria comunidade indígena norte-americana e chegando às religiões orientais e a “reinvenção” da Índia<sup>42</sup>.

Nas formas de vida comunitárias das tribos indígenas, por exemplo, a contracultura identificou uma sociabilidade radicalmente distinta à do “*modo de vida americano*” consumista e privatizante que o governo e o setor privado norte-americanos vinham defendendo em intensas campanhas propagandísticas desde o pós-guerra, inclusive adotando a noção de “tribo” para se referir a todas as pessoas que compartilhavam a nova identidade contracultural, tendo como idéia explícita que essas afinidades seriam a base de novos arranjos na organização da vida cotidiana. Por outro lado, nessa noção *hippie* de “tribo” estava implícita a idéia de criar comunidades mais amplas, baseadas numa identidade comum, na qual se privilegiaria o relacionamento entre as pessoas e suas buscas espirituais e se desenfatuaria os bens materiais. Isso era exatamente o contrário do modelo vigente de família nuclear, no qual a posse – de casas, carros, eletrodomésticos etc. – colocava-se como elemento essencial do bem-estar de um pequeno grupo fechado ao exterior. Também

---

<sup>42</sup> Para algumas pessoas, o que aconteceu foi uma mera *utilização do exótico*, que rapidamente evoluiu para o seu marketing. Embora sempre se corra risco nesse sentido, minha tese sobre a época enfatiza exatamente o contrário, isto é, o caráter fundamental da quebra das fronteiras e das trocas. Portanto, posiciono-me ao lado de teóricos como Stuart Hall e Arjun Appadurai, que ressaltam tanto o caráter de troca e de hibridização das culturas, quanto os aspectos contraditórios que tais processos apresentam. Cf. também Stephens, op. cit., capítulo 3, “Consuming India”, para uma discussão instigante sobre o caso da Índia na contracultura.

idealizou-se a forma indígena de viver “em comunhão com a natureza”, em respeito à terra e aos seres vivos, como base para uma nova relação com a natureza que, um pouco mais tarde, daria lugar a um pensamento e movimento ecologistas.

No resgate da história, do vestuário e da poesia dos “americanos nativos”, demonstrava-se exatamente o que chamo de *troca simbólica*. Os jovens da contracultura procuravam, nas comunidades indígenas que a sociedade do *mainstream* desvalorizava e destruía, novos caminhos, novas sabedorias e novos mestres<sup>43</sup>. Porém, com as bases assentadas pelo movimento dos direitos civis dos negros (que, no caso norte-americano, evoluiu para o *black power* e depois para o *brown and red power*<sup>44</sup>), a “troca simbólica” se politizava nas lutas das diversas comunidades pelo reconhecimento de seus direitos historicamente ignorados ou suprimidos.

Assim, no caso específico da identificação com os grupos indígenas, havia entre os adeptos da contracultura e da Nova Esquerda uma crescente consciência e apoio político às lutas dessas comunidades contra os interesses industriais e governamentais, que desde longa data vinham-nas destituindo de suas terras e tradições. Exemplo disso ocorreu quando, em 1969, um grupo de 300 “americanos nativos” organizou a tomada da ilha de Alcatraz (antiga prisão abandonada em 1963 pelo governo norte-americano), o que mobilizou o apoio de milhares de ativistas – indígenas e não indígenas – no ato simbólico e catalizador de mais um novo movimento, que continuou muito presente no cenário político dos primeiros anos da década de 70 (Anderson, op. cit., pp. 333-335).

Stephens sugere ainda uma nova interpretação da narrativa que a contracultura elaborou sobre a Índia. Reconhecendo que essa narrativa diz muito mais sobre o próprio Ocidente que sobre a “Índia empírica”, Stephens indaga sobre o sentido político desse fascínio – que, aliás, como ela assinala, tem um

---

<sup>43</sup> Isso se evidencia em algumas cenas do famoso filme *Easy Rider*, que mostra a importância que a troca com as comunidades indígenas teve para os *hippies* ali retratados. Importante também é o depoimento de seu diretor, Dennis Hopper (*apud* Law, 2000), que reitera que o que mostrou no filme tinha relação direta com a vida real e, concretamente, com as relações estabelecidas por ele e seus amigos com os indígenas do Novo México.

<sup>44</sup> Anderson (op. cit.), na sua história social *The movement and the sixties*, discute a relação entre os diversos movimentos, particularmente no capítulo 6, *Power and liberation*, no qual trata do processo de aquisição de poder pelos grupos considerados *minorias* e também de algumas interconexões entre esses grupos de “novos sujeitos”.

passado na história do imaginário ocidental<sup>45</sup> – no contexto do movimento antidisciplinar. Paradoxalmente, a (re-significação contracultural da) Índia veio a representar uma apaixonada rejeição do *American way of life*: “...A Índia e as coisas indianas adquiriam uma capacidade mágica de desviar as fronteiras do disciplinamento e distinguir o sujeito rebelde do sujeito enganado, cúmplice do sistema ou ‘careta’... de demolir os constrangimentos de uma certa forma de racionalidade, nacionalidade e [modo de] ‘ser sujeito moderno’ enquanto ao mesmo tempo e paradoxalmente puxasse uma religião antiga para se legitimar” (Stephens, p. 62; tradução minha).

Uma possibilidade, comum a determinadas narrativas críticas, é ver nestas atitudes uma postura caracteristicamente imperialista, de “reapropriação” desse Outro para uso próprio. Mas, como nos alertam Featherstone (1997) e Appadurai (1996), há outras formas mais complexas de entender as relações entre culturas locais e culturas globais: para além da tese da “apropriação” ou cooptação consumista do “exótico” (que, na verdade, incorpora a tese da hegemonia absoluta das culturas imperialistas), podemos pensar em relações de resistência/reciprocidade. Isto é, podemos reconhecer as influências profundas de outras culturas não ocidentais sobre o Ocidente, através da coexistência e *resistência*, como hoje se faz nas interpretações realizadas pelo olhar da “teoria pós-colonial”. Como mostra Said (1978), esse Outro sempre fez parte do Ocidente, da sua identidade, fantasias e utopias. No encanto pela Índia, havia uma procura do Outro – talvez muito ingênuo ou, como sugere Stephens, representativo de um dos momentos “menos auto-reflexivos” da contracultura. De qualquer modo, continuava vinculada à crítica que a contracultura fazia da cultura de seu próprio país, evidente na sua convocação metafórica mais radical: *Vamos destruir a América!* (cf. Stephens).

Como argumenta Stephens, dizer que a Índia e o terceiro mundo figuram no imaginário da contracultura de forma freqüentemente mistificada não significa criticá-la por não conseguir fazer uma representação mais “autêntica”, mas procurar entender como a contracultura (que, nesse sentido, talvez não seja tão diferente da cultura popular ou da cultura de massas) formulava sua compreensão do mundo e, também, por que conseguia ser tão eficaz na dissemi-

---

<sup>45</sup> Conforme a perspectiva desenvolvida a partir do famoso trabalho de Edward Said, *Orientalismo* (1978). No entanto, parece-me que, no caso da contracultura estudado por Stephens, demonstra-se o que alguns críticos de Said apontaram: contra a tentação de homogeneizar todos os “discursos orientalistas”, é importante captar a heterogeneidade desses discursos e seus usos políticos (cf. especialmente Moore-Gilbert, 1997).

nação de uma forma diferente de vê-lo. De fato, os mitos criados pela contracultura foram vários; por exemplo, alguns antigos mitos da cultura norte-americana foram reciclados, como o do rebelde heróico e sua maneira de enfrentar “a sociedade comum”. Stephens fala da versão romântica do sujeito político, dos “*papéis heróicos e mitológicos*” que a contracultura e a Nova Esquerda ofereciam aos seus participantes – desde os jovens motoqueiros do filme *Easy Rider*, que atravessam a América encarando o desprezo e a agressão das pessoas comuns, até o modo como Che Guevara e os militantes dos Panteras Negras se converteram em símbolos de pessoas que davam tudo pela “revolução”.

O próprio diretor de *Easy Rider*, Dennis Hopper, se identificava muito pessoalmente com a noção do jovem que se distancia heroicamente da sociedade estagnada. Como ele relata de forma autobiográfica, seus sentimentos de distanciamento dessa sociedade e suas convenções o levou a ser expulso da escola de ensino médio: “Escrevi aquela coisa sobre ser amoral, não acreditar na moralidade social, que somente as pessoas que quebram as regras sociais podem trazer mudança, e que as pessoas que leem e que pegam suas falas dos livros e suas ideias dos livros não teriam nenhuma ideia original” (*apud* Law, p. 187). O filme de Hopper, lançado em 1969 e entendido por ele e sua equipe como uma forte crítica social, utilizou a linguagem cinematográfica clássica do *western* e o fora-da-lei para disseminar o espírito da rebelião e da crítica:

Não era um filme de motoqueiro. Não era um filme sobre drogas. Não era um filme sobre sexo. Era um Western. Era um filme muito moral sobre a América. Um olhar profundamente moral sobre os problemas da América, ao lado da beleza de nosso grande país. A pobreza das pessoas. A pobreza de suas vidas, duas políticas. A pobreza das pequenas atitudes do Eu, suas relações com o outro, a pobreza de suas relações com o planeta e as demandas ambientais. (Peter Fonda, ator, in Law, p. 195, tradução minha).

No entanto, como podemos testemunhar no filme (e como a teórica Julie Stephens também percebeu, ainda de forma parecida com a análise de Ehrenreich sobre a geração *beat*), há um forte elemento “generizado” nessas representações – que são representações *do masculino*. Mais adiante voltarei a esta questão, pois o fato de *Easy Rider* ter lançado mão dessa figura conhecida da mitologia cultural norte-americana, o “bandido romântico” (“*the outlaw as the paragon of the political subject*”, Stephens, p. 91), não apenas reproduziu mais uma vez a identificação entre o masculino e a “verdadeira agência política”, como também idealizou atitudes e comportamentos que excluam ou mesmo desprezavam as experiências

e sensibilidades femininas, produzindo desencontros entre as necessidades e visões dos homens e das mulheres participantes dos movimentos sociais.

De fato, a contracultura – que antecedeu a reemergência do movimento feminista – se mostrava muito contraditória em relação às questões de gênero. Por um lado, as novas formas de sociabilidade que propunha incorporavam mudanças importantes, na medida que forneciam uma crítica ou uma prática diferente da família nuclear convencional (que se baseava em papéis de gênero relativamente rígidos) e rejeitavam a “moral sexual burguesa”. Por outro, dentro das novas comunidades, as mulheres tendiam a executar funções “domésticas” e, em matéria de sexualidade, gerava-se muitas vezes uma pressão para atender os desejos sexuais dos homens, independentemente dos seus.

Nos seus piores momentos, as mulheres que pertenciam às novas comunidades – como nos tristes exemplos dos grupos que se formaram em torno de grupos de *rock* ou na “comunidade” chamada de Família Manson – eram subordinadas e manipuladas do mesmo modo que em qualquer outra instância da sociedade patriarcal moderna. No entanto, como veremos em seguida, foi no seio dos novos movimentos – a contracultura e a Nova Esquerda – que a contradição entre o discurso da libertação e a persistente subordinação do “segundo sexo” faria com que as mulheres descobrissem a necessidade e a possibilidade de reivindicações e formas de organização autônomas.

Historiadores como o marxista inglês Eric Hobsbawn e o norte-americano Christopher Lasch (op. cit.) já tinham identificado as sementes de um novo individualismo na revolta que a contracultura mobilizou contra os valores, as convenções e a moral sexual/social convencional. Hobsbawn se refere a mudanças suficientemente profundas para serem consideradas uma “revolução cultural”, mas chega a concluir que se tratava de uma ênfase nos “desejos individuais” que conduziu a uma “nova anomia” social: a perda dos laços familiares e comunitários em função da realização do prazer e do desejo do indivíduo: “A revolução cultural de fins do século XX pode ser... entendida como o triunfo do indivíduo sobre a sociedade, ou melhor, o rompimento dos fios que antes ligavam os seres humanos em texturas sociais. Pois essas texturas consistiam não apenas nas relações de fato entre seres humanos e suas formas de organização, mas também nos modelos gerais dessas relações e os padrões esperados de comportamento das pessoas umas com outras: seus papéis eram prescritos, embora nem sempre escritos” (p. 328).

Porém, o que salta à vista, pelo menos no que tange aos propósitos originais desses movimentos culturais, é o fato de terem tentado fazer exatamente

te o contrário: reconstruir a sociabilidade para que se estabelecessem formas mais livres e prazerosas de as pessoas se vincularem umas às outras, libertando-as das convenções estabelecidas pelas diversas formas de poder social. Ou, se o que se quer é responsabilizar a contracultura pelos possíveis “desvios” ou formas pelas quais “as forças do mercado” se voltaram sobre as mudanças que a contracultura propiciou, seria preciso, em todo caso, incluir uma série de avanços nesse “balanço”<sup>46</sup>.

Assim como os anseios de um “socialismo libertário” – muito discutido principalmente entre certos setores dos movimentos europeus, especialmente aqueles envolvidos na crítica do estalinismo – significava repensar a relação entre o indivíduo e a coletividade, o sonho de novas formas de comunidade estava presente na mais individualista das sociedades, a norte-americana, desde o início dos anos 60. O tema da “comunidade amada” (*beloved community*) já permeava o discurso do movimento pelos direitos civis e tornou-se uma experiência prática de convivência entre pessoas de classes e raças diferentes no dia-a-dia do movimento, experiência citada por muitos ativistas como totalmente transformadora de suas vidas (cf. Evans, 1980).

Ativistas da Nova Esquerda nos EUA e na Europa reiteravam o novo sentido dado à vida, na medida que “o movimento” reunia pessoas que compartilhavam intensamente de um projeto político que vinculava a transformação da vida social com o cotidiano imediato e a necessidade de criar formas de relacionamento mais livres e comunitárias, menos hierárquicas e predeterminadas. Isto é evidenciado na fala do mais famoso dos líderes do movimento estudantil da Nova Esquerda europeia, Daniel Cohn-Bendit, que enfatiza como, para ele, havia uma fusão entre seus projetos político e individual: “Ao me tornar esquerdista, comecei a forjar minha nova identidade. Ela depende essencialmente do movimento. Ser esquerdista implica colocar-se permanentemente em questão, enquanto indivíduo. O modo de vida, as estruturas organizacionais, certa afetividade difusa me forçam a uma constante transformação. Optar por uma identidade anti-autoritária significa recusar todas as normas e tentar introduzir o prazer na vida cotidiana e, na medida do possível, também

---

<sup>46</sup> Fazer um balanço das mudanças e conquistas sociais não é meu objetivo específico aqui, uma vez que o que mais me interessa é a gênese de novas formas de pensar. É importante, no entanto, deixar claro que alguns avanços sociais são reconhecidos como a herança dos movimentos sociais e culturais daquela década, entre eles, o *empoderamento* de várias “minorias”, a deslegitimação da dominação masculina e a maior *tolerância* em relação a grupos anteriormente sujeitos às mais brutais formas de estigmatização.

na atividade política. Tanto mais que, a meu ver, a política tradicional, nas sociedades modernas, continuará a apresentar por muito tempo um caráter mórbido” (Daniel Cohn –Bendit, 1975, p. 22).

Nesse sentido, os *hippies* da contracultura foram os mais radicais, aqueles que foram mais longe na sua crítica do modo de vida arraigado no isolamento, privatismo e consumismo das famílias nucleares. A instigação de “cair fora” da sociedade convencional significava uma grande dedicação à construção de um espaço alternativo. Essa vontade evidencia-se na fala de John Sinclair, um líder da contracultura norte-americana:

Os que sentem desgosto pelos aspectos desumanos de sua sociedade devem CAIR FORA e se entregar tempo integral, com cada ato seu, a tornar o mundo um lugar mais belo. Se todos nós parássemos de gastar nosso tempo e energia tentando salvar a América de dentro e em lugar disso nos uníssemos em sociedade própria para dar um exemplo, todas essas coisas realmente idiotas que acontecem poderiam ser mostradas às outras pessoas. Estas pessoas, irmãs e irmãos, precisam de nossa ajuda, mas não o sabem e não nos deixam lhes falar. Podemos ajudá-los nos unindo em nossa comunidade e lhes mostrando nossas vidas como exemplos do que a realidade pode fazer para você (*apud* Fraser, p. 12; tradução minha).

Viver em comunidade significava não apenas criticar mas também *começar a transformar* vários aspectos da vida que, na visão contracultural, precisavam ser modificados. As comunas urbanas surgiam para possibilitar novos arranjos “familiares”, que deveriam permitir mais liberdade de escolha do que os laços obrigatórios de parentesco ou o constrangimento dos papéis da família nuclear, ao mesmo tempo incentivando novas formas de socialização dos bens de consumo e do trabalho doméstico.

Na visão da contracultura, a família nuclear era uma das instituições fundamentais que balizavam a propriedade privada e um estilo de vida altamente consumista, no qual cada família mantinha seu *status* e seu senso de privacidade através do uso e acumulação de um máximo de bens materiais. Romper com ela era considerado, como disse esta fundadora de uma comuna urbana em Londres, uma atitude subversiva e uma estratégia real de mudança social: “Era uma premissa central que a família nuclear era a pedra angular do capitalismo. Viver coletivamente assim tornava-se um ato político em si, apresentava uma forma alternativa de viver em última instância incompatível com o capitalismo e que levaria finalmente a derrubá-lo” (Kathy May, *apud* Fraser, p. 338; tradução minha).

Nas grandes cidades, a comunidade podia ser uma estratégia tanto *prática* quanto *política*, atendendo às pessoas cujas opções de vida envolviam projetos que não privilegiavam a acumulação de recursos materiais e visavam à adoção de novas formas de socialização e sobrevivência que também significassem a construção de novas formas de relacionamento. Isso fica evidente na fala de Peter Coyote, ator e membro da geração dos anos 60, a respeito da casa onde ele morava em Haight Ashbury, famoso distrito *hippie* de San Francisco:

Poderia abrigar talvez umas 30 pessoas, e poderia talvez exigir uma parte da renda de 30 pessoas dessa época para pagar o aluguel. As comunidades eram tanto um experimento social sobre como viver com menos, usar menos, e uma realidade econômica... Também era uma forma de vida mais rica e plena que a vida em familiar nuclear. Era maravilhosos sentarse com 30 pessoas à mesa e tocar música entre 20 após o jantar, dividir as tarefas e as responsabilidades. E em muitos casos as pessoas estavam numa busca consciente por alternativas, para uma América que sabiam não poder sustentar o atual nível de indulgência e riqueza para sempre. (*apud* Law p. 84; tradução minha).

No meio rural, as comunas uniam este tipo de preocupação à vontade de “viver em paz com a mãe natureza”. Para alguns, significava uma rejeição da vida urbana e um retorno a uma vida concebida como mais autêntica e pura. O poeta Allen Ginsberg fala sobre as múltiplas motivações do movimento de retorno à natureza:

Bom, primeira coisa seria a reparação ecológica... Segundo, a superpopulação das cidades e a necessidade de escapar do barulho e do crime e das drogas e da atividade hiperativa de negócios das cidades e o retorno a uma observação saudável da natureza, como as estações, ver as estrelas, a lua, o sol, a passagem das estações e o crescimento e florescimento natural das plantas. Terceiro, o desejo de ter privacidade. O desejo de fugir do advir da sociedade da vigilância. .. E o desejo de viver em comunidade, novos tipos de experiência com a estrutura familiar, e a paz e a quietude das áreas rurais... (*apud* Law, op. cit., pp. 25-27; tradução minha).

O fundador de uma das mais famosas comunidades rurais do Novo México, a *New Buffalo*, estabelecida em 1967, também fala da necessidade de se construir novas formas de relacionamento, numa tentativa de ruptura com



um modo de vida que explorava pessoas e natureza: “Nos fomos criados para a separação e não para estar com os outros, para uma civilização que explorava a terra. Por isso nos tornamos muitos extremos, mas havia nisso muita pureza. Era uma tentativa corajosa e honesta e sincera de fazer algo novo” (Rick Klein, *apud* Law, p. 212).

Nessa comuna em particular, a convivência concreta com a comunidade indígena local foi fundamental para a aprendizagem de uma forma de vida mais simples e ecológica. Nela (e em muitas outras comunidades rurais fundadas durante os anos 60), cultivar a terra e procurar a espiritualidade nela, no trabalho artesanal e nas relações com os outros integrantes da comunidade significava uma ruptura radical com a sociedade convencional e seus valores. Inaugurava-se também uma nova época de preocupações com a natureza e o meio ambiente, da qual emergiria nos anos 70 um movimento ecologista forte e internacional.

As dificuldades de se viver em comunidade eram muitas vezes enormes pois, como acontece em todo projeto individual ou social de mudança, o *desejo* de viver de forma diferente pouco garante em termos das possibilidades reais das pessoas de implementá-lo. Como mostram muitos depoimentos ou relatos ficcionalizados sobre a época<sup>47</sup>, os conflitos costumavam surgir em torno de questões como a divisão do trabalho doméstico, o uso e usufruto de bens de consumo, os parceiros amorosos e os papéis sexuais. Um pouco mais tarde, com a emergência e consolidação de um novo movimento feminista, surgiria um novo impulso teórico para a crítica ao sistema familiar da sociedade burguesa ou do “patriarcado capitalista”, que certamente seria nutrido por essas experiências práticas e inclusive pelas diversas frustrações que elas geraram, principalmente em relação às enormes dificuldades para se romper com a divisão sexual do trabalho e outros aspectos da dominação masculina que tendiam a se reproduzir dentro das novas comunidades.

No entanto, inerente a esses esforços, havia uma visão bastante complexa do poder, que fazia conexões entre as diversas formas de dominação que se reproduziam na interação cotidiana. Frente à realidade das desigualdades de classe, propunham-se novas formas de socialização dos bens materiais; muitas comunidades procuravam se constituir como multi-raciais ou “multiculturais”;

---

<sup>47</sup> O livro de entrevistas feitas pela cineasta Lisa Law (op. cit.) contém vários relatos sobre as tentativas – algumas bem sucedidas e outras nem tanto – de se viver em comunidade. Já o filme sueco *Bem-vindos* (2000) é também um interessante retrato dos problemas típicos que se geravam nas comunidades urbanas.

as crianças tornavam-se responsáveis de um grupo mais amplo que a família nuclear; e assumia-se o desafio de repensar as trocas sexuais e amorosas para além da hipocrisia da “moral burguesa”. Na maior parte das comunidades, adería-se a uma filosofia muito diferente da orientação básica da sociedade de consumo de massas: procurava-se uma forma de viver que privilegiasse o criar, refletir, fazer e sentir, em lugar do *status*, da acumulação de bens e do “patrimônio” material.

Outro aspecto da problematização que a contracultura fazia da vida se refere a uma questão psicológica que, de certa forma, subjaz a todas as outras demais referentes às relações sociais: a noção de que o estilo de vida regimentado e disciplinado dos “cidadãos obedientes”, que com docilidade ou conformismo reproduziam a ordem burguesa, dependia da criação e sustentação de formas particulares de personalidade. São justamente estas formas de personalidade – consideradas “saudáveis” e “normais” pelas instituições vigentes, como a família, a escola, a medicina, a psiquiatria, o governo e suas agências de controle social – que viriam a ser questionadas prática e teoricamente, isto é, pela rejeição prática dos “comportamentos normais” e pela crítica teórica elaborada em várias áreas do conhecimento: a sociologia crítica do norte-americano Paul Goodman, a antipsiquiatria de R. D. Laing e David Cooper, e a nascente crítica feminista às noções de comportamento feminino e masculino que serviam de pilares para uma ordem patriarcal<sup>48</sup>.

Nesse sentido, seguiam os passos da geração *beat*, espalhando sua visão crítica e seu fôlego transgressor a setores mais amplos da população e, principalmente, ao seu contingente jovem. O primo de Allen Ginsberg, Oscar Janiger, que também acompanhou e participou do processo de adesão de um número cada vez maior de pessoas aos valores da geração *beat*, insiste na mudança que ocorrera desde sua juventude – na qual os julgamentos morais eram muito duros – até a gradativa conquista de um espaço maior para as “pessoas diferentes”, ou seja, a criação de uma cultura alternativa que permitia a *valorização* de novos comportamentos e formas de pensar:

Havia uma tolerância muito maior para as ambigüidades da consciência. Por exemplo, o que aconteceu com Allen [Ginsberg] e co-

---

<sup>48</sup> Livros como o famoso *The feminine mystique*, de Betty Friedan (1963), e um pouco mais tarde, *Sexual politics*, de Kate Millet (1969) e *The female eunuch*, de Germaine Greer (1970, na versão original), seguiam o exemplo de Simone de Beauvoir e sua fenomenologia crítica da condição feminina, mostrando o aprisionamento produzido pela domesticidade feminina e pela ideologia cultural do patriarcado.

migo – os julgamentos que caíram sobre nós – refletiam aquilo que se ouvia ao redor de nós: que você era louco, estranho e assim por diante. E “estranho” e “louco” nos nossos tempos mudaram, de termos pejorativos para algo um tanto carinhoso... Se alguém era estranho, era divertido. E para mim isso é muito significativo (*apud* Law, p. 24; tradução minha).

A crítica da família nuclear tornou-se um eixo fundamental da visão contracultural da sociedade porque, de certa maneira, tal forma de família – como “ideologia e instituição”<sup>49</sup> – representava tudo aquilo que a contracultura impugnava em termos da “sociabilidade moderna”: um modelo que incentivava o consumo e a competitividade, as hierarquias de gênero e idade, e a privatização da vida social; que exigia a submissão à moral sexual, aos imperativos da ordem e do controle social e às pressões normatizadoras que estes impunham aos indivíduos. Nesse sentido, as críticas dos antipsiquiatras Laing e Cooper foram particularmente influentes, apontando para a família como *locus* de reprodução de padrões de relacionamento e comportamento social que, de fato, levavam à “loucura” das pessoas “saudáveis”.

Contra o disciplinamento e a autoridade, construíram um utópico discurso de relacionamentos mais livres e um apelo às possibilidades lúdicas e sensuais da vida que, na visão deles, a sociedade ocidental moderna negava ou reprimia. Na crítica às formas opressivas de sociabilidade que vinculavam-se à instituição/ideologia da família burguesa moderna e *patriarcal*, também foram pioneiras as obras de Millett (1969), Firestone (1970), Friedan (1963), Mitchell (1971) e outras feministas, que deram centralidade à crítica das hierarquias de gênero ali reproduzidas.

Como assinala acima, esse tipo de crítica se inspirava muitas vezes em outras culturas – não ocidentais – nas quais se procurava um modelo: um outro modo de vida, no qual os afetos, as paixões e os desejos talvez pudessem ser manifestados com mais espontaneidade e autenticidade. O consumo de drogas também fazia parte dessa visão mas, em lugar da forma convencional de uso e abuso das drogas aceitas pela sociedade convencional (álcool, antidepressivos e muitos outros “remédios”), procurava-se recuperar uma utilização “transcendental” das drogas, que liberasse as pessoas para novos níveis de percepção e

---

<sup>49</sup> No seu livro *The anti-social family* (1982), uma dos mais importantes contribuições do pensamento “feminista socialista” sobre o tema à época, as inglesas Barrett e McIntosh sugerem esta forma dupla de pensar sobre a família nuclear moderna.

comunhão com os outros e com a natureza. Remetia-se muito ao uso que as culturas indígenas norte-americanas e sul-americanas faziam das drogas, como experiências culturais ligadas a rituais de integração social.

O depoimento a seguir, do ator Peter Coyote, deixa muito clara esta busca de integração das drogas na transformação de uma cultura superficial e repressora e no alcance de uma nova “espiritualidade”:

Um muleque da amazônia que toma “yage” numa clareira na floresta, rodeado pelos velhos da aldeia participa de um ato profundamente social. E um dos *insights* que faltava na cultura americana era a falta de uma visão transcendental. Não havia espaço para o transcendental. As pessoas estavam presas a uma visão do mundo materialista, meio protestante, mecanicista, sem uma verdadeira oportunidade de exprimir devoção, adoração, assombro. Isso criava um tipo de fome, especialmente nos jovens que ansiavam desprender-se das garras de sua realidade cotidiana... [a pesar de certos excessos] Era uma oportunidade de tentar entrar em contato com algo maior e mais humano e mais vital do que se ofertava. (Peter Coyote, *apud* Law, p. 85; tradução minha).

É também fato que o uso de drogas dentro do contexto da contracultura muitas vezes levou ao seu consumo exagerado e a novas formas de alienação em lugar de “libertação”. Como grande parte dos depoimentos recolhidos pela cineasta Lisa Law (*idem*) repetem, muitas pessoas se encontravam totalmente despreparadas para seu uso e, para muitas delas, as “boas viagens” a outros níveis de consciência tornaram-se verdadeiros pesadelos e novas formas de autodestruição. No entanto, outras vezes conseguia-se incorporar o uso de drogas nas buscas espirituais de uma forma pacífica e tranqüila, o que – como muitos também já apontaram – tornou-se mais difícil em anos posteriores, com o desaparecimento do contexto inicial da contracultura e o surgimento de usos mais destrutivos para as drogas.

Como apontado por Stephens (op. cit.), outro dos aspectos mal-compreendidos da contracultura, freqüentemente acusada de assim abrir espaço para sua própria cooptação, foi sua ética do prazer. Nestas acusações, alega-se que, apesar da contracultura se colocar como uma tentativa de libertação dos códigos disciplinares e repressivos da sociedade moderna, rapidamente degenerou-se, criando um “hedonismo” que, longe de ser uma forma de resistência, se tornou mera expressão da lógica do capitalismo tardio. Segundo essa perspectiva, as experiências e “alternativas” da contracultura

teriam uma evolução mais ou menos direta para o *marketing* de estilos de vida dos quais o capitalismo tardio se beneficiaria.

O espírito lúdico e teatral da contracultura de fato se chocava com formas anteriores de fazer “política séria” e, para os adeptos, a visão de uma esquerda mais convencional levava a excessos de todo tipo. Na opinião de um observador do movimento na Inglaterra,

Todos eram terrivelmente jovens e não entendiam o que estava rolando. Se tinha uma atitude tipo megalomaniaca que através simplesmente de protesto e revolta conseguiria mudar as coisas. Isso era no caso da música, dos alucinógenos e da política; era assim para tudo – as pessoas se jogavam numa atividade sem experiência. O desejo de algo poder fazer era muito intenso e a capacidade de realizá-lo era diminuído pela própria forma em que as pessoas rejeitavam os prosseguimentos para fazê-lo. Produziu todo tipo de idéia maluca. (*apud* Fraser, p. 12; tradução minha).

Para Stephens (*op. cit.*), no entanto, a contracultura em geral se manteve muito consciente dos “perigos” do seu espírito antidisciplinar. Haveria pois uma “seriedade” na sua aparente atitude de não levar nada a sério, tendo desenvolvido propositalmente uma linguagem paródica para trazer seus próprios paradoxos à tona.

Por outro lado, ao invés de reduzir o prazer às formas estabelecidas de consumo, a contracultura tinha, na verdade, uma forte vertente anticonsumista<sup>50</sup>, vinculada ao movimento de “volta à natureza”, que unia um incipiente ecologismo à vontade de experimentar novas formas de sociabilidade. Desde os anarquistas do movimento contracultural *Provos*, de Amsterdã, que iniciaram uma revolta contra o reinado do automóvel na sociedade contemporânea, até os membros de comunidades rurais nos EUA, que rejeitavam o mundo tecnológico moderno, semeava-se um movimento ecologista que na década seguinte se tornaria cada vez mais importante. Para eles, a tarefa de repensar

---

<sup>50</sup> Na verdade, como diz Stephens, o próprio capitalismo desde há tempo incorpora duas éticas: aquela que remete ao espírito disciplinar da ética protestante e outra que incita ao consumo. Assim, na sociedade contemporânea, coexistem roteiros diferentes para o comportamento, que variam em função dos espaços (por exemplo, fábrica, quartel ou *shopping*) e da população (classe média profissional, homens proletários ou donas-de-casa pobres) aos quais se aplicam. Uma vez que a contracultura inicialmente definiu sua visão do prazer fora dos critérios do *shopping* e do consumo do sonho americano, talvez não seja interessante responsabilizá-la pela proliferação de uma ética que a antecedeu e à qual respondeu criticamente.

as relações entre os seres humanos e a natureza implicava novas maneiras de as pessoas compartilharem e desfrutarem dos recursos – cada vez mais ameaçados – do planeta Terra.

Já ao final da década de 60, houve outro desenvolvimento fundamental: a politização do gênero e da sexualidade, com um impulso tomado da Nova Esquerda e da contracultura, mas que geraram movimentos autônomos e independentes. A rebelião de Stonewall em 1969, durante a qual a clientela de um bar em Nova Iorque (que era ponto de encontro de homens *gays*) reagiu contra o assédio da polícia, é freqüentemente assinalada como o início do movimento de libertação homossexual. Foi um momento de grande importância histórica e um dos “fatos novos” mais surpreendentes da onda de mobilização surgida nos anos 60 pois, desde o final do século XIX, quando surgiram na sociedade moderna ocidental grupos de pessoas identificadas e *estigmatizadas* por suas práticas ou orientações sexuais, a clandestinidade ou a vida no *closet* têm prevalecido como condições de sobrevivência para *gays* e lésbicas.

Poder assumir abertamente uma identidade *gay* ou *lésbica* era uma possibilidade que existia apenas para pouquíssimas pessoas, geralmente do meio artístico, que entre outras coisas – e não sem uma ampla coragem – não dependiam dos empregos e interações sociais das “pessoas comuns”. Mas os anos 60, com seu clima de contestação da ordem normativa de uma sociedade vista então como repressora e “doente”, criaram um novo espaço onde diversos grupos antes silenciados e marginalizados conseguiram assumir e reivindicar sua “diferença”, isto é, iniciar um processo nada fácil de conquista de direitos. Foi assim que um dos grupos mais brutalmente perseguidos e estigmatizados da sociedade norteamericana saiu dos guetos ou enclaves urbanos onde mantinham suas comunidades quase clandestinas e desafiou abertamente a noção de heterossexualidade como *normalidade* sustentada e defendida pela ordem existente<sup>51</sup>.

Por outro lado, o surgimento do movimento de libertação das mulheres e da visão feminista do político representa uma *ruptura* em relação a uma fase anterior do radicalismo dos anos 60: é um movimento que emergiu de fato de um rompimento com os grupos que compunham a Nova Esquerda, pois as mulheres – que *não formavam uma minoria* dentro deles, mas sim uma categoria subalterna – rebelaram-se contra tal condição. Para elas, havia ficado evidente que um dos grandes paradoxos desse radicalismo – da SDS americana e alemã ao movimento de *poder negro* – era a dominação masculina que a contracultura e as organizações da Nova Esquerda ainda incorporavam e reproduziam.

---

<sup>51</sup> Noutro lugar (Adelman, 2000), discuto o longo processo que culminou no surgimento desses movimentos. Cabe lembrar, entre outras coisas, que os homossexuais foram um dos grupos que mais sofreu a perseguição durante o período macartista.

Muitos são os sociólogos, historiadores e cientistas políticos que hoje reconhecem a importância da ruptura causada pelo ativismo das mulheres e o modo como o movimento feminista conseguiu articular de maneira particularmente forte o que muitos movimentos da época de certa forma pretendiam: uma crítica profunda às relações de poder da ordem existente e da cultura na qual esta se sustentava. E talvez por representar um momento culminante da longa luta de um grupo *não minoritário*, “cuja hora tinha chegado”, é um movimento cujo impacto ou “sucesso” suscita menos dúvidas. Uma nova geração de mulheres, a primeira a ter acesso maciço às universidades nos EUA e na Europa ocidental e a ser educada no cotidiano dos movimentos radicais da década, veio a articular uma nova voz.

A historiadora norte-americana Sara Evans (op. cit.) resume, num livro que traça as origens do movimento de libertação feminina nos movimentos pelos direitos civis dos negros e da Nova Esquerda, as condições que permitiram produzir, numa geração em particular, essa nova posição:

Os jovens são proeminentes na maior parte das revoluções. Neste caso particular parecia lógico e necessário que a iniciativa partisse de mulheres jovens que não tinham casamentos ou segurança financeira a arriscar ou anos de investimento em papéis tradicionais para justificar. Dentro do contexto de malestar cultural e ataque à tradição realizada por mulheres como Friedan, o catalizador para uma crítica mais profunda e uma mobilização massiva de mulheres americanas mostrou vir das jovens participantes do movimentos sociais dos anos 60. Estas filhas da classe média recebiam mensagens conflitantes e paradoxais sobre o que significava ser mulher na América. Por um lado, o ideal cultural – promovida pela mídia, os pais e as escolas – residia nos papéis duplos de mãe e esposa. Ao mesmo tempo podiam observar a realidade da ocupação de dona de casa ser perceptivelmente pouco satisfatório para milhões de mulheres dos subúrbios e que... a maior parte das mulheres americanas poderiam esperar trabalhar fora uma parte substantiva de suas vidas. Além disso, havendo crescido numa época que mercantilizava a excitação sexual enquanto reafirmava normas repressivas, elas se encontravam vivendo nas fronteiras ambíguas entre a liberdade sexual e o auto-controle, fronteiras abertas pela pílula anticoncepcional. Estas contradições faziam das mulheres jovens instruídas a isca de fazer fogo que esperava a faísca da revolta (p. 22; tradução minha).

Como afirmou Evans, estas jovens sentiram na pele uma série de contradições. Havia, por um lado, aquelas que a cultura e a sociedade norte-americanas da época tinham criado num sentido mais geral de prover novas oportuni-

dades – principalmente de estudo e de controle da fertilidade – e, ao mesmo tempo, impondo a noção da domesticidade e a subordinação sexual (isto é, subordinação ao desejo masculino e às normas masculinistas para o comportamento feminino). Por outro, havia aquelas que surgiram no bojo dos próprios movimentos, nos quais os discursos libertário, democrático e/ou socialista se detinham frente aos privilégios masculinos do monopólio da palavra e da liderança política.

As contradições não pertenciam apenas à sociedade norte-americana. Relatos de ativistas da Inglaterra e da Alemanha mostram que as mulheres que participavam dos movimentos estudantis e organizações da Nova Esquerda nesses países também chegaram a sentir uma profunda insatisfação com o papel restrito e bastante tradicional que lhes era conferido. Embora as mulheres formassem uma “massa crítica” necessária para esses movimentos e participassem ativamente de todos seus momentos de maior desafio (organizando ações nos bairros e nos *campi*, expondo-se à violência nas manifestações etc.), a liderança continuava sendo basicamente masculina. Os porta-vozes dos movimentos quase sempre eram homens, enquanto as mulheres eram pressionadas a assumir funções secundárias de apoio e obrigadas a respeitar a tomada de decisões da liderança masculina. Quando davam voz às suas reivindicações, eram freqüentemente sujeitas à humilhação das piadas ou ao menosprezo aberto.

Aspecto fundamental da rebelião dos jovens e da contracultura, a “revolução sexual” ainda não buscava a revolução feminista, o que colocava as mulheres numa situação muito difícil que muitas perceberam e comentaram: desenvolveu-se, dentro da cultura jovem da época, uma quase obrigação das mulheres estarem sexualmente disponíveis para os homens. Na verdade, tal situação liberava para muitos homens antigas atitudes masculinas vinculadas a uma cultura de exploração sexual, sem sequer terem de se preocupar com o desejo e o prazer das parceiras – e muito menos considerar que uma cultura de socialização sexual diferenciada para meninos e meninas poderia gerar a necessidade de uma sensibilidade masculina maior a respeito do assunto.

Por outro lado, as mulheres do movimento começaram a perceber quão difícil era para elas mesmas se desvencilharem de atitudes culturais de baixa auto-estima e insegurança, da facilidade com que os homens conseguiam fazê-las duvidar de si mesmas ou impedi-las de se perceberem tão politicamente capazes quanto eles. Falando sobre o movimento estudantil na Alemanha ocidental, Barbara Koster, ativista da época, esclarece os motivos pelos quais ela e suas companheiras decidiram formar um movimento autônomo de mulheres:



O movimento de mulheres foi fruto do movimento estudantil. Aparentemente, militávamos todos numa organização anti-autoritária, ainda que tenhamos nos dado rapidamente conta de que a hierarquia dos sexos continuava sendo uma realidade. Nós, as mulheres, na base da pirâmide. Enquanto mulheres, não tínhamos direito à palavra nas assembleias em que a democracia era justamente o assunto em questão. Diziam-nos, “Vocês não conseguem falar normalmente... vocês se irritam quando falam... são todas umas histéricas.” Existia ainda o problema da violência física nas manifestações. Praticávamos outras formas de militância e contestação, além do simples afrontamento físico, mas apenas este era valorizado. Em meio a todas essas distinções tão sutis, não encontrávamos nosso lugar e fomos obrigadas a abandonar o movimento estudantil e criar nosso próprio movimento autônomo (*apud* Cohn-Bendit, 1987, pp. 179-180)<sup>52</sup>.

Nos EUA, os primeiros esforços de organização autônoma das mulheres se deram através de reuniões de mulheres em pequenos grupos, chamados de “*consciousness raising groups*”, como um espaço idôneo para trabalhar a noção do novo feminismo, no qual “o pessoal é político” e onde, através da compreensão das situações de vida de cada mulher, podia-se chegar a uma compreensão da opressão das mulheres na sociedade moderna<sup>53</sup>. Era, pois, um espaço necessário, longe da interferência e do menosprezo da política masculinista, que vinha mesmo da esquerda; um lugar onde as mulheres podiam discutir suas vidas e também idéias e teorias. Assim, elas começaram a exami-

---

<sup>52</sup> Maleck and Maleck-Lewy comentam a mesma situação: “Algumas das jovens estudantes que participavam do movimento estudantil se sentiam discriminadas por seus colegas de sexo masculino. Embora elas se empenhassem no trabalho de base, fazendo o café e digitando e distribuindo material de propaganda, seus companheiros de sexo masculino, os ‘teóricos e lideranças’ do movimento estudantil, não emprestavam seus ouvidos para a problemática das mulheres. As namoradas e esposas das lideranças do movimento foram consideradas – tanto pelo público em geral quanto pelas lideranças – como simples ‘noivas da revolução’” (p. 376; tradução minha.)

<sup>53</sup> No seu livro sobre o movimento feminista dessa época, Carden (1974) divide o movimento em dois: um “*women’s liberation movement*”, oriundo da Nova Esquerda; e um “*women’s rights movement*”, surgido dentro da esfera da política institucional e composto por mulheres que já trabalhavam por reformas dentro de agências do governo, do partido democrata etc., e que também desenvolviam uma consciência feminista. Embora os “pequenos grupos” fossem uma forma organizativa da primeira vertente, correspondendo ao seu enfoque e objetivos específicos e às formas radicais e contraculturais de abordar a política, Carden enfatiza a crescente convergência de ambos os setores do movimento feminista, em decorrência de sua visão da condição feminina e do anseio por uma sociedade sem a dominação masculina.

nar as doutrinas políticas e sociais que circulavam no meio da Nova Esquerda e na contracultura, com o intuito de descobrir todas as complexas ramificações de sua resistência em reconhecer uma dimensão tão fundamental da realidade social, a opressão das mulheres. Na Alemanha, na Inglaterra e nos EUA, os relatos daquelas que participaram dessa fase de nascimento da segunda onda feminista enfatizam a fecundidade desses novos espaços e formas de organização, dos quais surgiam novas formas de sociabilidade e de troca intelectual. Para muitas mulheres, ter um espaço que priorizava a convivência com *outras mulheres* permitia uma nova liberdade e uma nova forma de sustento: era uma experiência radical, de não se *precisar* de relações de dependência – emocional, física, material – com namorado, marido, pai e professor, as quais, nas condições de uma cultura patriarcal, tendiam a se reproduzir.

Inicialmente, o estabelecimento de um novo espaço feminista geralmente dependia da troca direta, face a face, com as mulheres que participavam do mesmo meio local. Dos pequenos grupos, surgiram grupos e atividades maiores. As demandas e atividades eram diversas: desde as reivindicações em torno de questões de direitos reprodutivos e sexuais, campanhas por creches, contra o estupro e a violência sofridos pelas mulheres, pela criação de legislação para proteger e efetivar os *direitos civis* das mulheres, até o desejo de uma *revolução cultural* que faria surgir uma nova cultura na qual as mulheres não fossem mais objetos, o *segundo sexo* de um mundo masculino. Os muitos atos e manifestações simbólicas que buscavam, através da dramatização e do momento lúdico, o caráter grotesco e profundo da desvalorização do feminino no Ocidente moderno, foram por vezes tão mal compreendidos quanto os outros atos de *performance* e paródia que a contracultura inventava (cf. Stephens, op. cit.) – como aconteceu no caso da famosa manifestação contra o maior concurso de beleza dos EUA, *Miss America Pageant*, que ficou imortalizada na memória coletiva pela “queima de sutiãs”<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> O protesto – que ocorreu na cidade que sediou o concurso, Atlantic City, em setembro de 1968 – chegou através da cobertura televisiva às salas de estar de muitas famílias norte-americanas, que foram realmente “pegas de surpresa”. Embora pareça não ter ocorrido tal mítica queima de sutiãs, o clima de alegria no qual as manifestantes festejavam ao se desfazerem de uma longa lista de apetrechos da feminilidade deve ter sido chocante para muitos que assistiram à manifestação. Uma pequena descrição pode valer muito: “As que protestavam em Atlantic City foram alegremente jogando dentro de uma grande lixeira todos os símbolos de docilidade e subserviência feminina que conseguiram encontrar: cadernos de estenografia, para representar o papel subserviente, de agradar aos homens que as mulheres desempenhavam nos escritórios; palha de aço para as horas de trabalho silencioso no lar; cílios postiços e sutiãs com arame...” (Ali e Watkins, 1998, p. 157; tradução minha).

A segunda onda feminista, como já mencionei, não nasceu especificamente dentro do movimento estudantil, mas em diversos espaços do ativismo social. Porém, certamente teve como um dos seus espaços mais importantes os *campi* universitários e a vida acadêmica. Em relativamente pouco tempo, começaram a aparecer novas revistas e jornais, além da organização de seminários e conferências acadêmicas que inseriam em campos disciplinares diversos, como a antropologia, a sociologia, a psicologia, a história e a literatura, uma grande e nova temática, nomeada às vezes de forma diferente: a experiência feminina, a “divisão sexual do trabalho”, as relações de sexo/gênero, entre outras<sup>55</sup>.

Assim, dentro de pouco tempo, a “segunda onda feminista” surpreendeu observadores e participantes dos movimentos daquela turbulenta década, transformando não apenas as organizações políticas mas a vida de muitas mulheres. Ela teve um grande impacto na “consciência coletiva”, ou seja, na forma de pensar de pessoas comuns, ainda antes de desenvolver – como veremos depois – uma forte posição alternativa dentro da academia. O impacto foi resumido da seguinte forma pela socióloga norte-americana Jessie Bernard<sup>56</sup>, que escreveu na introdução de um dos primeiros livros sobre o movimento, publicado em 1974:

O que permanece quase incompreensível é a enorme ação de alavanca que um punhado de mulheres em meia dúzia de cidades conseguiu alcançar. Como foi possível que pequenos grupos de mulheres impactar tanto, mudar nossa forma de pensar tão radicalmente num período de tempo tão curto? Elas não se curvavam frente ao conhecimento ou experiência dos homens. E em menos de uma década após o início de suas atividades, sem dinheiro das fundações, estrutura organizativa formal, consenso, acesso a mídia e contra forte oposição, conseguiram mudar nossas cabeças... em enorme grau, relativo aos papéis sexuais (*apud* Carden, pp. ix-x; tradução minha).

---

<sup>55</sup> O conteúdo teórico desse novo desenvolvimento é a temática específica do capítulo 3 deste trabalho, no qual discutirei a questão da radicalidade da proposta teórica das pioneiras feministas que ousaram abrir esse novo terreno dentro de campos acadêmicos e disciplinares com longa tradição androcêntrica.

<sup>56</sup> Jessie Bernard foi uma das poucas mulheres a ocupar uma posição de destaque na sociologia norte-americana antes das transformações que permitiram, na década de 70, a ascensão de um maior número de mulheres às pós-graduações e posições docentes. Ainda formada na tradição funcionalista, foi pioneira na sua tentativa de ir além da visão dos sociólogos daquela geração, com sua noção da “funcionalidade” dos papéis sexuais estabelecidos.

Quando, em meados dos anos 70, a turbulência dos movimentos parecia ceder a um momento de apaziguamento dos conflitos sociais (diluindo-se em algumas conquistas no âmbito jurídico e no esgotamento do fôlego radical dos anos anteriores), o movimento feminista estava ainda em plena efervescência. Embora este não seja o lugar para analisar o sucesso ou fracasso de tais movimentos, mas sim seu impacto sobre o pensamento social contemporâneo, vale a pena citar a avaliação da teórica australiana Julie Stephens, para quem o movimento pela libertação feminina é talvez o melhor contra-argumento para a versão convencional que reina sobre a morte e o fracasso do radicalismo dos anos 60 e a despolitização que seria supostamente seu legado:

este movimento radical distinguia-se por sua militância, suas elevadas expectativas e entusiasmo política, e distava muito do quietismo em que os antigos ativistas dos anos 60 supostamente submergiam-se. O movimento de libertação das mulheres joga sombra sobre o desmanche do protesto dos anos 60 e indica que o desencantamento político pós- anos 60 é uma experiência com dimensões de gênero... (Stephens, pp. 121-122; tradução minha).

Ela resgata a crítica feita por historiadoras da década, que argumentam que a narrativa convencional sobre a política radical da época dá prioridade à Nova Esquerda masculina, inserindo um viés na sua análise que a faz muito diferente do que seria a avaliação que considerasse realmente a experiência radical das mulheres: dessa forma, a narrativa da desilusão e esgotamento transforma-se numa narrativa de mudanças que – ainda contraditórias e incompletas – fazem com que o “breve século XX” também seja conhecido como “o século das mulheres”.

## “Novos sujeitos”, novos movimentos e a gênese de novas perspectivas teóricas

Segundo Kuhn (1962), responsável pela noção de “mudança de paradigma” (*paradigm shift*) tão cara à sociologia do conhecimento desde então<sup>57</sup>, a “ciência normal” do dia-a-dia do mundo acadêmico caracteriza-se principalmente pela transmissão de conhecimento e a aplicação de modelos já estabelecidos e aceitos por uma comunidade de cientistas a novos problemas de pesquisa. Num jogo complexo entre *cultura* e *experiência*, é a cultura científica existente que determina, neste cotidiano, o campo da prática científica, seus desafios e seus limites. No entanto, há também momentos de ruptura – exatamente essas “mudanças de paradigma” que se dão a partir de situações que conduzem às pessoas a “perder a fé” num modo de pensar e se tornar dispostas a apostar noutro. Assim, mudanças sociais e culturais que ocorrem dentro e fora das instituições do mundo científico fazem parte do processo tanto quanto as questões mais diretamente ligadas à “evolução do conhecimento” em si.

Hoje em dia, muito depois de Marx (e sua distinção entre *ciência* e *ideologia*) e de Kuhn, bem como de todo um trabalho posterior de epistemologia da ciência e sociologia do conhecimento que nas últimas décadas acrescentam novas dimensões a nossa compreensão das relações de *poder/saber*, nada disso resulta muito surpreendente. O tempo todo repetimos que os paradigmas – que fornecem uma orientação básica sobre a definição de problemas e

<sup>57</sup> Segundo o sociólogo britânico Barry Barnes (1982), o trabalho de Kuhn na área de história da ciência tornou-se muito importante para a sociologia do conhecimento porque, entre outras coisas, apareceu exatamente num momento em que a cultura da ciência e das instituições acadêmicas caiu sob novo escrutínio acadêmico e político. Por isso mesmo, torna-se relativamente fácil fazer um uso mais “radical” do seu trabalho – de crítica da ciência ocidental, talvez até no sentido que Foucault e os pós-estruturalistas depois a levam – do que as intenções bem mais modestas do próprio Kuhn exigiriam.

“objetos” da ciência, as “evidências” e como interpretá-las – estão imbricados em processos sociais e históricos complexos, nos quais fatores “políticos”, como os interesses concretos de grupos sociais dominantes (e subalternos) e a política das instituições acadêmicas em si, entram na negociação do conhecimento e dos métodos “legítimos” de se obtê-lo.

Ainda assim, há posições diferentes em relação à história recente do pensamento científico ocidental e suas instituições. As pessoas que argumentam contra noções de pós-modernidade e em prol de uma concepção que privilegia a continuidade entre formas modernas “clássicas” de pensar e os projetos intelectuais “críticos” da atualidade<sup>58</sup>, bem como os intelectuais neoconservadores receosos de qualquer crítica do cânone<sup>59</sup>, teriam uma versão diferente da história sobre a qual quero argumentar aqui: que as relações entre a política do mundo da ciência e a política na sociedade em seu sentido mais amplo, entre história e conhecimento, entre conflitos sociais gerais e aqueles que se dão especificamente em torno da produção de “conhecimento legítimo”, são particularmente significativas nos anos 60, tanto por causa da centralidade das lutas que envolviam diretamente os estudantes e a vida universitária, quanto pela urgência que adquiriu nesses movimentos sociais e culturas a reelaboração das antigas visões que a sociedade ocidental tinha formulado sobre si mesma.

Das críticas profundas da época e das novas condições e conflitos sociais que as sustentavam, vários aspectos fundamentais do modo ocidental moderno de fazer ciência vieram a ser questionados. Destes questionamentos, surgiram novas teorias críticas, como a teoria feminista, a *critical race theory*<sup>60</sup> e a teoria pós-colonial, todas por sua vez relacionadas, de uma forma ou outra, a um novo movimento filosófico e epistemológico associado aos termos do

---

<sup>58</sup> O interessante texto de Jurgen Habermas (1984) é exemplo do argumento sobre a modernidade como um projeto político e intelectual “não acabado”, que é muito crítico em relação à teoria pós-estruturalista; outro pensador contemporâneo que polemiza com o pensamento pós-moderno é o neomarxista Frederic Jameson (1984b).

<sup>59</sup> Exemplos do discurso conservador encontram-se na coletânea organizada por Steven Macedo, *Reassessing the sixties* (1997). A análise que Stuart Hall (2003) faz sobre os defensores do cânone frente ao “multiculturalismo” é também muito interessante.

<sup>60</sup> Aqui faço uma distinção relativa entre *critical race theory* e teoria pós-colonial, embora ambas compartilhem os mesmos interesses teóricos e talvez incluam até muitos dos mesmos autores. É possível que a distinção tenha mais a ver com um objeto de análise que, no primeiro caso, deriva do estudo das relações raciais na sociedade norte-americana (como Henry Louis Gates e várias teóricas feministas negras; cf. entrevista de Adelman e Grossi com Jane Flax, 2002) e, no segundo, sobre o “Império” e suas colônias (cf. Said, 1978).

pós-estruturalismo e pós-modernismo<sup>61</sup>. Como tal tendência envolve uma crítica às grandes “metanarrativas” totalizantes da ciência ocidental moderna, a atitude de colocar-se como modelo alternativo já iria contra seus próprios princípios epistemológicos. Tampouco quero sugerir que essa forma de pensar tenha se tornado “hegemônica”. No entanto, é inegável que se constitui uma forma de pensar que, em vários sentidos que serão examinados, caminha na contramão do paradigma moderno da ciência. Embora não se torne hegemônica, tem uma penetração profunda em todo o campo científico a partir daquele momento, obrigando todos a um *novo diálogo*, ainda que não seja o objetivo desse diálogo que se produza um “vencedor” ou uma “nova síntese”<sup>62</sup>.

Do bojo dos movimentos sociais e culturais dos anos 60, surgem vários elementos que poderiam ser identificados – ou talvez antecipariam de certa forma – uma nova perspectiva sobre o conhecimento. Esta encontra-se no que Stephens (op. cit.) chama de visão “antidisciplinar”, que inspirou os movimentos da década e expressou-se de maneira muito significativa na sua abordagem antidisciplinar da política. Certamente, esse “espírito antidisciplinar” – visto por alguns como “anti-intelectual” ou “anti-racionalista” – forneceu e continua fornecendo novo fôlego para se pensar tanto a realidade social em si quanto a relação da academia com o pensamento social. Entre os estudantes universitários, havia pelo menos uma atitude de impaciência com relação à tendência de se desvincular o estudo acadêmico da dinâmica da vida e da cultura fora das universidades.

---

<sup>61</sup> Isso não equivale a chamar essas teorias críticas de “pós-modernas”. A teoria feminista, por exemplo, tem diversas vertentes que se posicionam diferentemente em relação aos postulados da perspectiva pós-moderna (cf. Benhabib e Cornell, 1987, entre outros); e a relação entre a teoria pós-colonial e a pós-moderna também é objeto de ampla discussão (cf. Quayson, 2000). No mínimo, compartilham com o movimento filosófico pós-moderno a crítica do *sujeito hegemônico e universalizado* (da história e do conhecimento) do pensamento moderno, tendendo a compartilhar ainda a crítica da supervalorização da razão e da “racionalidade científica” (em detrimento de outras formas de experiência e conhecimento) e uma visão pouco problematizada da objetividade científica e da relação entre ciência e poder. Mais problemáticos, no entanto, são os diversos posicionamentos em relação à chamada “*virada cultural*”, que questiona a primazia dada no pensamento moderno àquilo que este constrói como a “materialidade” das relações sociais e econômicas (cf. Barrett, 1999).

<sup>62</sup> A teórica Jane Flax (1991) argumenta que um dos elementos fundamentais do pensamento pós-moderno – que para ela significa um avanço em relação à epistemologia moderna – é permitir que perspectivas diferentes coexistam “em tensão” uma com a outra, sem a necessidade de obrigar a uma “síntese dialética dos contrários” que elimina o que há de mais criativo no pensamento crítico.

Já entre os intelectuais que vieram a representar a contracultura e os novos movimentos sociais da época, houve alguns que passaram a desenvolver uma crítica bastante radical aos preceitos da ciência quanto à “objetividade” e à racionalidade instrumental e burocratizada. Como mostrei no capítulo anterior, os escritores da geração *beat* foram pioneiros na procura de filosofias orientais que eles viam como capazes de propiciar novas formas de unir pensamento e sentimento, corpo e mente. Por outro lado, alguns pensadores muito radicais da época, como Norman Brown e Timothy Leary, entendiam que o uso de drogas poderia alargar o campo do conhecimento, ao recuperar formas de percepção que o racionalismo ocidental apagara.

A noção de oposição entre corpo e mente – ou a associação dos fenômenos corporais e afetivos a um pólo da experiência humana que se opunha ao campo da “razão” e do conhecimento científico – também sofreu um abalo com a revalorização da sexualidade e de seu papel na vida social. Ainda num campo intelectual mais vinculado ao marxismo, Wilhelm Reich, autor muito lido na Europa e nos EUA no pós-guerra, já vinha elaborando uma visão na qual a “repressão sexual” era considerada uma característica básica da sociedade burguesa que, junto com as formas “capitalistas” de controle sobre as pessoas, participava da alienação do ser humano. O grande guru intelectual dos estudantes de Berkeley e de outras universidades norteamericanas e europeias, o alemão Herbert Marcuse, também desenvolvia uma crítica “freudo-marxista” à sociedade no seu livro *Eros e Civilização*, que chegou a inspirar a busca libertária de muitos jovens. O livro – publicado nos EUA em 1955, ou seja, ainda no meio dessa década conhecida pelo forte controle moral que se exercia sobre a vida pessoal e sexual dos “bons cidadãos” – pretendia fazer uma tradução mais sociológica das idéias expostas por Freud no seu livro *Mal-estar na civilização*.

Marcuse tentava combinar noções marxistas de alienação do homem (*sic*) e, principalmente, do trabalhador sob o capitalismo com a noção de Freud de que o “homem civilizado” paga o preço pelo progresso no controle sobre a natureza e sobre seus próprios instintos – *o custo da cultura* – com as neuroses e a infelicidade causadas pela renúncia ao “princípio de prazer” imposta pela civilização. Porém, diferente de Freud (e procurando aqui “casar” uma teoria da repressão sexual com a teoria marxista da opressão ou exploração social, numa possível passagem de um “reino da necessidade” para um “reino da liberdade”), Marcuse insistia na idéia de que, somente noutro momento da história, o avanço da civilização exigiria o sacrifício da *libido*. Nas sociedades do capitalismo avançado, a repressão sexual se



mantinha porque fazia parte de um complexo de poder e repressão utilizado pela classe dominante. Era, pois, uma *mais-repressão* que permitia a dominação, de forma análoga à manutenção capitalista de um sistema de produção de mais-valia num mundo onde as condições *materiais* para sair do reino da escassez já estavam dadas. A Revolução, portanto, seria tanto uma revolução da razão quanto de Eros, do retorno à sensualidade.

Theodore Roszak (1970), na época um jovem historiador – ele tinha se doutorado em 1958 – e autor de *The making of a counter culture*, um dos livros sobre a contracultura mais lidos pelos seus jovens adeptos – já avançava nessa obra uma caracterização teórica da sociedade tecnocrática que eles rejeitavam: ela é vista como uma sociedade que conseguiu convencer seus cidadãos de que todas as necessidades humanas são de natureza técnica; que a sociedade moderna possui a quase totalidade do conhecimento e meios necessários para obter a felicidade; e que são os *experts* que se encontram à frente do Estado e das corporações que têm realmente compreendido tais necessidades e, portanto, sabem como nos conduzir até sua realização (pp. 24-25<sup>63</sup>). Segundo Roszak, esta nova situação e a revolta que ela gera invalida toda a análise do marxismo clássico sobre classe e revolução, pois “uma análise marxista clássica nunca teria previsto que a América tecnocrática fosse capaz de produzir um elemento revolucionário dentro da sua própria juventude”<sup>64</sup>.

Noutro capítulo do mesmo livro, intitulado “A dialética da libertação”, ele faz uma longa discussão sobre dois pensadores que, segundo ele, seriam os principais teóricos sociais dos jovens inconformados: Norman Brown e Herbert Marcuse. De maneira diferente, Roszak argumenta, os dois colocam em confronto as idéias de Marx e Freud sobre “realidade psíquica” e “realidade social”. O primeiro rejeitava o pensamento marxista, que reproduziria todos os fetiches sobre progresso, razão e o “desenvolvimento das

---

<sup>63</sup> (Número de página correspondentes à versão em língua castelhana citada na bibliografia.) O trabalho de dois sociólogos muito influentes nos anos 50, Seymour Lipset e Daniel Bell, representava perfeitamente esta visão tecnocrática. Como o sociólogo e ex-militante estudantil dos anos 60, Todd Gitlin, escreve: “Daniel Bell e Seymour Lipset, socialistas que viraram sociólogos, escreviam que tínhamos alcançado uma bendita condição na qual a ideologia havia morto, estava exaurida; os problemas sociais tornaram-se discretos, isolados, susceptíveis a serem administrados por profissionais de cabeça lúcidas” (1987, p. 18; tradução minha).

<sup>64</sup> Tradução livre do espanhol (Roszak, op. cit., p. 49).

forças produtivas” da ideologia iluminista e burguesa – opinião que Roszak compartilha com Brown. Este assumia a tese freudiana do caráter repressivo da civilização, mas sonhava com uma sociedade não repressiva, que liberasse as pessoas em corpo e espírito, de modo a conseguir o que Freud não considerava possível: a integração dos instintos de vida e morte<sup>65</sup>.

Por sua vez, Marcuse – ainda interessado na transformação do pensamento de Marx via Freud – novamente tentou conseguir isso noutro livro posterior a *Eros e civilização*, *O homem unidimensional* (1964), enfocando mais especificamente a realidade da sociedade industrial moderna<sup>66</sup>. A avaliação de uma sociedade que, segundo Marcuse, teria se tornado tão potente nas suas formas de manipular a subjetividade, as necessidades e o desejo das pessoas que se mostra quase “sem oposição”, valeu-se de uma nova tradução marcusiana de Freud: o conceito da “desublimação repressiva”.

De fato, os grupos dominantes não precisavam mais recorrer a formas abertas de repressão e coerção pois, através do alto nível de consumo e conforto que as sociedades ocidentais do pós-guerra forneciam até para suas massas trabalhadoras, conseguiam convencê-los de que não é mais necessário nenhum tipo de busca de elementos que transcendessem sua realidade cotidiana, onde *se tinha tudo*<sup>67</sup>. Segundo sua tese (que na mesma época não deixava de gerar polêmica, chocando especialmente as correntes marxistas que se mantinham mais fortes fora dos EUA), não se devia esperar desses sujeitos conformistas e acomodados nenhum impulso revolucionário ou contestatório. No entanto, os novos portadores do descontentamento, da rebelião e da crítica já tinham nascido dentre aquelas pessoas

---

<sup>65</sup> Segundo Roszak, Brown – que acreditava na consciência da inevitabilidade da morte” como fonte da repressão e dominação sociais – junta ao pensamento freudiano o espírito dos “videntes dionisíacos como Blake, Nietzsche, Jacob Boehme e São João do Apocalipse” (p. 128, versão castelhana). Professor de filosofia, Brown escreveu dois livros que tiveram influência sobre a juventude da época: *Life against death: The psychoanalytic meaning of History* (1959) e *Love's body* (1966). Cf. Roszak, *idem*.

<sup>66</sup> O subtítulo do livro, *Studies in the ideology of advanced industrial society*, expressa um dos argumentos fundamentais de Marcuse: o fato de os países do bloco soviético terem aderido a um modelo repressivo e opressivo de sociedade bastante parecido ao modelo do capitalismo ocidental.

<sup>67</sup> Esse “ter tudo” significava a impossibilidade da população de imaginar qualquer coisa para além da sua própria realidade: a *aniquilação* não apenas dos elementos vinculados à razão crítica iluminista, com sua capacidade de pensar através da *negação*, mas também – e talvez ainda mais importante pois dizia respeito à vida das massas – dos *desejos* que, na teoria freudiana, colocava o indivíduo em conflito com os códigos e instituições sociais.

mais excluídas dos benefícios da *welfare/warfare society*: as mulheres, o *lumpenproletariado*, as minorias raciais e étnicas.

Os tempos propiciavam uma reformulação simultânea do pensamento nas diversas áreas das ciências humanas. Alguns autores e debates surgiram como “transdisciplinares”, ou seja, com uma influência ampla que atravessava as fronteiras disciplinares; outros, como vozes mais restritas aos contextos das suas disciplinas. A sociologia dificilmente poderia se manter às margens dessas transformações pois, apesar de sua fama de conservadora (desde o auge da teoria de Parsons e Merton, a sociologia norte-americana já era conhecida como uma disciplina academicista e conservadora), não deixava de atrair jovens críticos e radicais que tinham um profundo interesse no seu objeto: as relações sociais das sociedades modernas. Assim, muitos estudantes procuravam nessa disciplina um espaço para refletir criticamente sobre o que estavam vivendo. De fato, Fraser (op. cit.) assinala que muitos dos jovens que se encontravam à frente das lutas estudantis nos EUA e na Europa eram estudantes de sociologia. Contudo, nos momentos turbulentos que viviam, rapidamente ficavam desapontados com as possibilidades que o discurso institucionalizado lhes oferecia.

Nos EUA, o que havia de mais interessante na sociologia “nativa” vinha da tradição da Escola de Chicago, o interacionismo simbólico e a etnometodologia. Sem grandes preocupações com as “grandes teorias”, os sociólogos associados a essa tradição (desde G. H. Mead até Herbert Blumer e Erving Goffmann) desenvolveram uma metodologia para o estudo da interação social e cotidiana que deu como frutos excelentes trabalhos etnográficos, especialmente sobre a interação de diversos grupos sociais e étnicos no contexto da moderna vida urbana. Segundo o escritor e sociólogo norte-americano Richard Sennett (2003), que nos anos 60 começou sua carreira como estudante em Harvard e depois atuou como pesquisador da vida urbana em Boston e Chicago, a sociologia etnográfica recebeu um novo impulso no clima daquela década. Em termos mais práticos, a intenção particular de revalorizar o subjetivo que vinha da contracultura influenciou alguns sociólogos vinculados a essa tradição<sup>68</sup> – por definição, estudiosos muito atentos às questões da normatividade social – que abraçaram a oportunidade de tomar uma postura mais aberta e menos hierárquica em relação aos seus próprios estudantes e, também, refletir mais sobre como a pessoa que praticava a pesquisa sociológica era envolvida e transformada pelo processo (*idem*, pp. 38-39).

---

<sup>68</sup> Sennett cita o caso concreto do seu professor, David Reisman, autor de um livro famoso sobre a sociedade norte-americana do pós-guerra, *The lonely crowd*, publicado em 1950.

Sociólogos como Howard Becker<sup>69</sup> conseguiam unir o antigo espírito da sociologia da Escola de Chicago aos “novos tempos”: colocava seu método e “imaginação” sociológicos a serviço de muitos estudantes cujos interesses na interação social tinham sido estimulados pela crítica contracultural à normatividade social. Também para aqueles que ansiavam por uma sociologia crítica com uma visão mais “macro”, o marxismo – que tinha tido pouca entrada nos programas e cursos da sociologia – ganhou novo espaço. A teoria marxista exercia poder de atração sobre alguns estudantes, particularmente os que participavam mais ativamente do movimento estudantil (cf. Gitlin, 1987)<sup>70</sup>. Passada a época macartista, havia uma maior facilidade para o ingresso das abordagens marxistas dentro do elenco dos autores estudados.

Na Europa, onde a influência do pensamento marxista tinha permanecido forte no pós-guerra, também se começava a pensar e teorizar de forma diferente, procurando se distanciar de quaisquer tendências associadas ao dogmatismo intelectual estalinista. Uma nova geração de estudantes – influenciados por Gramsci e pela Escola de Frankfurt – passava a dar mais importância à cultura e à subjetividade, abrindo-se para perspectivas inclusive psicanalíticas que priorizavam o “sujeito” ou ator, nas suas dimensões coletivas e *individuais*. Por exemplo, no círculo de estudos dos jovens da SDS alemã<sup>71</sup>, a preocupação com o desenvolvimento de uma linha teórica – no caso, uma teoria do desenvolvimento capitalista baseada num marxismo reconstruído – partia de Adorno, Horkheimer e Marcuse, assim como da fusão que estes pensadores

---

<sup>69</sup> A influência de Becker – sociólogo nascido em Chicago que passou a maior parte da sua vida acadêmica ensinando sociologia na Northwestern University, nas vizinhanças dessa cidade – é mencionada por várias das colaboradoras da coletânea *Feminist Sociology: Life histories of a movement* (Laslett e Thorne, 1997) como profundamente decisiva na sua paixão pela sociologia. Elas também se referem a ele como uma pessoa que defendeu e desenvolveu os métodos qualitativos numa época em que a hegemonia de uma sociologia empiricista e quantitativa era esmagadora (cf. particularmente Fenstermaker, 1997). Seu livro mais conhecido foi *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, publicado em 1963.

<sup>70</sup> O livro de Todd Gitlin – professor de sociologia e jornalismo na Columbia University, em Nova Iorque, que nos anos 60 chegou a ser presidente nacional da maior organização da nova esquerda estudantil norte-americana, *Students for a Democratic Society* – fornece um relato interessante sobre a evolução de um contingente radical desse movimento e seus interesses por doutrinas e teorias particulares.

<sup>71</sup> *Sozialistische Deutsche Studentbund* foi, até 1961, a divisão estudantil do Partido Social Democrático Alemão. Naquele ano, a SDS foi expulsa do PSD alemão por manter uma linha marxista ortodoxa que o partido tinha abandonado para facilitar alianças com a democracia cristã (cf. Fraser, op. cit. pp. 58-59).

faziam entre Marx e Freud, para elaborar as conexões entre a exploração econômica capitalista e a gênese das estruturas psíquicas que permitia a produção de cidadãos conformados e conformistas. Segundo Fraser, “Nestes círculos do grupo SDS, conceitos como alienação, repressão, exploração, libertação eram tão prontamente compreendidos nos seus aspectos psico-sociais e culturais quanto no domínio político-econômico no qual os partidos comunistas geralmente os circumscreviam” (op. cit., p. 59; tradução minha).

Mesmo as preocupações mais convencionais do marxismo, como as discussões sobre o mundo do trabalho, produziram seus iconoclastas. Um exemplo é André Gorz, cuja visão sobre as mudanças no mundo do trabalho, a vida cotidiana e as novas técnicas de controle da classe dominante (que não deixa de lembrar um pouco as idéias de Marcuse) é apresentada numa série de livros e artigos, entre os quais se encontra um com o provocativo título *Adeus ao proletariado: Um ensaio sobre o socialismo pós-industrial*<sup>72</sup>. Desde os anos 60, Gorz e seus colegas previam a redundância da classe operária tradicional: o capitalismo, na sua nova fase, dependeria muito mais de uma camada de trabalhadores altamente qualificados em termos técnicos e científicos.

Nesse sentido, suas idéias têm algo em comum com os trabalhos dos anos 60 dos sociólogos Daniel Bell e Alain Touraine, os quais também nessa época falavam sobre uma nova era, a da “sociedade pós-industrial”, que ao precisar menos de um operariado clássico e mais de novos grupos de trabalhadores qualificados, colocaria uma nova ênfase no conhecimento e geraria novas formas de estratificação social e poder, baseadas mais no controle da informação e da tecnologia do que nos instrumentos de produção no sentido clássico. No entanto, de forma parecida com algumas idéias desenvolvidas por Marcuse e com um impulso utópico que os distinguiu de pensadores marxistas mais pessimistas, uma nova classe de “não trabalhadores” seria finalmente capaz de romper com a lógica produtivista que tinha mantido até a classe operária presa. Desse modo, a sociedade alcançaria uma fase na qual as relações de trabalho poderiam se subordinar à realização pessoal, criatividade e prazer.

---

<sup>72</sup> Esse livro, publicado na França em 1980, argumenta que o proletariado industrial não é mais o grupo de onde pode vir o impulso fundamental para a transformação socialista. Na época de sua publicação, já existia uma ampla literatura sobre as relações sociais na “sociedade pós-industrial” que defendia o mesmo argumento, ainda inovador na década de 60.

Na Itália, ocorreu algo interessante: a luta concentrou-se não numa mudança na disciplina, mas na possibilidade de *se formar em sociologia*. O Instituto de Ciências Sociais em Trento, única instituição italiana na qual a sociologia era ofertada, não fornecia título na área. No início de 1966, os estudantes ocuparam o Instituto durante dezoito dias, obtendo assim a oportunidade de se graduarem sociólogos. Uma estudante disse: “Acreditávamos que a sociologia nos ajudaria a fundar uma crítica da sociedade, da família, dos valores, da organização e do conteúdo da educação. Era fundamental para nós poder criticar a sociedade, estabelecer uma sociedade crítica. Daí veio a ideia da universidade crítica, do estudo crítico”. E continuou, demonstrando a preocupação que era comum a estudantes universitários em muitos contextos nacionais diferentes, no sentido de adequar os programas de estudos às novas inquietações: “Desta maneira, em todos os cursos, se colocava a demanda da relevância social, e que nos dessem maior variedade de informações, desde um espectro mais amplo de pontos de vista. Os livros didáticos eram tradicionais, locais e estreitos demais.” (*apud* Fraser, pp. 139-140; tradução minha).

Judith Stacey, socióloga e feminista norte-americana, identifica a universidade na qual fez sua pós-graduação no começo dos anos 70 como um dos lugares onde a forma de pensar e ensinar a sociologia tinha passado por profundas modificações, em parte como produto das mudanças da época:

Profundamente afetados pela pedagogia radical e as ideias de auto-atualização dos movimentos políticos e contraculturais dos anos 60, os professores da universidade de Brandeis tinham abolido o currículo [fixo] ou conjunto de requisitos para obter-se o título. Ainda mais inusitada para um departamento de sociologia norte-americano foi sua atitude hostil em relação ao positivismo. Em Brandeis, a sociologia interpretativa e a teoria privilegiavam-se, e o corpo teórico privilegiado para meu coorte de veteranos da Nova Esquerda foi o marxismo e suas elaborações conforme a Escola de Frankfurt. [*apud* Laslett Thorne, 1997, p.129, tradução minha]

Stacey explica também que foi sobre essa base que ela e suas colegas – mulheres que se tornaram pioneiras de uma nova perspectiva – iniciaram a busca por um pensamento que pudesse ir além do marxismo, a fim de permitir um enfoque mais adequado para o estudo das relações sociais e históricas entre mulheres e homens<sup>73</sup> (idem).

<sup>73</sup> Como muitas outras pioneiras dessa geração, Stacey identifica a importância que o pensamento marxista teve inicialmente para o pensamento feminista: “Minhas colegas-irmãs da pós-graduação e eu rapidamente nos identificamos como feministas socialistas e nos submergimos no emergente ‘discurso’ marxista-feminista, sendo este um termo que ainda não conhecíamos”. (idem).

Ao mesmo tempo que começava dentro da sociologia – e em todas as outras áreas das ciências sociais e humanas – a tentativa de definir como uma temática central a questão da subordinação social e histórica das mulheres ou o que Rubin (1975) chamaria num texto pioneiro de *sistema de sexo/gênero*, surgia na sociologia acadêmica uma nova geração de sociólogos. E entre seus mais importantes representantes estavam o francês Alain Touraine e o britânico Anthony Giddens (cuja obra, em toda sua evolução ao longo das últimas décadas, será discutida mais profundamente num próximo capítulo), que renovaram o debate sobre conflito social e começaram a problematizar a noção do ator ou “sujeito”<sup>74</sup>. Por um lado, buscavam uma nova compreensão para um velho problema da sociologia – a relação entre “estruturas” e “atores”; por outro, abriam uma nova discussão sobre o *tipo* de ator que povoa a “sociedade pós-industrial” – novos grupos, novas relações de poder que constroem um cenário de interação e conflitos sociais no qual a antiga dicotomia marxista entre burguesia e proletariado revela-se, no mínimo, muito simplista.

O pós-estruturalismo, que despontava em vários campos das ciências humanas, já assinalava a ascensão de perspectivas que privilegiam a linguagem e a cultura sobre as tendências positivistas e também para além da visão estruturalista do marxismo, ainda preocupado com determinações mais “objetivas” advindas do campo das relações econômicas de produção. Os autores pós-estruturalistas importantes que viriam a ter uma influência sobre a sociologia – principalmente Michel Foucault – ainda no final dos anos 60 e muito mais na década de 70 estavam apenas começando a publicar e a atrair um público cuja busca partiria de algumas das propostas mais radicais da contracultura e sua crítica ao modo de viver e pensar da cultura ocidental.

Ainda faltava unir esse impulso às novas indagações sobre sociedade, cultura, saber e poder que, na época, apenas começavam a ser articuladas. Essa tendência, que ganharia adeptos entre estudantes e intelectuais insatisfeitos com aspectos da vida acadêmica como a rígida disciplinarização das ciências humanas ou o predomínio de influências positivistas na sociologia, inicia-se com discussões nas áreas da filosofia, da lingüística, da semiótica, da crítica

---

<sup>74</sup> Um outro participante das discussões – que, num primeiro momento, se centram no problema de *como caracterizar* as sociedades desenvolvidas do pós-guerra – era o sociólogo Ralf Dahrendorf, que publica em 1959 o livro *Class and class conflict in industrial society*, no qual sustenta a tese da “institucionalização do conflito de classe” nas sociedades avançadas. Uma síntese interessante do debate que se dava em torno dessa tese pode ser encontrada num livro paradidático escrito por Anthony Giddens, *Sociology: A brief but critical introduction* (1982).

literária e da psicanálise. Nesta última, a reinterpretação lacaniana de Freud se revelaria fundamental. A sociologia dos anos 70, com sua forte herança positivista e sua preocupação com a “materialidade” das relações socioeconômicas, demoraria ainda mais uma década para se abrir para a reflexão a partir do diálogo com o pensamento “pós-moderno”<sup>75</sup>. Contudo, naquele momento, as novas discussões que giravam em torno da questão da sociedade “pós-industrial” e suas “novas classes” e “novos atores” sociais reabririam questões como a relação entre “estrutura” e “agência” e entre conhecimento e poder, mas de formas que, pouco mais à frente, viriam ao encontro das preocupações colocadas pelo pós-modernismo e pela noção de “pós-modernidade”<sup>76</sup>.

Tanto a emergência da perspectiva pós-estruturalista quanto a teorização sociológica sobre uma nova fase da modernidade – a “sociedade pós-industrial” – ocorreram paralelamente à revisão do pensamento social ocidental iniciada pelo pensamento feminista (as relações entre as três serão abordadas no próximo capítulo). Porém, o que cabe enfatizar desde já é o desafio radical que a teorização feminista representa para a academia e como tal desafio traslada para o campo intelectual o que o movimento feminista representou para os movimentos sociais: um novo momento, com algumas premissas que o caracterizaram como uma ruptura radical com toda a cultura herdada, de *dominação masculina* e invisibilização das diversas contribuições das mulheres à história,

---

<sup>75</sup> Certamente, tal resistência e a virada em si continuam abertas à discussão. Embora eu trate a segunda como um fenômeno que *abriu* o campo de visão da sociologia e outras ciências sociais para novas preocupações sem significar a negação da “materialidade” ou a riqueza das dimensões associadas com a “economia política”, a “virada para a cultura” não é um fenômeno salutar para muitos pensadores. Já me referi à posição do crítico marxista Frederic Jameson (op. cit.), para quem ela representa uma recusa da história e um novo idealismo característicos do capitalismo tardio (com sua obsessão pela imagem e pela superficialidade). Ela teria, para ele, um vínculo com os mesmos fenômenos históricos que produziram os “novos movimentos sociais”: (o engodo da) pós-modernidade.

<sup>76</sup> A respeito das noções de pós-modernismo e pós-modernidade e de seu emprego pela sociologia, Michèle Barrett afirma: “Em termos de estratégias estéticas e formas culturais, o pós-modernismo se refere a um interesse na superfície em lugar da profundidade, ao pastiche e à paródia, à referência ao passado e à auto-referência, e foca sua atenção na pluralidade de estilos. Em termos de filosofia, o pós-modernismo envolve uma rejeição dos grandes projetos do iluminismo racionalista, incluindo sistemas de pensamento tanto marxistas quanto liberais. Em termos da análise sociológica, a pós-modernidade é um fenômeno de capitalismo pós-industrial, criticamente determinado pela revolução microeletrônica e a globalização dos sistemas de comunicação e informação. Mas pelo fato da sociologia dever muito ao racionalismo, os sociólogos precisam escolher entre uma sociologia da pós-modernidade e uma sociologia pós-moderna.” (1999, p. 23; tradução minha).



à cultura e à vida política e social. As estudantes e professoras que tinham um vínculo com o movimento social e o trouxeram para dentro da academia iniciaram um novo movimento intelectual, que chegaria a ter um impacto enorme sobre todas as disciplinas das ciências sociais e humanas.

Sheila Rowbotham, historiadora feminista da geração de 68, traça o caminho do surgimento da nova perspectiva da história das mulheres, na sua relação com outras novas tendências da época. A Inglaterra, sede de uma história social marxista muito complexa e rica, foi talvez um lugar privilegiado para a emergência de novas preocupações e de visões diferentes sobre o que deve ser considerado central na dinâmica da história (de forma parecida com o que vinha acontecendo na sociologia): a importância da vida cotidiana e das questões culturais e subjetivas na vida social.

Para os novos historiadores, isso implicou também no desenvolvimento de novos métodos, que permitiriam levar essas questões mais “a sério”; se as dimensões da subjetividade e da cultura adquiriam uma nova centralidade, não sendo mais consideradas como mero fenômeno derivado de estruturas da produção econômica, era necessário se pensar em novas formas de investigá-las. Rowbotham assinala a novidade dessas abordagens e a criatividade que exigiam, quando diz:

Ninguém ensinava à minha geração de jovens historiadores radicais uma “metodologia” mas mesmo assim, iam catando abordagens inovadoras. Novas formas de entender as relações sociais e os movimentos nos demonstravam que a forma em que você examinava o passado sempre continha suposições teóricas. Esta história social auto-consciente fez possível desafiar não somente as omissões da história política ortodoxa mas também as ausências dentro do campo relativamente novo da história do trabalho (1999, p. 2; tradução minha).

Nesse contexto, ela menciona a importância do livro de E. P. Thompson, seu mentor, *The making of the English working class*. Por meio deste livro, inaugurava-se uma nova perspectiva, que procurava entender a classe trabalhadora não só a partir de instituições políticas e econômicas, mas também – tanto em suas comunidades quanto no local de trabalho, tanto na cultura quanto na política – os elementos que conduzem à construção da sua identidade coletiva.

Rowbotham menciona ainda outra corrente da época, chamada “*history from below*”, cuja visão da rebelião já se ampliava muito em relação à história convencional da classe trabalhadora. Ela relata que, em 1967, esse novo grupo

começou a inovar: reunia jovens universitários de origem proletária para falar sobre suas experiências *subjetivas* como membros das classes subalternas, fazendo importantes conexões entre o *self* e a cultura a partir de suas próprias vivências das relações de classe.

A incitação a pensar sobre questões de subjetividade e “colonização cultural” estava dada em inúmeras obras e autores que surgiam ou voltavam a circular na época, embora a voz feminina estivesse ainda, em grande parte, ausente. Nas palavras de Rowbotham,

Durante os anos 1960 a política radical fervia com ideias sobre experiência subjetiva e colonização cultura. Era verdade que, com a notável exceção da Simone de Beauvoir, esta ‘nova política’ tratava invariavelmente de homens – do Che até o poder negro. Mas as ideias podiam transmutar-se. Eu lembro que devorava qualquer coisa que ressoava, de Laing a Sartre, de Fanon a Gramsci, de Aimé Cesaire a Genet. A ênfase no pessoal, na agência humana e na hegemonia cultural estava todo ali, mesmo em contextos distantes da minha própria vida. Usava minha imaginação e procurava qualquer coisa que desse liga. (*idem*, p. 3; tradução minha).

A *imaginação feminista* de Rowbotham e outras mulheres de sua geração nos EUA, na Inglaterra, na França, na Itália e em outros países, com a qual faziam essas “novas conexões”, exigia a ousadia de ir além do pensamento de seus companheiros, colegas e mestres – e nem sempre serem bem recebidas por eles. As experiências foram várias: Thorne (1997) achou no meio intelectual da universidade norte-americana de Brandeis do início dos anos 70 um clima fértil para ideias feministas; Evelyn Nakano Glenn (1997) fala do árduo trabalho de expandir campos de discussão onde ainda prevalecia o imperativo da “se manter fiel às categorias marxistas” (p. 81). No seu relato, “*My life as a feminist sociologist*”, Joan Acker (1997) fala também de tempos de grande desafio, do entusiasmo das pioneiras<sup>77</sup> e dos embates com os teóricos marxistas mais ortodoxos, que se contrapunham aos esforços do “feminismo socialista” de unir a perspectiva feminista à crítica do capitalismo e mantinham a prioridade ontológica, epistemológica e política da análise marxista clássica da sociedade capitalista. Embora difiram um pouco no tom, os

<sup>77</sup> Acker comenta que o melhor curso que ela deu em toda sua carreira foi uma disciplina sobre a “sociologia da mulher” que ministrou num programa de pós-graduação em 1969, apesar da quase inexistência de literatura – e, muito menos, literatura feminista crítica – sobre o tema e do fato que tinha que se valer de uma boa dose de improvisação durante o processo (op. cit., p. 34).

depoimentos destas sociólogas feministas pioneiras da área nos EUA servem para confirmar o que Rowbotham, fazendo um certo balanço retrospectivo do trabalho das historiadoras e teóricas feministas que construíram um novo campo de estudos na história afirma: o sucesso do investimento na construção de novos espaços e perspectivas contrastava com a persistente dificuldade de modificar “o existente”.<sup>78</sup> Ou seja, paralelamente às mudanças, continuava havendo – assim como também acontece hoje – um *mainstream* que resistia a elas.

Para concluir este capítulo, gostaria de voltar a dois pontos iniciais: a afirmação de um “novo” na década de 60, em termos de sujeitos e relações sociais que conquistaram um espaço para falar, agir e serem ouvidos e percebidos; e a quebra de fronteiras, de costumes e de hierarquias *culturais e sociais* rígidos que antes impediam o acesso desses grupos ao palco social. Haveria o suficiente nesse impulso para demandar ou conduzir à construção de um “novo paradigma” teórico para as ciências sociais?

Ao considerar essa questão, a socióloga inglesa Michèle Barrett (1999) nos lembra do argumento do chileno Ernesto Laclau, para quem *novas questões* não têm nunca como serem resolvidas dentro de um paradigma antigo: se forem realmente *novas*, no sentido de não pertencer ao vocabulário ou elenco de preocupações de uma antiga teoria, só poderão ser respondidas por uma *teoria nova* (p. 22). No nosso caso, a presença de “novos sujeitos”, os novos conceitos que traziam e o fato de os novos conflitos sociais por eles representados terem se dado fora do campo tradicional do econômico e político parecem fatores suficientemente fortes para se pensar em novas configurações do pensamento<sup>79</sup>.

A mesma autora identifica três significados diferentes que são evocados quando se fala nas recentes mudanças – ou “virada culturalista” – nas ciências sociais: 1) a virada, que já mencionei, em disciplinas como a sociologia, de explicações socioeconômicas ou “estruturais” para explicações que dão maior importância à cultura (o que implica também no declínio relativo do conceito

---

<sup>78</sup> Rowbotham conclui a introdução ao seu livro de ensaios selecionados (1999) com a seguinte reflexão: “A lição era que é mais fácil criar alternativas do que mudar aquilo que já existe, o processo de mudar a cultura dominante sendo bem mais devagar, mais difícil de controlar e mais complexo do que poderíamos ter imaginado nos primeiros dias da libertação feminina” (p. 11; tradução minha).

<sup>79</sup> Isso nos relembra do debate dos anos 70 sobre marxismo e feminismo e se era possível, como alguma vez pensou Eisenstein (1979), formular “perguntas feministas” para serem respondidas a partir do *método* marxista – sugestão logo rejeitada por uma série de teóricas feministas, as quais tinham corretamente percebido que as “perguntas feministas” transbordavam das rígidas fronteiras do materialismo histórico.

de classe e seu *status* anteriormente privilegiado como fator explicativo da realidade, ao mesmo tempo que aponta para o crescente interesse por questões de subjetividade e identidade, assim como a importância dada a gênero, sexualidade, raça, etnicidade e produção de significados como processos sociais fundamentais); 2) o questionamento da “epistemologia do realismo”, com o papel dado à linguagem e à escrita; e, vinculada a ele, a noção de que a teoria social não tem mais um *status* confortável e privilegiado de produtora de verdades objetivas frente a outras formas de “produção discursiva”; 3) a importância do prazer e da imaginação na comunicação, a estetização do político e da política, a adoção pelo protesto político de formas de expressão culturais (p. 14).

Também salta à vista como cada um destes usos remete mais ou menos diretamente à herança dos movimentos dos anos 60 e dos “novos sujeitos” – novos, claro está, no sentido de voz, de articulação, de conquista da legitimidade no uso da palavra e do ato. Assim, o aparecimento desses novos sujeitos, a forma com que sua presença – como objetos e sujeitos da teoria social – exige sua complexificação e a de muitos de seus conceitos (por exemplo, o ator social que não é mais exclusiva ou principalmente o “homem racional” mobilizado por interesses “econômicos”) e preceitos metodológicos básicos (por exemplo, a separação nítida e clara entre sujeito e objeto do conhecimento), talvez mereçam ser pensadas em termos do surgimento de um novo modelo. O grau de aceitação ou sua “conquista de hegemonia” dentro da vida acadêmica é, contudo, uma outra questão.

## 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)<sup>80</sup>.

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

---

<sup>80</sup> 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 mulheres<sup>81</sup>. 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 liberdade<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> 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).

<sup>82</sup> 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 nova<sup>83</sup>. 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

---

<sup>83</sup> 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”<sup>84</sup>. 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).

---

<sup>84</sup> 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 – excluam 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 psicosssexual 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 psicanalíticas<sup>85</sup>.

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-las<sup>86</sup>.

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

---

<sup>85</sup> 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.

<sup>86</sup> 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 Fanon<sup>87</sup> (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),

---

<sup>87</sup> 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 Beauvoir<sup>88</sup>, 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

---

<sup>88</sup> 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 sociais<sup>89</sup>, 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 disciplinares<sup>90</sup>.

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

---

<sup>89</sup> 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.

<sup>90</sup> 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 atuais<sup>91</sup>. 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.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> 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).

<sup>92</sup> 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 perspectivas<sup>93</sup>.

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-

---

<sup>93</sup> 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 mencionado<sup>94</sup>: 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-

---

<sup>94</sup> 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.<sup>95</sup>

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*.

---

<sup>95</sup> 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 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 sociais<sup>96</sup>, 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

---

<sup>96</sup> 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”<sup>97</sup> – 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.

---

<sup>97</sup> 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 Esquerda<sup>98</sup>. 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 sociais<sup>99</sup>. 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

---

<sup>98</sup> 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.

<sup>99</sup> Ver Evans; e também Willis (1984).

burguesa<sup>100</sup>, 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 reproduz<sup>101</sup>.

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

---

<sup>100</sup> 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.

<sup>101</sup> 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 conceitos<sup>102</sup>.

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).

---

<sup>102</sup> 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”<sup>103</sup>.

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

---

<sup>103</sup> 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 funcionalistas<sup>104</sup> 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,

---

<sup>104</sup> 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 rotineiras<sup>105</sup>.

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 sociabilidade<sup>106</sup>. 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

---

<sup>105</sup> 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).

<sup>106</sup> 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 clássica<sup>107</sup>.

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”<sup>108</sup> 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”<sup>109</sup>, Hartmann convocaria suas colegas

<sup>107</sup> Cf. Barrett (1999) para discussões interessantes nesse sentido.

<sup>108</sup> 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.

<sup>109</sup> 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 capital<sup>110</sup>.

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 proletarianização” con-

---

<sup>110</sup> 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.<sup>111</sup> 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”<sup>112</sup>. 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”<sup>113</sup>).

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

---

<sup>111</sup> 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.

<sup>112</sup> 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.

<sup>113</sup> 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 destinos<sup>114</sup>.

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*).

---

<sup>114</sup> 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 identificado<sup>115</sup>, mesmo na sociedade em que esse modelo de

---

<sup>115</sup> 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)<sup>116</sup>, 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 material<sup>117</sup>.

---

<sup>116</sup> 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.

<sup>117</sup> 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 feminista<sup>118</sup>. 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

---

<sup>118</sup> 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)<sup>119</sup>. 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 gênero<sup>120</sup>. 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-

---

<sup>119</sup> 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.

<sup>120</sup> 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 contemporâneas<sup>121</sup>.

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 Rich<sup>122</sup>, no qual a autora criticava uma parte da literatura feminista que, mesmo pre-

<sup>121</sup> 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).

<sup>122</sup> 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 social<sup>123</sup>. 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).

---

<sup>123</sup> 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)<sup>124</sup>; 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

---

<sup>124</sup> 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 colocados<sup>125</sup>, 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 sexualidade<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> 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.

<sup>126</sup> 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”<sup>127</sup>.

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).

<sup>127</sup> 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)<sup>128</sup>, 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.

---

<sup>128</sup> Cf. Bordo (1990) e Butler (1993).



## Teoria social e discursos sociológicos do “pós-68”

Num texto de 1992, publicado no Brasil sob o título *A identidade cultural na pós-modernidade*, o jamaicano Stuart Hall – eminente representante dos *estudos culturais* – fala sobre três concepções de identidade ou de “sujeito” na teoria social ocidental. Cada uma delas, de fato, corresponde a um momento particular da história do pensamento da sociedade moderna e indica certas tendências no desenvolvimento desse pensamento. A primeira, o “sujeito do iluminismo”, seria aquele construído a partir da representação do novo “indivíduo burguês”, que tanto entusiasmou aos filósofos desde Descartes e aos teóricos do contrato social. Caracteriza-se pela forma que identifica “o homem” com a racionalidade, a livre vontade, a consciência de interesses próprios e a capacidade de agir “livremente” com base nesses mesmos interesses. Traduz-se também na construção de um novo ideal de pensamento científico, de busca de verdades objetivas e universais que devem permitir novos níveis de controle sobre a natureza e a vida social.<sup>129</sup>

Já a segunda concepção se afasta da noção abstrata do “homem universal” para a construção de uma visão mais *histórica* do ser humano: com Marx, o “homem” se torna o produto de relações históricas e sociais concretas, sendo que, para ele, a mesma noção de indivíduo é o “reflexo” ideológico destas relações na sua configuração especificamente burguesa. A terceira concepção, por sua vez, incorpora outros elementos que complexificam a noção da pessoa ou “sujeito”, numa mudança que desde Freud rompe com a concepção

<sup>129</sup> Cf. a respeito o excelente livro de Susan Bordo (1987), no qual ela estuda a construção da nova visão cartesiana do mundo – ou *flight to objectivity* – que para ela representa, entre outras coisas, uma rejeição dos elementos de existência que vinham sendo identificados com o feminino: o corpo, a emoção, a percepção sensorial etc.

da “essência racional” do ser humano moderno (para Freud, sempre fomos e continuamos a ser principalmente seres do *desejo*).<sup>130</sup> Pertence a essa terceira concepção a crítica feminista da parcialidade da visão masculinista que exila as características e experiências associadas com o feminino do seu conceito de “homem” (sua falsa universalização) e a reconstrução, desde Beauvoir, da categoria de sujeito a partir das relações de gênero. Como Hall assinala, essa concepção incorpora hoje um profundo reconhecimento das diversas situações culturais, sociais e históricas – também entendidas como relações de poder – que constroem as “alteridades” e as diversas posições de sujeito, as quais não mais permitem a universalização de somente uma (a mais privilegiada ou qualquer outra) dessas posições.

Hall se refere, é claro, à teoria social e não se circunscreve ao campo disciplinar da sociologia. De fato, sua proposta, nos *estudos culturais*, representa também um movimento no sentido da abertura das fronteiras disciplinares que é, em si, uma tendência acadêmica importante do momento atual. Assim, as mudanças às quais ele se refere são fundamentais para a reflexão sobre o sentido do cânone e as novas perspectivas na sociologia.

O teórico jamaicano também nos lembra que os “descentramentos mais recentes” do antigo sujeito iluminista, como aquele propiciado pelo feminismo, estão muito vinculados aos movimentos sociais da década de 60 – tema de capítulos anteriores, nos quais discuti também como o discurso sociológico, mesmo nas suas vertentes mais críticas e historicizadas, perdeu poder explicativo exatamente por seu apego a um tipo exclusivo de ator social, definido por sua posição (e “consciência”) de classe, que resultou insustentável frente aos novos conflitos da época, durante a qual os sujeitos políticos se identificavam em termos de geração, gênero, raça, orientação sexual, posição frente ao “projeto tecnocrático” da sociedade de massas etc.

A vigorosa presença dos “novos atores” que protagonizavam os novos movimentos sociais conduziu de forma bastante direta a um renovado debate sobre a relevância da categoria de classe e sobre a categoria de “sujeito”:

---

<sup>130</sup> Pensar e teorizar o *desejo* permite conceber outros aspectos da experiência humana que fraturam a oposição racionalidade/irracionalidade. A obra de Freud contribui com um grande impulso nessa direção, embora contenha também uma ambigüidade fundamental em relação à transformação dos “desejos inconscientes” na prática clínica (torná-los conscientes não significaria submetê-los ao raciocínio?) e haja elementos que precisam – do ponto de vista da teoria feminista – sujeitar-se à crítica profunda e à reformulação (cf. Capítulo 3).



tanto os debates sobre as chamadas *novas classes sociais* quanto as teses que definiam o *novo sujeito* noutros termos (como mulheres, povos do terceiro mundo, gays e lésbicas, as “minorias étnicas” nos países do primeiro mundo etc). Entram no cenário também Foucault e sua noção de poder – o poder disciplinar, o poder como *microfísica*<sup>131</sup> – e a emergência gradual de posições associadas com o pós-modernismo. Isso se vincula ainda a uma lenta renovação dos quadros das universidades, através da qual talvez ingressariam pessoas com uma nova relação com a academia.<sup>132</sup>

Se há um relativo consenso em relação a certas questões (por exemplo, a necessidade de uma complexificação das perspectivas sociológicas e de ir além da dicotomia estrutura/ agência, assim como os ganhos de um certo ecletismo, trazendo as vantagens de se pensar a partir de um leque mais amplo de contribuições teóricas), muito mais polêmico é avaliar o rumo posterior das mudanças, os debates sobre modernidade e pós-modernidade, sobre estruturalismo e pós-estruturalismo (ou a “virada para a linguagem e a cultura”) e a abertura para os discursos formulados a partir das perspectivas dos vários Outros da história. É inegável, porém, que a sociologia e a teoria social em geral foram profundamente sacudidas, na segunda metade do século XX, pelos novos olhares e novas sensibilidades que emergiram junto com os movimentos sociais que se configuraram a partir dos anos 60.

Como explicitarei em capítulos anteriores, este foi o contexto que originou, dentro da academia, uma ampla revisão de perspectivas antigamente hegemônicas na teoria social. Isto não quer dizer que tal revisão tenha acontecido em plena sincronia com as lutas sociais e políticas do momento ou, sequer, com aberto reconhecimento da sua relação com estas. Muitas vezes, começava timidamente, ainda permeada pela linguagem científica e acadêmica hegemônica que permitia discorrer sobre as mudanças na sociedade das quais as ciências sociais teria que dar conta, enfatizando mais as transformações gradativas no desenvolvimento da sociedade do que a ação dos “novos sujeitos” que enchiam

---

<sup>131</sup> A noção foucaultiana da *microfísica do poder* (Foucault, 1979) representa, junto com a discussão feminista sobre gênero e poder, um dos grandes desafios contemporâneos ao conceito marxista de poder como luta de classes; seu conceito de *poder disciplinar* remete-se a uma discussão de formas de poder específicas da sociedade burguesa moderna (Foucault, 1988; 1990). Este conceito e seu caráter generificado será discutido numa próxima seção.

<sup>132</sup> Certamente, um exemplo seria o ingresso de mulheres – muitas delas, aliás, com uma visão feminista do mundo e da academia – como professoras e pesquisadoras do ensino superior, profissão anteriormente masculina.

as ruas. No entanto, parece haver um certo consenso no reconhecimento das mudanças significativas nas ciências sociais – e, mais especificamente, na sociologia acadêmica – no final da década de 60 (Lemert, 1981; Craib, 1984; Giddens, 1995; Domingues, 2001).

A mais evidente refere-se ao modelo funcionalista que prevalecia particularmente no mundo anglófono e que foi abalado a partir da irrupção dos movimentos sociais da época, dos quais as universidades foram um dos seus principais focos (e eventuais alvos) através do movimento estudantil. O modelo funcionalista tornou-se pouco convincente, não tanto por não dar “ênfase suficiente” ao poder e ao conflito (pois, como em qualquer teoria, são possíveis diversas leituras do funcionalismo, algumas das quais podem fornecer elementos interessantes para entender a *reprodução institucional e cultural* do poder e da normatividade), mas por seu compromisso mais ou menos explícito com uma forma de viver que se tornou alvo de resistência política e cultural aberta. No entanto, o novo momento, como afirma Michèle Barrett (1999), impôs à sociologia e à teoria social em geral uma série de questões originais, não facilmente respondidas dentro da antiga tradição teórica e epistemológica. As respostas mais radicais, dentre as quais se destaca a perspectiva feminista, também não foram tranquilamente assimiladas.

Neste capítulo, pretendo explorar as reformulações que começam a se articular desde o final dos anos 60 na teoria social, particularmente na sociologia acadêmica. Meu objetivo mais específico é identificar o espaço aberto nesta área para a influência das perspectivas dos “novos sujeitos” e, especialmente, aquela que vem sendo desenvolvida a partir do feminismo. Como venho argumentando, o simples fato de ter que teorizar sobre os novos e inesperados conflitos sociais empurrava a sociologia para além do modelo conceitual que até então parecia dar conta das relações sociais da sociedade moderna. Ela vertia também seu olhar sobre as transformações históricas que vinham acontecendo gradativamente ao longo do século XX, sugerindo a entrada num novo momento.

Como já mencionei, o modelo funcionalista vinha perdendo seu apelo frente à turbulência da época. Em várias partes do mundo, os estudantes envolvidos nos movimentos de então recorriam à sociologia em busca de uma crítica social que pudesse orientar sua prática, assim como ajudá-los a entender seus desejos de mudança social. Porém, não era apenas a sociologia funcionalista que deixava de responder às suas necessidades e buscas. O marxismo, por exemplo, ingressou nas universidades norte-americanas de uma forma que o período macartista tinha anteriormente impedido, mas cada vez mais sob

vertentes neomarxistas que dialogavam com novas perspectivas e buscavam dar conta de temáticas – como “sexo”, raça e mesmo as questões da cultura – que o marxismo clássico em grande parte desconsiderava. No início dos anos 70, novos discursos, como a teoria feminista e o pós-estruturalismo (destacando-se, neste último, o trabalho de Foucault) surgem e conquistam espaço. É importante assinalar que muitos desses desenvolvimentos aconteceram vinculados a outros campos disciplinares, como por exemplo a filosofia, a história, a lingüística e a crítica literária. No caso da teoria feminista, um novo campo teórico foi construído a partir de esforços simultâneos e realmente interconexos em todas as áreas das ciências humanas e sociais, inclusive dando como fruto um novo campo inter ou multidisciplinar que se institucionalizou como *women's/gender studies*.<sup>133</sup>

Como a sociologia acadêmica recebeu os novos esforços teóricos que vinham sendo formulados além de suas fronteiras disciplinares? Durante décadas, esta disciplina tinha tido uma forte tendência conservadora, que produzia dezenas de manuais nos quais se massificava a transmissão de conceitos funcionalistas. Qual foi, portanto, a receptividade da sociologia acadêmica aos “novos sujeitos” e suas visões? Como se desenvolveu o interesse dentro da disciplina na reformulação das categorias clássicas para acomodar (ou não) estas perspectivas?

Evidentemente, os “sujeitos concretos” da academia fazem parte dessa história. Neste caso, como parte da mudança, havia também uma lenta renovação dos quadros das universidades através da qual ingressariam muitas pessoas que tiveram um engajamento com os novos movimentos sociais e que pertenciam a grupos sociais que anteriormente tinham pouco acesso à vida acadêmica.<sup>134</sup> Anthony Giddens relata no livro-entrevista com Christopher Pierson (1998) que mesmo os sociólogos que não tiveram envolvimento direto com os movimentos foram influenciados por eles e pela emergência de novos grupos de atores sociais que

---

<sup>133</sup> Nesse formato, surgiram outros novos campos, como *critical race studies* e *cultural studies*. Seu *status* como campos formados a partir da junção do trabalho elaborado em vários campos disciplinares convencionais gera também resistência em certas instâncias da academia, tendo por exemplo bem menos aceitação no Brasil do que nos EUA ou na Inglaterra.

<sup>134</sup> É importante também mencionar que há uma interpretação dos movimentos sociais dos anos 60 que os concebe em boa parte como um projeto de uma nova classe média que, quando consegue se acomodar nas universidades e outros espaços das profissões liberais, acha-se realizada e rapidamente abandona o compromisso da transformação social radical (cf. Russell Jaccoby, 1990).

ali se manifestavam.<sup>135</sup> A teoria feminista, movimento intelectual contemporâneo da teoria sociológica “pós-68”, estava presente dentro e fora do campo disciplinar da sociologia, apresentando muitos elementos que poderiam contribuir diretamente para tal reformulação. Mas, no campo da sociologia, uma série de dificuldades e resistências à sua incorporação aparentemente se apresentava. Farei em seguida uma breve discussão sobre as “condições do campo” que talvez inibissem a influência das idéias feministas, passando depois à forma como isso se manifesta concretamente na obra de alguns autores fundamentais da geração de sociólogos que participaram diretamente da revisão da teoria e do campo “pós-68”.

### **A REVOLUÇÃO QUE NÃO OCORREU?**

Os depoimentos, citados no Capítulo 2, de várias teóricas e intelectuais feministas que participaram da fase de introdução desta perspectiva na academia mostram o entusiasmo que caracterizava a descoberta e construção deste “novo olhar” sobre a cultura, a história e as relações sociais. No entanto, descobre-se também – especialmente numa fase posterior dessa luta, quando a teoria feminista e os estudos de gênero já tinham conquistado um espaço maior na academia – que, de certa forma, a criação de um novo campo de estudos é mais fácil do que a conquista da transformação dos campos disciplinares já constituídos – ou seja, a verdadeira incorporação das novas categorias desenvolvidas neste novo campo específico às disciplinas já constituídas. Percebe-se o mesmo problema, tanto nas preocupações da historiadora inglesa Sheila Rowbo-

---

<sup>135</sup> Oriundo de uma família de classe média baixa do norte de Londres e o primeiro de sua família a completar o terceiro grau, Giddens conta que, no início de sua carreira, teve a oportunidade de passar dois anos na América do Norte. Em 1967, em Vancouver (Canadá), o forte clima de radicalismo o impressionou. Já nos “anos chaves” de 1968 e 1969, época em que lecionou na UCLA (em Los Angeles, Califórnia), Giddens se surpreendeu com o a forma em os intelectuais norte-americanos levavam seu radicalismo para a vida cotidiana; segundo ele, nisto se distinguiam da maior parte dos intelectuais da esquerda européia, que mantinham um tranqüilo estilo de vida “burguês”. Giddens defende o impacto que os movimentos tiveram: “...as ideias e temas dos movimentos sociais dos anos 60 tiveram um efeito profundo. Ajudaram a introduzir aos estilos de vida uma fluidez que permanece até hoje; estabelecem alguns dos impulsos morais e políticos que, embora originalmente considerados como excêntricos, se tornaram parte do mainstream, – incluindo a ênfase na autonomia pessoal, na emancipação das mulheres, nos assuntos ecológicos e o impulso na direção a direitos humanos universais... É inteiramente possível que voltemos a ver um novo florescimento de movimentos sociais contra-culturais em algum outro momento num futuro não muito distante. (1998, pp. 42-43; tradução minha).

tham (1999) quanto no ensaio da filósofa Susan Bordo, quando desenvolve seu argumento sobre “a feminista com o Outro” da teoria social contemporânea, e no trabalho das sociólogas norte-americanas Judith Stacey e Barrie Thorne (1985; 1996) sobre *the missing feminist revolution* na sociologia.

Ainda assim, na avaliação de Stacey e Thorne (1985), a resistência a uma transformação profunda no campo da sociologia a partir da contribuição feminista teria sido mais forte do que em algumas outras áreas disciplinares, tais como a antropologia, a história e a literatura (p. 302). Stacey e Thorne sugerem alguns elementos que podem explicar isso: por um lado, havia o que elas consideram a maior sensibilidade da antropologia para com as questões de gênero (devido, entre outras coisas, à centralidade das relações de parentesco nas sociedades de pequena escala estudadas pela antropologia clássica); por outro, o viés androcêntrico era aparentemente tão forte dentro dos campos convencionais da história e da literatura que exigiu mudanças radicais para poder criar dentro deles, qualquer espaço para a voz e as experiências femininas.<sup>136</sup>

A sociologia, por sua vez, ocuparia entre as ciências humanas um lugar intermediário entre a boa disposição antropológica e a cegueira institucionalizada da história e da literatura. A disciplina, segundo Thorne e Stacey, desenvolveu uma forma de incorporar a perspectiva de gênero por meio de uma série de mecanismos de “contenção” – principalmente a criação de “espaços próprios” nas sub-áreas e a incorporação do gênero não como uma dimensão que exige profundas reformulações dos conceitos sociológicos mais importantes (como poder, política, trabalho, racionalização, modernidade etc.), mas como uma mera *variável*, útil por exemplo para descrever os traços e características de uma população em pesquisas empíricas. Além disso, Thorne e Stacey acreditam que a histórica tendência ao positivismo e empiricismo na sociologia norte-americana – que contrasta com o caráter muito mais interpretativo das tarefas intelectuais da história e da antropologia – facilitou o uso da categoria de gênero como “mera variável”, ao mesmo tempo que seu uso criava um certo

---

<sup>136</sup> Por exemplo, uma forma “canonizada” da história definia processo histórico em termos das ações dos politicamente poderosos. Já a literatura durante muito tempo “desconhecia” as obras de escritoras. Em contraste (mas talvez mais como objetivos teóricos não postos em prática), a sociologia teria a princípio por objetivo a compreensão de diversas experiências e instituições da modernidade (p. 302). É também importante a observação de Stacey e Thorne de que noutros campos, como a psicologia, a ciência política e a economia, a resistência à “transformação feminista” é muito parecida com a que ocorre na sociologia.

conforto, talvez permitindo evitar revisões filosóficas e teóricas mais amplas ou profundas.<sup>137</sup>

Esta última questão remete ao problema da revisão da sociologia que ocorre no “pós-68” – momento de grande ebulição na teoria social em geral, no qual uma série de novidades (entre elas, as foucaultianas, feministas e “pós-coloniais”) colocam desafios diversos para as perspectivas clássicas e fazem despontar também novos questionamentos sobre a disciplinaridade em si.<sup>138</sup> Na sociologia, porém, evidenciam-se um apego a perspectivas estabelecidas e uma preocupação com as fronteiras disciplinares.

Se acompanharmos a evolução do pensamento dos sociólogos mais consagrados da geração “pós-68” (entre os mais lidos, Pierre Bourdieu, Alain Tournain, Jurgen Habermas e Anthony Giddens), percebemos na maior parte dos

---

<sup>137</sup> A academia brasileira certamente tem especificidades que condicionam a recepção tanto da teoria feminista estrangeira quanto do trabalho de autoras brasileiras da área de estudos de gênero. Por exemplo, nas entrevistas que venho realizando com algumas sociólogas brasileiras pioneiras da área de estudos de gênero/estudos feministas no Brasil, noto uma tendência muito menor de se identificar como *outsiders* das suas disciplinas e na academia em geral. Várias informantes apontaram para uma tendência – ou, talvez, uma facilidade advinda de alguns aspectos da cultura brasileira, que se reproduziria também no mundo acadêmico – para o “acréscimo” de perspectivas em lugar da disputa aberta pela hegemonia ou pela divisão do campo. Com certeza, as experiências subjetivas das pesquisadoras e cientistas sociais pioneiras da área de gênero no Brasil indicam diferenças que merecem ser exploradas no seu contexto e comparativamente. Contudo, gostaria de enfatizar as evidências de problemas muito parecidos – e particularmente aqueles relacionados com o que Stacey e Thorne chamaram de “contenção”. Sabemos que, no Brasil, algumas sub-áreas incorporaram rapidamente algumas discussões feministas, como as de família e sexualidade<sup>137</sup>. A área da Sociologia do Trabalho, por exemplo, foi uma das primeiras a incorporar as questões de gênero nas suas temáticas principais, facilitado entre outras coisas pelos interesses compartilhados de marxistas e feministas de dar conta da especificidade do trabalho feminino. Porém, em muitas outras sub-áreas, a situação é totalmente diferente: basta um rápido olhar sobre os currículos básicos da sociologia para perceber que quaisquer mudanças que tenham ocorrido em sub-áreas específicas deixaram, no entanto, quase intacto o estudo da *teoria* sociológica clássica e contemporânea, isto é, a aprendizagem das “metanarrativas” da sociologia e suas categorias analíticas e metodológicas básicas (cf. Adelman, 2003).

<sup>138</sup> É interessante notar como, num texto mais recente, Stacey e Thorne (1996) reavaliavam sua preocupação anterior com a sociologia como disciplina, argumentando em prol de uma transdisciplinariedade na qual a teoria feminista seria *um elemento*. Barrett (1999) é outra teórica feminista com formação na sociologia cujas preocupações a levavam na mesma direção.

casos a tendência a uma incorporação muito lenta e parcial das preocupações e/ou categorias feministas. No caso de Bourdieu, grande teórico que contribui com conceitos fundamentais para a compreensão da reprodução das relações de poder através do *habitus*<sup>139</sup> e das diversas instituições sociais da atualidade, o gênero como preocupação teórica aparece relativamente tarde, culminando no livro *A dominação masculina*. Nos casos de Touraine e Giddens, há um longo trajeto desde suas primeiras preocupações com as “novas classes” ou novos atores da sociedade pós-industrial<sup>140</sup> até o momento atual, no qual eles, junto com outros sociólogos contemporâneos como Lash e Beck, consolidam uma tendência que confere grande centralidade a questões do sujeito e da subjetividade – uma perspectiva, que, como vou argumentar mais adiante, avançou muito por meio do diálogo implícito ou explícito com a teoria feminista.

### DE FREUD A FOUCAULT E ÀS FEMINISTAS: CRÍTICAS À NOÇÃO DO SUJEITO DA RAZÃO

Como um aspecto central do meu argumento sobre a relação entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea, retomo a observação de Stuart Hall apresentada no início deste capítulo, sobre as mudanças profundas na visão do sujeito e sua relação com o mundo que marcam o momento pós-moderno. Pretendo mostrar como, desde o final dos anos 60, com Foucault e as feministas, e depois, de forma ainda parcial, na sociologia, há uma revalorização de aspectos da experiência humana que vão além da visão do indivíduo como sujeito da razão, atingindo profundamente a sociologia como narrativa sobre a modernidade, mesmo sem que isso conduza à incorporação mais plena da contribuição feminista.

Acredito poder dizer que a sociologia, herdeira de uma tradição iluminista que a antecipa na forma do pensamento “filosófico” e “político”, nasce impregnada pelo viés racionalista dessa tradição. Nos autores clássicos Marx e Durkheim, prevalece uma visão de instituições sociais que se sobrepõem aos indivíduos, os quais são, por sua vez, básica ou potencialmente, atores racio-

<sup>139</sup> *Habitus* é o conceito por meio do qual Bourdieu trabalha as formas concretas pelas quais as pessoas *incorporam* as relações sociais, que se traduzem não apenas em valores conscientemente assumidos, mas também em comportamentos diversos, disposições e posturas *corporais*, sentimentos e afetos. Cf. de Oliveira (2002), para uma discussão do conceito de *habitus* na compreensão da construção social atual da masculinidade, o entrecruzamento de relações de gênero/classe etc.

<sup>140</sup> Essa evolução das obras de Giddens e Touraine será discutida mais adiante.

nais conscientes: podem, ou devem, adquirir consciência de suas necessidades, seja para conformarem-se às funções sociais que lhes são destinadas, seja para organizarem a revolução.<sup>141</sup> Se bem que tal insistência no caráter primordial do social tem sido considerada exatamente o aporte fundamental da sociologia, enquanto teoria do social que se diferencia da psicologia ou mesmo da filosofia política, ela cria uma dificuldade histórica para a sociologia: formas de pensar institucionalistas ou estruturalistas demais, que geram determinismos no sentido de teorias sobre a sociedade nas quais conceitos como “necessidade” e “razão” anulam não apenas a contingência histórica mas também as complexidades do universo do subjetivo, aquilo que desafia noções de controle racional e comportamentos sociais previsíveis.<sup>142</sup>

Ainda no âmbito da sociologia clássica, Georg Simmel – importante pensador e intelectual próximo à sociologia interpretativa de Max Weber – sugeriu que a modernidade fosse pensada em termos da separação que se ergue entre as culturas “objetiva” e “subjetiva”. Na sua visão da modernidade, a experiência *subjetiva* da vida cotidiana e da interação social e a centralidade da cultura

---

<sup>141</sup> Em Durkheim, embora a “consciência coletiva” não seja por natureza “racional”, a sociedade industrial com sua divisão complexa do trabalho desenvolveria uma forma de cooperação racionalizada (as pessoas percebendo sua própria tarefa como função *e parte necessária* de um todo; a ciência no lugar religião etc.). Para Weber, no entanto, a ação racional é apenas uma possibilidade entre várias, mas é preciso lembrar que o Ocidente capitalista define-se, entre outras coisas, pela forma com que privilegia e faz proliferar formas racionais e burocratizadas de agir.

<sup>142</sup> Hoje, muitos concordam que um dos grandes desafios do momento atual é inventar ou fortalecer formas de trabalho que consigam ultrapassar a dicotomia entre estrutura e agência (*agency*). Ian Craib, no seu livro *Modern social theory* (1984) argumenta que todas as escolas de teoria social moderna acabam privilegiando um dos termos e menosprezando o outro. Segundo Craib, sociedade e indivíduo – embora uma não possa ser pensada sem o outro – são, na verdade, entidades ontológicas diferentes que precisam de categorias de explicação específicas. Parece que a maior parte das sociologias não percebe ou não incorpora esta diferença no seu corpo teórico, desenvolvendo apenas um tipo de categoria. Por exemplo, no funcionalismo, a sociedade “age” como um indivíduo racional; no marxismo, muitas vezes os indivíduos não agem como pessoas mas como integrantes de uma estrutura social (classe). Por outro lado, paralelamente ao desenvolvimento da sociologia durante todo o século XX, desenvolveram-se outras áreas do saber que enfocavam questões de cultura e subjetividade, com olhares particulares e gerando categorias analíticas específicas. Neste sentido – e sem estar livres de outros problemas decorrentes de suas formas específicas de conceitualizar a pessoa e a cultura- (cf., nesse sentido, Chodorow, 1999) as disciplinas da antropologia e a psicanálise fornecem um instrumental para uma sociologia que realmente deseja avançar no já antigo problema da relação estrutura-agência.



são sugeridas; aparece inclusive a idéia de uma subjetividade que entra em tensão com as tendências objetificantes da sociedade (identificadas também com o masculino). No entanto, sua obra ocupa um espaço muito menor do que a dos três teóricos mais reconhecidos do cânone. De fato, somente em tempos mais recentes Simmel vem sendo incorporado a ele.<sup>143</sup>

Muito mais influente para a crítica ao viés racionalista da sociologia foi, desde que irrompeu no pensamento crítico ocidental, a visão de Freud. Desde os teóricos da Escola de Frankfurt, essa visão foi reconhecida como um elemento necessário para compreender a cultura, as estruturas do poder e o “sujeito da modernidade”.<sup>144</sup> Sua contribuição, no sentido de uma crítica às exigências repressivas e racionalizantes da sociedade ocidental moderna, é interessante enquanto discurso sobre as condições de produção do *sujeito moderno*, isto é, sem amarrá-lo à grande narrativa sobre a dinâmica de “toda a civilização humana” que o mesmo Freud – na qualidade de pensador ainda vinculado à cultura burguesa clássica – tenta propor. Quando Freud insiste no que ele considera fundamental – que o pacto através do qual os indivíduos abrem mão da sua liberdade vai sempre contrariar ou violar àquela parte da “natureza humana” que não é domesticável, ou seja, seus “instintos”, seu desejo, sua sexualidade, seu apego ao *princípio do prazer* – e ainda afirma que é por isso mesmo que todas as tentativas “racionais” de controle do ser humano estão destinados a falhar, fere profundamente uma premissa cara ao pensamento social ocidental<sup>145</sup>. O mesmo pode ser dito em relação ao seu conceito do *inconsciente*, estrutura da vida mental na qual aquilo que a cultura recalca se mantém vivo e sempre pronto para o momento do seu *retorno*.

---

<sup>143</sup> Como Frisby (2002) sugere, é exatamente a partir da *redescoberta* contemporânea da subjetividade e da centralidade da cultura que a sociologia contemporânea redescobre a obra de Simmel e contempla seu lugar entre os “pais fundadores” da disciplina. Cf., em português, coletânea organizada por Souza e Oelze (1998), com seleções da obra de Simmel e textos que comentam a sua obra.

<sup>144</sup> Gostaria de frisar que este termo não caracteriza a obra desses autores, cuja discussão sobre o sujeito ainda parte da categoria (da teoria social burguesa) do “homem” ou “indivíduo”. Cf. Horkheimer e Adorno (1972).

<sup>145</sup> Uma evidência interessante disso pode ser encontrada na reação dos estrutural-funcionalistas contra as implicações subversivas do pensamento de Freud. Por exemplo, nos dois primeiros parágrafos de seu texto “*Social structure and anomie*”, Robert Merton (1957a, p. 131) pretende refutar a visão de Freud sobre o caráter inerentemente repressivo das normas e das instituições de controle social, ao mesmo tempo que em outro texto do mesmo volume, “*Manifest and latent functions*”, trabalha com o que são, para ele, as compatibilidades entre o pensamento funcionalista e o “materialismo dialético” (1957b, pp. 39-41).

Após Freud, vem Michel Foucault – sem dúvida, é o autor da segunda metade do século XX que, de fora do campo disciplinar da sociologia, terá o maior impacto sobre ela<sup>146</sup>, mexendo profundamente na sua forma de conceber *as formas do poder e da atividade humana*.<sup>147</sup> Para Foucault, que dialoga com a obra de Freud embora trate a psicanálise como uma forma discursiva aliada ao poder disciplinar da sociedade burguesa, a visão racionalista do ser humano é também uma ficção do poder: uma forma de discurso, historicamente construído numa configuração particular de interesses. A estratégia a adotar não é, então, discutir sua “veracidade” ou suas lacunas, mas fazer uma “genealogia” das suas condições de produção: levantar sua gênese histórica, os grupos envolvidos nessa gênese, os dispositivos e instituições sociais que se desenvolvem no processo da sua construção, as formas e os grupos silenciados e as maneiras de falar marginalizadas ou impugnadas por essa particular “*vontade da verdade*”.

Nesse sentido, a época burguesa produz um tipo de discurso – o da Razão – que envolve a produção de um determinado tipo de sujeito que lhe dá voz e que representa a si mesmo como *homem universal*, ao mesmo tempo excluindo ou interditando outras vozes e marginalizando ou desqualificando outras concepções do ser humano. Ela constrói uma *vontade da verdade* que desqualifica qualquer tipo de saber fora dos moldes positivistas e cientificistas e cria os suportes institucionais para o tipo de conhecimento que hegemoniza. Cria o Homem da Ciência – e do Estado – como sujeito privilegiado.

É a burguesia que, inicialmente, desenvolve um novo tipo de poder vinculado à racionalização da vida e o disciplinamento da população trabalhadora:

---

<sup>146</sup> Poderíamos dizer o mesmo em relação à teoria feminista, que inicialmente avança sobre a revisão crítica de pensadores como Marx, Freud, Lévi-Strauss e Lacan, mas encontra na obra de Foucault – seus escritos produzidos dos anos 60 à década de 80 – alguns instrumentos teóricos que serão fundamentais para seu próprio projeto. No entanto, como Bordo (2000) assinala, algumas idéias cuja autoria é comumente atribuída a Michel Foucault – no caso concreto que ela menciona, a atuação do poder sobre *os corpos* – poderia ser considerado igualmente uma contribuição da *teoria feminista* para a teoria social contemporânea. O problema, segundo Bordo, é que quando as teóricas feministas começavam a falar sobre as formas pelas quais o poder agia sobre *os corpos femininos*, a contribuição teórico-metodológica foi solapada pela impossibilidade da teoria – a do *mainstream* – de fazer uma leitura “generalizante” a partir da problematização centrada no feminino.

<sup>147</sup> Diria aqui “discurso” e “sujeito”. Contudo, “discurso” me parece uma palavra que entra no léxico sociológico contemporâneo *via Foucault*, enquanto o uso do termo “sujeito” aqui obrigaria a entrar no debate sobre “a morte do sujeito” que seria supostamente consequência do anti-humanismo de Foucault, discussão que prefiro deixar para outro momento e outro lugar.

o *poder disciplinar* que se espalha por meio de uma vigilância do cotidiano das massas urbanas, criando escolas, clínicas e hospitais, forças policiais e a vida familiar burguesa, assim como práticas de educação, saúde, esportes, sexuais, entre outras, todas destinadas à produção de corpos – e sujeitos – sociais dóceis e obedientes. Isso implica, porém, na criação de uma outra camada socialmente poderosa, uma *classe média profissional*<sup>148</sup> que fornece os agentes do poder disciplinar, como os médicos, educadores e *experts* que detêm um saber que se levanta como único, como a Verdade sobre os outros e a vida – parte integrante do poder disciplinar – e que colocam esse conhecimento para funcionar na organização da vida cotidiana, num contato relativamente direto com o povo.

A racionalização e disciplina burguesas impõem-se, então, por mecanismos práticos diversos, como a regimentação da vida na fábrica e fora dela, e dispositivos discursivos que constroem as Verdades sociais. Dentre esses dispositivos, a genealogia foucaultiana revela como particularmente importante a construção da antinomia Loucura-Razão, assinalada na *Ordem do discurso* (Cf. Foucault, 1996) como um dos três grandes “procedimentos externos” de controle do discurso. Nesse sentido, Foucault enfatiza que, desde a alta Idade Média, a oposição entre a Razão e a Loucura nega para os (que são considerados como) loucos a possibilidade do *seu discurso* circular “como o dos outros”.

Isso encontra-se aprofundado num dos maiores trabalhos de Foucault, *Madness and civilization* (1966), no qual o autor apresenta um minucioso argumento histórico pelo qual demonstra como a oposição razão/loucura torna-se um elemento central na emergência do mundo burguês. Neste, inicia-se seu confinamento: os “loucos” não circulam mais fisicamente entre nós. Em lugar de transitar nas ruas e outros espaços públicos, são confinados junto com outros “indigentes” (ou indigentes potenciais) nas *poorhouses*, onde são obrigados ao trabalho forçado, ou nos asilos recém-desocupados pelos leprosos. Começa também a construir-se um discurso científico sobre a loucura, que

---

<sup>148</sup> Os integrantes desta camada social são personagens centrais nos trabalhos de Foucault, embora não haja uma teorização sociológica explícita sobre eles, seu poder e suas relações tanto com a burguesia quanto com o resto da população trabalhadora. Entre os trabalhos sociológicos que melhor problematizam e desenvolvem tal discussão está um artigo de Barbara e John Ehrenreich (1979), na coletânea organizada por Pat Walker, *Between capital and labor*, que também contém outras excelentes contribuições sobre a mesma temática.

entrega aos médicos e psiquiatras a tarefa/privilégio de fabricar e controlar “a verdade” sobre ela, e inicia-se uma situação que contrasta claramente com a da época anterior, quando Cervantes e Shakespeare escreviam, na qual ainda se cogitava a possibilidade de os loucos revelarem para nós coisas sobre nós mesmos.

No moderno discurso racional e científico, eles já não mais falam coisas interessantes para nós, os “não loucos”. Sua fala, totalmente patologizada, é o discurso do doente, daquele que só merece nossa atenção no sentido de pensarmos na sua cura (que *não é a nossa*).<sup>149</sup> Por exemplo, Foucault afirma, as obras literárias de Cervantes e Shakespeare exemplificavam a noção, da sua época, que se a paixão conduzia à loucura, na fala do enlouquecido revelavam-se algumas verdades do espírito humano. No discurso de uma época posterior, a paixão se associa às patologias provocadas por um excesso de emoção: a histeria, ou descontrole irracional, e a doença.

No entanto, Foucault – junto com outros teóricos pós-estruturalistas ou “pós-modernos” que argumentam que o sujeito universal da tradição iluminista não existe (*foi sempre uma ficção do poder*) ou que “está morto” (perdeu seu poder, mesmo com ficção) – nunca teorizou especificamente sobre a associação entre Razão e sujeito (poder) masculino que as feministas contemporâneas assinalam como constitutiva e central do pensamento iluminista (cf. Flax, 1990; Benhabib e Cornell, 1987; Bordo, 1997; entre outros/as). Infelizmente, Foucault não chegou a dialogar com os trabalhos das feministas – desde Simone de Beauvoir, que escreveu *O segundo sexo* muito antes do surgimento das idéias do teórico francês, mas já avançava o grande *insight* (cf. Bordo, 1997) de que as mulheres seriam o grande Outro da civilização ocidental. Segundo Beauvoir e Bordo, o simples estabelecimento do feminino como aquilo que contrasta com uma *norma racional* (tida como) *masculina* concretiza a associação que se faz

<sup>149</sup> Embora Foucault critique em Freud a circunscrição do trabalho psicanalítico à relação médico-paciente, reconhece neste último o grande mérito de ser o primeiro dos pensadores modernos (da época científica) a aceitar e incentivar o diálogo com a loucura, o qual *poderia* nos dizer algo sobre nós mesmos. A neurose é, para Freud, produto da nossa “normalidade” (isto é, da *normatividade* que a civilização impõe) e a doença mental “[direciona] nossa atenção às condições normais que de outra maneira teriam passado despercebidas... Não podemos negar aos [pacientes mentais] algo como um assombro reverencial parecido com aquilo que os povos do passado mantinham para os loucos. Eles [os pacientes] viram as costas para a realidade externa mas por esse mesmo motivo sabem mais sobre a realidade psíquica interna e podem nos revelar uma serie de coisas que de outra forma nos seriam inacessíveis”. (Freud, 1965, p. 52; tradução minha).

entre o feminino e a “não-razão” (*unreason*). Dessa maneira, a cultura ocidental constrói seu retrato das mulheres: nunca vistas como “completamente racionais” e, portanto, sempre afastadas da “verdadeira essência” do ser humano.

Trabalhos feministas como o livro pioneiro de Phyllis Chesler (reeditado em 1997), *Women and madness*, ressaltam a conexão entre os binômios Razão-Loucura e Masculino-Feminino e explicitam como a construção de todo um aparelho científico-discursivo e médico se apóia nessas noções. Do ponto de vista deste aparelho e da cultura que o expressa, as mulheres são sempre suspeitas e necessitadas de vigilância: emocionais demais, tendencialmente irracionais e mais próximas à natureza (animalidade). No entanto, como afirma Kehl (op. cit.), na realidade a sociedade burguesa nunca quis ouvir as vozes femininas – na sua plenitude ou nos seus diversos fragmentos – e construiu a histeria como a única forma de fala feminina que se ouvia, a única forma possível para sua fala. Assim, durante muito tempo, como demonstram casos e dados históricos específicos apresentados por Chesler, muitas mulheres eram confinadas nos manicômios pelo simples fato de serem mulheres “desobedientes”, pois desejavam mais (intelectual, sexual e/ou existencialmente) do que lhes era permitido.

Aparentemente, Foucault também não percebe ou não se interessa pelo fato do *poder/saber*, na sua forma burguesa (mas não apenas nesta) ser um poder/saber dos homens, homens da burguesia e de sua classe média cúmplice<sup>150</sup>. Pode-se argumentar, como faz a teoria feminista, que isso lhe imprime muito do seu caráter. Por exemplo, no campo da medicina, o estabelecimento do conhecimento do poder/saber legítimo envolveu uma desqualificação de muitos séculos de conhecimento acumulado por mulheres curandeiras e levou a sua substituição na teoria e na prática por médicos de sexo masculino que tiveram como parte dos seus grandes projetos disciplinares a produção de corpos femininos dóceis, obedientes, maternais e dessexualizados.<sup>151</sup>

Se, para Foucault, o Sujeito da Razão é uma ficção do poder, para alguns dos seus críticos, ele acaba por *negar* ou *anular* a mesma possibilidade do

---

<sup>150</sup> Como argumenta Ann Laura Stoler (1995), o *bourgeois self* – e as relações de saber/poder das quais emerge – “era relacional e historicamente vinculado a noções específicas de gênero, nação e raça, e não simplesmente à classe... [os parâmetros do eu burguês] dependiam de um diverso espectro racial, sexual e moral de outros tipos humanos” (p. 8; tradução minha).

<sup>151</sup> Há uma grande produção histórica e teórica sobre essa temática, especialmente a partir do já clássico trabalho de Ehrenreich e English (1972), *Witches, nurses and midwives: A history of women healers*.

sujeito. Alega-se que, para Foucault, qualquer manifestação da “liberdade” ou individualidade do sujeito seria uma manifestação dos poderes disciplinares e de como, na sociedade burguesa, estes estendem seus tentáculos sobre todos os espaços do cotidiano, como formas de vigiar, disciplinar, controlar e, às vezes, punir. Mas há outras leituras possíveis. De fato, a perspectiva foucaultiana, com sua visão de uma *microfísica* do poder, tem inspirado muita discussão e pesquisa sobre o sujeito da resistência, a transgressão e seu impacto sobre a ordem vigente, e a “re-significação dos discursos”.

Por exemplo, na *História da sexualidade*, a crítica que Foucault faz da “hipótese repressiva” mostra não apenas que há formas não repressivas de controle social, mas também que sempre houve outras histórias além da oficial, um caminho de resistência dos corpos à racionalidade do poder disciplinar, poder que por sua vez se debruça sobre as trilhas das resistências para tentar voltá-las em direção a si mesmo. De fato, o trabalho feminista que incorpora a herança foucaultiana é uma das vertentes que mais privilegia as possibilidades do “sujeito da resistência” frente ao poder e à ordem normativa e revela as relações de poder que operam no discurso da Razão.

### **ALGUNS TEÓRICOS DA MODERNIDADE: SENNETT, GIDDENS, TOURAINE E HABERMAS**

Na seção que segue, realizo uma breve análise de quatro dos mais renomados sociólogos da segunda metade do século XX: o norte-americano Richard Sennett, o inglês Anthony Giddens, o francês Alain Touraine e o alemão Jürgen Habermas. Apesar das possíveis aparências, meus critérios de seleção têm menos a ver com a pretensão de representar intelectuais intelectuais ou sociológicos “nacionais”, e mais com a forma pela qual acredito que esses autores – principalmente os três últimos – podem ser considerados “teóricos da modernidade”, ou seja, intelectuais comprometidos com o que vem a ser a herança da sociologia clássica, da construção da sociologia como uma “narrativa sobre a modernidade” (Felski, 1995) e da sua *reconstrução* em relação à problemática específica do mundo contemporâneo.

Todos eles têm feito uma grande contribuição para o campo da sociologia contemporânea, de modo que pretender uma análise exaustiva de suas obras está longe dos meus interesses e possibilidades neste momento. Pretendo, contudo, atender um objetivo muito específico: enfocar como o desenvolvimento dos principais argumentos sociológicos de cada um deles recebe, escuta e dialoga com a teoria feminista contemporânea, uma vez que todos estão espacial e temporalmente situados em posições nas quais tal diálogo seria possível.

## RICHARD SENNETT: CIDADE, MODERNIDADE E AS CULTURAS DO PÚBLICO E DO PRIVADO

A preocupação com o “declínio” da cultura e dos espaços do público já estava presente num dos primeiros livros do sociólogo norte-americano Richard Sennett, *The uses of disorder: Personal identity and city life*. Este livro, publicado em 1970, tematiza a cidade como cenário do que seria (se alguma vez foi) ou poderia ser uma cultura pública democrática e criativa. Sua tese central visa rebater uma visão conservadora da cidade como “caos”, “perigo”, anonimato estéril e degradação social e moral.<sup>152</sup> Ele resgata a noção de uma certa anarquia urbana, criativa e libertária que faz desandar o controle social e parte da noção das cidades como espaços onde prevalecem a diversidade, a falta de certezas, a necessidade da busca (criando pois o terreno onde o sujeito emerge ou se exerce) e os encontros e interações que resistem ao planejamento e à administração, que por natureza colocam as pessoas em contato com desconhecidos, com outras pessoas das quais são diferentes. Segundo Sennett, isso tudo faz das cidades espaços de liberdade, de possibilidade, de diversidade humana e de uma rica experiência social baseada nessa mesma diversidade.

Na época de sua elaboração, este trabalho certamente foi uma tentativa de diálogo com discursos advindos de diversos campos: os discursos sobre a alienação gerados sob a influência da Nova Esquerda e os jovens contestatários que a compunham; e os discursos conservadores que tinham um viés particular na sua visão de um mundo em declínio, onde o “caos” e a ameaça da vida urbana eram associados com a deterioração das formas e instituições convencionais de controle social.<sup>153</sup> Como já mencionei, as idéias nele desenvolvidas (e trabalhadas com certa continuidade no *Fall of public man*) fazem uma defesa da vida na cidade contra seus detratores, assim como uma defesa de formas de vida e de relacionamento social que visam o fortalecimento de uma cultura pública e democrática, em contraposição à “defesa do privado”, que constitui uma das leituras possíveis de críticos culturais como Christopher Lasch.

---

<sup>152</sup> Este tipo de imagem negativa da vida urbana aparece tanto em autores mais antigos que romantizam a vida ou “comunidade” pré-industrial (freqüentemente associadas ao surgimento do fascismo), quanto em alguns discursos “antimodernos” mais contemporâneos (cf. discussão a seguir).

<sup>153</sup> Nesse sentido, considero útil a observação de Habermas (1984a), quando aponta que atualmente há uma perspectiva neoconservadora comum, baseada na aceitação implícita ou explícita na “modernização societária” – isto é, a racionalização científica, econômica e tecnológica das relações sociais – mas que rejeita contundentemente as conseqüências ou implicações culturais que acompanham estes mesmos processos.

Sennett toca em muitos pontos sensíveis e politicamente importantes em relação à cultura e sociedade norte-americanas da segunda metade do século XX, como a alegada tendência à privatização das relações e responsabilidades sociais no meio urbano e sua conexão com a mudança ou transformação social e política mais ampla, o que já a qualifica como uma contribuição importante para os debates que continuam hoje. Ele também incorpora uma longa preocupação na tradição sociológica sobre a relação entre *comunidade* e sociedade maior, na qual há uma tendência de se erigir uma oposição entre as duas, segundo a qual uma supostamente floresce em contraposição ou detrimento da outra.<sup>154</sup>

Em *The uses of disorder*, Sennett introduz dois conceitos, *purified identity* e *purified community*, para explicar os mecanismos culturais e psicológicos da fuga do público e do refúgio no privado que ele identifica. Segundo Sennett, o modo de vida das comunidades de classe média envolve primeiro a criação de formas individuais de intolerância (“*purified identity*”) que depois criam os padrões da vida comunitária (“*purified community*”). Como defesa contra a dor e o desconforto que fazem parte de vida mas constituem uma aprendizagem difícil para os jovens, Sennett observa que os jovens destas comunidades tendem a não encarar, senão *se isolarem* do mundo exterior, seus desafios e seus conflitos, “imaginando o sentido de um tipo de experiência antes de vivenciá-la, ou independente dela”. Ao evitar se expor a pessoa passa então a forjar uma identidade não permeada por experiência social e histórica (que, se subentende, a própria posição social do grupo já favorece) (p. 21, tradução minha). Posteriormente, como padrão que se fixa na vida adulta, toda a comunidade se fecha sobre esses “desejos de purificação” a despeito da convivência com outros grupos e tipos de indivíduos.

No *Declínio do homem público*, Sennett tenta fundamentar ainda mais as raízes históricas dessa “fuga do público” ou virada cultural para o familiar e o

---

<sup>154</sup> Voltaremos sobre este ponto mais adiante, mas vale a pena citar desde já a recente contribuição de Brint (2001) a essa discussão, na qual ele critica as tendências sociológicas que tendem a romantizar a “comunidade” como lugar de relações humanas “mais autênticas” ou identificá-la como espaço que encerra aspirações ou comportamentos antidemocráticos (na imposição de comportamentos normatizados para seus membros, a vigilância sobre eles e a não tolerância para as “diferenças”). Brint, por sua vez, propõe formas alternativas de se estudar e se pensar a interação social e comunitária no momento atual.



individual. Ele constrói um argumento sobre uma “cultura pública” surgida no *ancien régime* e consolidado na época de auge da cultura burguesa, no qual teria havido uma codificação do comportamento que as pessoas exibiam em público, o que segundo Sennett fortalecia e enriquecia a vida pública, encorajando o contato entre estranhos. De acordo com ele, o estabelecimento desses códigos formais permitia às pessoas transitarem pelos espaços públicos, independentemente do que elas “fossem”. Pelo seu argumento, os modos de codificação do comportamento que *excluía*m a demonstração dos sentimentos íntimos e privados (devidamente restritos ao âmbito doméstico), libertavam as pessoas de qualquer exigência social de *ter que provar* o que eram. Essa proteção formal oferecia a base de novas trocas propiciadas pelo meio urbano. Minimizando a importância do conteúdo classista e generizado dessa cultura, Sennett parece não se perguntar quem é que realmente participa e pode participar dela. Por outro lado, vê no surgimento e na consolidação posteriores de uma “cultura do pessoal” altamente psicologizada o fator *por excelência* que, segundo ele, vai conduzir à degradação da vida pública.

Eu não deixo de encontrar uma certa ironia no fato de que o “declínio” que Sennett lamenta coincide com o início da ascensão – ou irrupção – das mulheres *no público*. Parece-me ainda mais problemático o fato de ele elaborar tão forte crítica à cultura e ideologia da intimidade, contrastada com as formas ritualizadas e mascaradas de se tratar com os desconhecidos que, segundo ele, formavam a base da interação no público da época anterior. Acoplada a sua visão romântica da sociabilidade desses “homens públicos”, surge um desprezo pela “expressão da interioridade” como base da sociabilidade que supostamente viria substituir historicamente esta cultura de civilidade masculina. Noutras palavras, seu alvo vem a ser exatamente aquilo que tem sido interpretado muitas vezes como uma “feminização” da cultura, na qual se começa a aceitar e dar valor àquilo que para muitos filósofos iluministas representava “a fraqueza das mulheres”.

O que pretendo trabalhar, com o uso da literatura de apoio, é que o problema da degradação da cultura pública pode ser real, embora muito mais parcial e relativa e em obediência a uma dinâmica social diferente. Um dos fatores que permite complexificar essa noção é exatamente a questão da crescente participação, desde a década de 60, de grupos anteriormente excluídos, sem voz e sem acesso à esfera pública. Também seria possível amenizar a oposição entre o público e o privado ou conceber de outra forma sua interpenetração,

como fazem Christopher Lasch e Anthony Giddens, cada um de uma forma particular.<sup>155</sup>

Sennett reproduz, no entanto, uma oposição sociológica tradicional entre comunidade e sociedade. Sua noção de comunidade – desde a “comunidade purificada” de *The uses of disorder* até o *gemeinschaft* destrutivo que ele critica no *Declínio do homem público*, inclusive como suposta crítica aos radicais da esquerda – se baseia no valor maior dado à “sociedade”; “comunidade” torna-se uma espécie de falsificação das relações sociais, incorporando uma busca exagerada de “*personal, intimate relations*”. Aqui, podemos pensar nas vantagens de um diálogo com noções feministas do caráter político do pessoal, como o teórico Eli Zaretsky assinala na sua obra pioneira (1976), que mostra outra forma de ver a esfera do privada e íntimo, muito diferente da sua visão negativa da *tiranía da intimidade*, desprezo pela “feminização da cultura” etc.

Para problematizar mais um pouco, reconheço que de certo modo ele distingue entre formas de conceber a relação comunidade-cidade, como por exemplo na sua discussão de duas possibilidades, “*community within the city; community against the city*”, em *The uses of disorder*. É interessante sua insistência de que, no momento que escreve (pós-68), a mesma política de esquerda parece ter incorporado o discurso da pequena comunidade que se parece com noções do tipo do *folk community* do fascismo alemão, ou que se parece com a dinâmica do tipo *established/outside* observado por Elias e Scotson (2000). No entanto, ele tanto desenfatura as dinâmicas de classe, raça, etnicidade e outras envolvidas nesses processos, quanto enfatiza os mecanismos psicológicos trans-históricos que ele identifica: o fechamento frente aos outros, os de fora, como manifestação de uma tendência “adolescente” não superado pelos adultos etc.

Aqui, eu poderia concordar com sua crítica da família pela *privatização* que ela faz dos relacionamentos sociais, o fechamento em relação ao exterior e a limitação de contatos sociais potencialmente bem mais ricos etc. São idéias que mantêm parentesco com outros autores de uma época aproximada, como as críticas da família advindas dos representantes da “antipsiquiatria”, Laing e Cooper; feministas como Juliet Mitchell, Rowbotham, Firestone e Zaretsky; e

---

<sup>155</sup> Lasch concebe uma degradação do privado por uma *cultura de narcisismo* originado no consumismo, na forma de agir dos meios de comunicação etc. Giddens, muito ao contrário, vê na alta modernidade um fortalecimento possível da vida pública como *efeito* da “transformação da intimidade”.

outros representantes de tendências comunitárias do pós-68 que, de diversas formas, se preocupavam com questões de família e sociabilidade. No entanto, como estes autores geralmente faziam, a gênese dessa privatização pode ser procurada nas dinâmicas de classe, raça e gênero que vêm a condicionar todo tipo de interação no meio social urbano.

Cabe perguntar exatamente o que estaria num processo de deterioração: a sociedade, a vida pública, as relações pessoais? Dolores Hayden (1984), estudiosa do espaço e das relações urbanas na sociedade norte-americana, compartilha das preocupações de Sennett pela deterioração da ênfase no público e pela privatização da cultura urbana. Mas, à diferença de Sennett, a história que ela conta não remete à cultura européia aristocrática que precede à consolidação capitalista. Ela traça algumas das vertentes mais profundas da mesma história dos EUA e dos seus próprios ideais – e agendas políticas – sobre comunidade, vida e espaço urbano, enfatizando a complexa interação de fatores de classe, raça e gênero. Hayden argumenta que, historicamente, a questão da vida comunitária ou pública democrática constituía-se não apenas uma preocupação mas também uma força inspiradora que se traduzia em tentativas de planejamento da moradia e do espaço urbano. Durante o século XIX e até início do século XX, a “cidade modelo” preocupava alguns norte-americanos:

Ao longo do século XIX e a primeira parte do século XX, o ideal da cidade modelo ainda se debatia, mas os assentamentos espacial e socialmente coerentes dos primeiros povoadores começaram a ceder à distância entre cidade e campo, entre capital e trabalho. Os socialistas comunitários – que incluíam os Owenites, Shakers e inspiracionistas Amana – de fato continuavam argumentando que a boa vida se alcançaria somente através de esforço econômico coletivo e os espaços partilhados de moradia de propriedade cooperativa nas cidades modelo. De Maine a Califórnia, construíram centenas de cidades experimentais socialistas (pp. 19-20; tradução minha).

A partir do século XX, instaura-se um processo de abandono gradativo da procura de formas coletivas de vida, que se expressa na transformação da “cidade dos sonhos” para o novo símbolo do sucesso americano – a “casa dos sonhos”. As forças por trás dessa mudança são claras: um complexo de interesses que incluem a especulação e desenvolvimento imobiliários, as indústrias vinculadas ao consumo doméstico, a política anti-socialista, a divisão racial e a defesa de um modo de viver “familiar” fundamentado na noção do provedor de

sexo masculino, de quem dependem economicamente os filhos e a esposa – a grande trabalhadora doméstica não paga.

O que o trabalho de Hayden retrata de forma muito clara é toda a energia social e cultural que foi investida na luta pelo predomínio e legitimidade de uma forma de vida sobre outras possibilidades historicamente surgidas e defendidas. Aparentemente, a visão e a agenda política que ganharam foram suficientemente fortes para apagar do nosso conhecimento a existência de correntes alternativas que lutaram, questionaram e propuseram suas próprias idéias sobre o desenho e uso do espaço urbano. Hayden resgata estas visões alternativas, com seu conteúdo tanto socialista quanto feminista. Para ela, a onda de “suburbanização” e o recuo para a vida privatizada e privatizante da família nuclear que emergiram destas disputas como tendências triunfantes foram fabricados num complexo jogo de interesses que têm importantes dimensões de classe, raça e gênero. Hayden documenta no seu trabalho as outras opções para o desenvolvimento e planejamento urbano que existiram, opções que foram sendo política e historicamente abandonadas.<sup>156</sup>

No seu penúltimo livro, *A corrosão do caráter*, Sennett mantém algumas das mesmas preocupações, mas reorienta-as sobre o mundo do trabalho. Ele continua sem trabalhar especificamente com a dimensão de gênero, embora em vários momentos mencione a participação das mulheres no mercado de trabalho como fator significativo (sem, no entanto, aprofundar sobre o que isso poderia significar para os processos que estuda, a não ser como uma dificuldade adicional para as famílias nas quais pai e mãe passam muitas horas longe de sua cria). O trabalhador sujeito à perda de identidade profissional característica da época da flexibilidade pode ser homem ou mulher, é claro, mas isso não conduz a considerações sobre as histórias divergentes dos dois gêneros em relação à participação no mercado de trabalho, as quais poderiam ter poderosas repercussões. O que pode significar quando um autor como Sennett,

---

<sup>156</sup> Numa linha parecida de pensamento, Stuart Ewens trabalha com outros fatores específicos que conduzem a mudanças profundas na cultura urbana: a introdução, nos bairros proletários das grandes cidades norte-americanas, dos meios de comunicação de massa, que trabalham a favor de um *corporate capitalist or consumer culture* – que levam, por sua vez, à corrosão dos laços de solidariedade ou de vida social compartilhada. Ewens discute, em particular, a força do cinema, o qual tem um grande papel na disseminação do *American way of life* entre os grupos de imigrantes, estimulando sonhos de mobilidade social e de “fuga da classe”, mas minando também as bases da antiga família patriarcal e da forma particular de dominação masculina por ela sustentada.

com raízes na contracultura, na “nova esquerda” e no pensamento socialista anarquista (com seu forte interesse na crítica ao *status quo* e à cultura hegemônica), se mantém tão distante da crítica feminista?

Contudo, os ventos parecem estar soprando mais fortemente a favor da teoria feminista nos últimos tempos. Após anos de produção intelectual, Sennett apresenta no seu último livro, *Respect in a world of inequality* (2003), um aparente diálogo com algumas teóricas feministas norte-americanas. Em resumo, o objetivo desse livro seria avançar em considerações filosóficas, sociológicas e políticas sobre as possibilidades de sustentar ou fomentar uma cultura do respeito – ou seja, de respeito entre pessoas diferentes e desiguais num mundo “profundamente desigual”.

É importante assinalar inicialmente que a questão da diminuição da desigualdade social – embora uma tarefa social que Sennett, ainda aliado da política socialista, avaliaria como positiva e desejável – não é o foco da sua análise. Ele parte da desigualdade social como *fato* do nosso mundo social contemporâneo e condição que perdurará durante longo tempo. Por outro lado, não esclarece nem se posiciona frente aos diferentes usos do termo “desigualdade”, indo e vindo entre a desigualdade como *diferença* (que tende a confundir distintos tipos de diferença o que portanto precisaria de especificação) e um uso mais sociológico, no sentido da desigualdade produzida e reproduzida concretamente pelos processos de *estratificação* e poder sociais.

O livro, muito erudito e escrito com a costumeira beleza da prosa do autor, é particularmente interessante na forma pela qual tece uma narrativa que incorpora história, teoria social e experiências pessoais do próprio Sennett ao longo da sua vida. Há uma aproximação entre sociologia e psicologia social, assim como uma procura das conexões entre “caráter e estrutura social” que mostra que suas inquietações ao longo da sua carreira intelectual continuam sendo basicamente as mesmas. Ele se preocupa particularmente com a forma e o conteúdo dos laços sociais na sociedade contemporânea, com problemas como a relação entre indivíduo e comunidade, o “eu” e os outros etc. E, reproduzindo a grande preocupação do seu livro provavelmente mais reconhecido, *O declínio do homem público*, também se mostra ansioso para (re)inventar ou fomentar formas de relacionamento capazes de fortalecer uma esfera pública enfraquecida.

Há pelo menos um problema fundamental nesse livro, que também se vincula à forma pela qual o autor resiste a um diálogo mais pleno com a teoria feminista e remete a sua concepção do público e do privado, do *self* e “dos outros”. Novamente, Sennett discute processos sociais que têm na sua evolução

um profundo conteúdo de gênero. No entanto, à diferença, por exemplo, das análises “profundamente generificadas” da grande crítica da cultura e sociedade norte-americanas, Barbara Ehrenreich (autora infelizmente pouco conhecida no Brasil, mas cujas análises abordam problemáticas bastante parecidas com as de Sennett sobre cultura, desigualdade, classe e psicologia social<sup>157</sup>), Sennett reproduz sua antiga suspeita pelas formas de conexão humana historicamente associadas ao feminino na nossa cultura: a “compaixão”, a intimidade, a conexão emocional baseada na abertura ou “confissão” da interioridade etc.

Isso se torna um elemento central da sua análise como um todo, pois ele argumenta que talvez o grande problema da cultura norte-americana não seja sequer o individualismo: ele não considera que os norte-americanos sejam fundamentalmente indiferentes ou egoístas uns em relação aos outros, mas que as formas de relação, principalmente dos mais fortes com os mais fracos, precisam ser reelaboradas para manter ou construir o respeito entre os que se encontram em posições e circunstâncias diferentes. Uma disposição de ajudar, com uma boa dose de distanciamento emocional, é o que pode permitir que se preserve a autonomia do outro, definida inclusive por ele como “a disposição de se manterem-se estranhos uns aos outros” (p. 200, tradução minha). A relação forjada na base da intimidade, segundo Sennett, vulnerabiliza o mais fraco, comprometendo sua possibilidade de *self-respect*. “Um reino público viável, mais impessoal”, uma esfera pública realmente forte depende de uma vontade de *cuidar dos estranhos*, pessoas que tem necessidades a serem atendidas, independente de critérios de merecimento.

Baseando-se nos conceitos do analista político Robert Putnam, que distingue entre dois tipos de relação – *bonding* e *bridging* (o primeiro, “voltado para dentro” e tendendo a fortalecer identidades e grupos excludentes; o segundo, “voltado para fora”, construindo pontes entre pessoas de posição social diferente), defende a idéia de que, por meio da construção de relações do segundo tipo, a vida pública possa ser resgatada do que ele considera seu atual processo de crescente enfraquecimento (p. 198).

---

<sup>157</sup> Entre os brilhantes livros de Barbara Ehrenreich cabe mencionar pelo menos *The hearts of men: American dreams and the flight from commitment* (1983) e *Fear of falling: the inner life of the middle class* (1989), ambos de crítica cultural da sociedade norte-americana nos quais os entrecruzamentos de classe, raça e gênero são proeminentes, a partir de uma perspectiva que trabalha com história, estrutura social, psicologia social e cultura.

É interessante ver que há no seu argumento um momento de “quase aproximação” com as teóricas da *feminist relational psychology* e da psicanálise feminista (discutidas no capítulo anterior). Para tentar mostrar as falhas numa cultura que supervaloriza as pessoas “auto-suficientes” (ou o mito delas) e que promove sentimentos de vergonha a respeito da *dependência* (que, como ele corretamente assinala, é parte intrínseca das relações humanas), Sennett recorre ao trabalho do psicanalista D. W. Winnicott, autor importante também para as noções de conexão e autonomia desenvolvidas por feministas como Chodorow (1999), Flax (1990) e Benjamin (1988). As idéias de Winnicott, retomadas por estas autoras e agora por Sennett, são diferentes das idéias de psicanalistas que seguem um roteiro masculinista mais convencional: Winnicott sugere que a criança aprende a autonomia *através* da conexão com a percepção do outro – primeiramente, a mãe – e não através da *ruptura*.<sup>158</sup> A autonomia assim concebida – que também envolve o reconhecimento profundo do outro, mesmo sem a necessidade de “compreendê-lo” – é, segundo Sennett, uma boa receita para a igualdade e para a base do respeito.

Contudo, da mesma maneira que o elemento de gênero não é um elemento estruturante fundamental para sua discussão sobre a gênese dos problemas da esfera pública contemporânea, suas referências às autoras feministas e suas discussões permanecem passageiras e superficiais. Ele menciona, por exemplo, o desprezo da filósofa Hannah Arendt pelo feminismo, por vê-lo vinculado demais a “atos cristãos de compaixão”, de *self-involvement* e *self-searching* e, de certa forma, dá seu aval à perspectiva de Arendt, dizendo que “o feminismo do seu tempo foi, de fato, frequentemente de um tipo que enfatizava a ‘confissão’ e a conscientização pessoal e que pouco lhe agradava” (p. 143, tradução minha). Logo em seguida vem um “porém”: de fato, a relação entre compaixão subjetiva e gênero é “importante demais” para deixar assim simplesmente e, na página seguinte, menciona a obra de Carol Gilligan e de Nancy Chodorow, com seus argumentos sobre a *conexão subjetiva* com os outros como uma possibilidade no desenvolvimento da personalidade humana associada na nossa cultura ao feminino (p. 144). Mas logo volta para Arendt, identificando-se com a preocupação desta autora pela construção de uma esfera pública “libertada das questões do

---

<sup>158</sup> Essa noção de Winnicott gerou um terreno muito fértil para concepções alternativas às da psicanálise convencional. Recomendo particularmente o livro de Benjamin (op. cit.) por sua profunda crítica da forma pela qual a psicanálise convencional enxerga a mãe: como figura que atrapalha o necessário processo de separação (ruptura) da criança com o “outro” primário; como figura possessiva e poderoso obstáculo ao desenvolvimento da autonomia.

*self*”, encontrando nela uma afinidade com sua própria convicção de que, no mundo moderno da política, profundamente lesado pela orientação psicológica, o que se precisa gerar é “solidariedade entre estranhos” (p. 145).

Aqui não é ainda o lugar para se fazer uma avaliação maior do argumento de Sennett no seu último livro. No entanto, cabe enfatizar que a todo seu argumento subjaz uma noção do público – e do privado – que reproduz um *subtexto* de gênero parecido com os argumentos de muitos autores neoconservadores, com os quais Sennett não pretende afiliação. Como logo veremos, não é nenhuma coincidência que um sociólogo como Anthony Giddens, cuja obra me parece muito mais permeada por afinidades com a teoria feminista contemporânea, propõe uma visão da modernidade que em vários aspectos críticos se contrapõe à concepção de Sennett.

### **ANTHONY GIDDENS: INTIMIDADES FEMINISTAS**

Anthony Giddens é um autor prolífico e com certeza uns dos maiores sociólogos da segunda metade do século XX: desde o final dos anos 60 até hoje, vem produzindo um fluxo constante de idéias e livros que o mantém no centro dos debates sobre a sociologia e sobre a sociedade contemporânea. Nascido em 1938, Giddens é logo envolvido, no começo da sua carreira durante os anos 60, nos esforços de repensar a sociologia clássica que se intensificam na época. Assim, seus primeiros trabalhos tratam de questões como a revisão do paradigma marxista e a avaliação do pensamento sociológico clássico (*Capitalism and modern social theory*, 1971; *New rules of sociological method*, 1973; e, posteriormente, *A contemporary critique of historical materialism*, 1981), as mudanças que caracterizam a “sociedade pós-industrial” (*The class structure of advanced societies*, 1973) e a necessidade de fazer a sociologia avançar no seu característico impasse frente ao binômio estrutura/agência.

Há uma evolução temática na obra de Anthony Giddens que, como vou argumentar, abre-se para uma maior aproximação com alguns aspectos da teoria feminista contemporânea. Ele mesmo indica os três aspectos que correspondem a três fases da sua carreira intelectual. Na primeira, Giddens se dedica à revisão da obra dos três clássicos que, segundo ele, na época ainda não tinham sido claramente identificados como “os fundadores” da disciplina (cf. Giddens e Pierson, 1998, p. 53). Na segunda fase, claro desdobramento da primeira, ele se debruça sobre a tarefa de desenvolver novas metodologias para as ciências sociais, principalmente no sentido de ir além dos determinismos convencionais e reproblematicar a questão do nosso engajamento subjetivo com o mundo que



estudamos.<sup>159</sup> Nessas duas tarefas intelectuais, Giddens se associava a outros que na época compartilhavam com ele o interesse de fazer a crítica de Parsons, Merton e dos paradigmas e métodos da sociologia norte-americana, muitos dos quais – como Giddens assinala muito especificamente – tinham emergido do “cenário dos novos movimentos sociais” (p. 46). Ele também cita que, desde essa época, tinha interesse em estabelecer novas pontes entre o pensamento anglo-saxônico e o da Europa continental – tarefa que evidentemente ia além da área específica da sociologia.<sup>160</sup> Na terceira fase, consolidada a partir dos anos 90, Giddens se dedica ao projeto de estudo e análise das “qualidades distintas da modernidade” (p. 51). É nesse momento particular que seu diálogo com a teoria feminista vai aparecer em toda sua clareza e, como mostrarei mais adiante, torna-se fundamental para o avanço da sua obra.

Nos primeiros trabalhos de Giddens, a influência feminista está quase ausente, apesar de terem sido realizados na mesma época que uma geração de escritoras feministas – dentro e fora do campo disciplinar da sociologia – se encontravam vigorosamente engajadas na crítica do marxismo. Por exemplo, no seu livro *A estrutura de classes nas sociedades avançadas* (1973), Giddens empreende uma crítica a Marx por teorizar apenas “o capitalismo como modo de produção”, deixando de lado o que ele considera o outro aspecto fundamental da sociedade avançada: o “industrialismo” ou a racionalização do mundo social, no sentido weberiano; por tentar sobrepor esse “modelo abstrato” de desenvolvimento capitalista aos processos históricos reais e muito

---

<sup>159</sup> Há uma instigante passagem que Giddens conta sobre sua época de estudante de doutorado e o início de sua carreira profissional. Ele relata que, quando era doutorando da prestigiada *London School of Economics* no começo dos anos 60, escolheu escrever uma tese sobre “Esporte e sociedade na Inglaterra contemporânea”. Seus professores aceitaram a temática, mas a desvalorizaram por não representar os temas considerados “sérios” na época (como por exemplo a diversificação ou estratificação da classe trabalhadora, a mentalidade da “nova classe média”, novas formas de relacionamento entre os trabalhadores, o Estado e outras formas organizativas etc.). Passagem relevante, eu penso, pelo que diz respeito ao paradigma da sociologia britânica daquele momento, mas também ao próprio Giddens e seu talento para pensar “para além das fronteiras” da disciplina (Giddens e Pierson, 1998, p. 35).

<sup>160</sup> De fato, ao longo das entrevistas feitas por Pierson, Giddens reitera seu interesse pelo ir e vir entre as diversas áreas da *teoria social*, mas deixa muito claro que com isso não quer obscurecer a delimitação específica da sociologia – como o “estudo da modernidade” – nem negar a importância de treinamento específico *dentro de uma área disciplinar particular*; que certamente deixa suas marcas sobre a pessoa nela formada. No entanto, são fronteiras que foram feitas para ser sempre atravessadas; são relativas, mutáveis e permeáveis.

mais complexos; e por negligenciar a importância de fatores políticos como o nacionalismo, que devem ser considerados elementos fundamentais dessa nova forma de sociedade. Até aqui nada muito diferente das críticas de Marx que hoje em dia se tornaram bastante “padrão” e das quais a crítica feminista a meu ver sempre se distinguiu, oferecendo elementos substanciais para suprir muitos dos *blind spots* da teoria marxista.<sup>161</sup>

A seguir, Giddens manifesta sua posição em relação aos argumentos da época sobre a natureza profundamente modificada das sociedades avançadas da segunda metade do século XX, como o que foi chamado de “revolução dos gerentes”, o relativo bem-estar da classe operária nos países do capitalismo avançado, a importância do controle da informação como fonte de poder e o desenvolvimento de instituições políticas que afastam os capitalistas do controle direto sobre a sociedade e cria um cenário mais diversificado de grupos e conflitos sociais. De fato, estas são as preocupações de toda uma geração de cientistas sociais que defendem posições ora “pós-marxistas”, ora “pós-weberianas”, sobre a natureza do poder, das “contradições” ou dos conflitos dessa sociedade, todas ainda pouco tocadas pelos ventos feministas da época. Classes, poder, Estado, gerentes, conflito e ação social: constrói-se um discurso sobre a distribuição dos *homens* na sociedade e da forma como os recursos seriam entre estes distribuídos.

Nesses debates, ainda me parece haver relativamente pouco de distintivo na posição adotada por Giddens. À diferença dos mais conservadores, como Daniel Bell, ele não acredita na “revolução dos gerentes” ou no surgimento de novos grupos que venham a ocupar o lugar da burguesia tradicional<sup>162</sup>; e compartilha com os neomarxistas o argumento de que os avanços nos direitos políticos dos trabalhadores servem mais “para estabilizar as diferenças de classe na sociedade capitalista” do que para ir “contra eles” (Giddens, 1973). A “nova classe média” – que não seria para Giddens o que é para alguns teóricos franceses, como André Gorz e Alain Touraine, o grupo do qual poderá surgir uma “nova vanguarda revolucionária” – provavelmente estaria sendo fortalecida em relação à porção da classe trabalhadora formada por trabalhadores manuais (os quais, por sua vez, podem estar perdendo chances de mobilidade social). Estes dois grupos tendem então a se manter separados, com exceção talvez dos segmentos

---

<sup>161</sup> Elementos tratados no capítulo anterior: novas concepções de poder e trabalho, da relação entre público e privado, o conceito de gênero em si etc.

<sup>162</sup> A ascensão dos “gerentes sem propriedade” deve ser tratada, segundo Giddens, mais como uma questão de “mediação do controle” do que de “mediação institucional do poder”.

que habitam “as margens” entre uma categoria e outra – as ocupações manuais especializadas e de escritório e vendas – nas quais, como ele disse, o fato novo mais importante e significativo é sua crescente “monopolização” pelas mulheres. Mas, por enquanto, o elemento de gênero fica sem ser problematizado.

Quando em 1989 Giddens publicou a versão original inglesa de *As consequências da modernidade*, suas preocupações já se afastavam mais da síntese ou disputa entre as linhagens de Marx e Weber, desenvolvendo alguns conceitos novos para uma perspectiva própria sobre a sociedade moderna e sua forma “radicalizada”. De fato, parte da grande preocupação da sociologia clássica: o que tanto diferencia a sociedade moderna das ordens sociais tradicionais? As grandes discontinuidades que separam estas últimas e as instituições sociais modernas são, segundo ele, as seguintes: 1) o ritmo de mudança acelerada que caracteriza o mundo moderno e suas instituições; 2) o escopo da mudança, que se torna cada vez mais global; e 3) o fato de que certas formas sociais modernas são inexistentes noutros períodos históricos, tais como o sistema político do Estado-nação, a mercantilização da produção e do trabalho e a nova cultura urbana (urbanismo moderno).

Nessas discontinuidades encontram-se as origens dos traços mais significativos da modernidade e de sua forma radicalizada: a separação do tempo-espaço e sua recombinação caracteristicamente moderna; o “*desencaixe*” dos sistemas sociais, ou seja, o “deslocamento” das relações sociais de contexto locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço” (Giddens, 1991, p. 29); e o *reencaixe* dos grupos sociais e dos indivíduos – a “*ordenação e reordenação reflexiva* das relações sociais à luz das contínuas entradas (*inputs*) de conhecimento afetando as ações de indivíduos e grupos” (p. 25). O conceito de *reflexividade* da modernidade é talvez o destaque ou contribuição principal do livro de Giddens aos debates sociológicos que se seguem.

A reflexividade, como Giddens deixa claro, é em si uma característica do ser humano<sup>163</sup> mas, na modernidade, assume um caráter particular: podemos dizer que ela é *institucionalizada*, pois se torna parte da base de *reprodução do sistema*. Por sua vez, essa reflexividade se vincula à esfera da subjetividade

<sup>163</sup> Todos os seres humanos são reflexivos no sentido em que pensar sobre o que se faz é parte do fazer, seja conscientemente ou no nível da consciência prática. A reflexividade social refere-se a um mundo cada vez mais constituído pela informação e não por modos pré-determinados de conduta: é assim que vivemos, após o recuo da tradição e da natureza, devido ao fato de ter que tomar tantas decisões orientadas ao futuro. Neste sentido, vivemos de uma forma muito mais reflexiva do que viviam as gerações que nos antecedem (Giddens e Pierson, op. cit., p. 115; tradução minha).

que a modernidade desenvolve como parte intrínseca de si mesma, a da *transformação da intimidade* – que, segundo Giddens, é a outra face dos processos de criação de sistemas impessoais e abstratos. Ele sugere, como teoremas, “que há uma conexão direta (embora dialética) entre as tendências globalizantes da modernidade e o que devo chamar de *transformação da intimidade* nos contextos da vida cotidiana; que a transformação da intimidade pode ser analisada em termos da adição de mecanismos de confiança; e que as relações de confiança pessoal, nestas circunstâncias, estão intimamente relacionadas à situação na qual a construção do eu se torna um projeto reflexivo” (Giddens, 1991, p.116).

Nesse sentido, está claro que a forma de compreensão da modernidade proposta por Giddens se afasta da narrativa weberiana de racionalização e burocratização, inspirando-se mais na idéia de Simmel da separação, própria da modernidade, entre esferas objetivas e subjetivas da vida. Ele parece também se inspirar num ponto sobre o qual as feministas insistiam muito a partir dos anos 60, tanto nos movimentos e quanto nos escritos teóricos: o de que, na separação entre público e privado, pessoal e profissional etc., se escondiam as profundas conexões que as faziam funcionar. É importante assinalar que, ao reconhecer e atribuir um reconhecimento tão fundamental a esta face da modernidade, Giddens já se posiciona *contra* a posição dos sociólogos e historiadores (dos quais Sennett e Lasch acabam sendo representativos) que vêem o desenvolvimento da subjetividade moderna com antipatia ou com um desprezo que, como eu disse na seção anterior, pode ser lido como uma reação masculinista comum contra tudo aquilo que nesta cultura se associa ao “feminino” – emoção, sensibilidade, intimidade etc. (cf. também Felski, 1995).

Ao contrário destes, Giddens reconhece a emergência de novas possibilidades subjetivas como constitutivas da modernidade, expressas por exemplo na tendência à procura de relações de amizade e de amor “puras”, baseadas na intimidade e confiança pessoais acima de quaisquer considerações de ordem prática, material etc. e vinculadas ao projeto reflexivo moderno de construção do eu que ele valoriza – relações estas vividas como necessárias para a realização emocional e afetiva da pessoa. Essas novas possibilidades subjetivas podem também agir como formas de “reencaixe” num mundo onde as relações de casta, parentesco e comunidade determinadas pela tradição não mais se sustentam ou tendem à dissolução. Mas Giddens insiste: nem por isso devemos aceitar a tese de pensadores – sejam conservadores ou marxistas – que vêem na modernidade a “dissolução da comunidade”. Ao contrário, diz ele, existe uma ampla literatura etnográfica que mostra *novas formas* de sociabilidade

urbana.

Nesse ponto, notamos que a perspectiva de Giddens reafirma tanto a *procura contracultural* de novas formas de sociabilidades, quanto a insistência na importância dessas novas construções *para além* da família patriarcal.<sup>164</sup> E, se essas novas formas de relacionamento estão associados ao projeto de *descoberta de si* (todos são elementos da reflexividade moderna), Giddens critica novamente os autores que os entendem principalmente como (novas) formas de *alienação*, *narcisismo* ou hedonismo. Giddens pergunta: “É a busca da auto-identidade uma forma algo patética de narcisismo ou ela é, ao menos em parte, uma força subversiva quanto às instituições modernas?” (p. 125). A resposta dele já está contida na pergunta e é consistente com seu reconhecimento do movimento feminista, no penúltimo capítulo de *As conseqüências da modernidade*, como “pioneiro” no repensar das relações entre a esfera da vida íntima e os fenômenos “políticos”.

Giddens aproxima mais seu conceito de *reflexividade* às contribuições concretas da teoria feminista e dos estudos de gênero no seu livro seguinte, *Modernity and self-identity: Self and society in the late Modern Age* (1991), no qual dialoga de forma mais detalhada e insistente com as teses de Sennett e Lasch acima mencionadas e mesmo, em alguma medida, com Freud (sobre “o mal-estar na civilização”) e Foucault (o poder disciplinar que prolifera e permeia todos os espaços/momentos da sociedade burguesa).

Giddens abre sua exposição sobre o sentido do “projeto reflexivo do eu”, que é parte fundamental da alta modernidade, com a discussão de um estudo (escolhido, ele diz, de uma forma um tanto arbitrária da ampla literatura sociológica sobre essa temática) de duas autoras que pesquisaram o fenômeno contemporâneo do divórcio e *remarriage* (1991, p. 10) – estudo e área de pesquisa na qual as questões de gênero têm importância fundamental.<sup>165</sup> Os “perigos e oportunidades” apontados pelas autoras como parte e conseqüência das mudanças na instituição do casamento (sua nova instabilidade como arranjo moldado ao longo da vida adulta de acordo com as necessidades, desejos e projetos das pessoas) se aplicam, segundo Giddens, não apenas a essa instituição: de fato, elas são *paradigmáticas* da nossa experiência da modernidade.

<sup>164</sup> Noutros momentos, Giddens teoriza especificamente sobre o declínio desse modelo de família e sua importância para a construção de formas mais igualitárias de vida cotidiana (cf. Giddens 1992; 1998).

<sup>165</sup> É amplamente reconhecido que a mudança no *status*, nas expectativas e nos comportamentos femininos são a força que impulsiona as mudanças na instituição do casamento.

Na modernidade, a questão “Como vou viver?” (“Como é que quero viver?”) se torna um elemento central da cultura e da vida. Embora fatores sociais como posição de classe, raça/etnicidade e gênero sejam fundamentais para a forma pelas quais as pessoas acessam os recursos necessários para *fazer suas vidas*, ninguém ou quase ninguém, segundo Giddens, está excluído ou não tocado pela institucionalidade social que, de uma maneira ou outra, *obriga* as pessoas a pensarem na vida como a *elaboração* de uma vida, de um “projeto reflexivo” e de uma narrativa do *eu*.

Ao longo do livro, Giddens recorre a estudos que invocam experiências profundamente *generificadas*, alguns deles escritos por autoras feministas.<sup>166</sup> Segundo ele, a reflexividade do eu – que passa pelas transformações nas relações de gênero de uma forma ora implícita, ora explícita no trabalho dele – representa a profunda imbricação de processos globalizantes e processos locais e pessoais. Sua concepção faz um claro contraste com a influente noção weberiana da modernidade como um processo de crescente burocratização e perda de controle dos indivíduos sobre elementos fundamentais das suas vidas. Quanto a esse tipo de argumento (problema que Weber resolvia sugerindo que cada um ou uma buscasse suas próprias formas de suprir esse vazio espiritual através da esfera pessoal), Giddens vê muito mais continuidade nos elementos reflexivos arraigados nos diversos níveis da vida social.

Aliás, para ele, isso significa que as pessoas agem e interagem subjetiva e reflexivamente mesmo *dentro* das grandes instituições burocráticas, pois nem seria possível realmente existir dois tipos de lógica tão diferentes e mutuamente excludentes, uma para uma esfera “impessoal” e outra para o âmbito “privado”.<sup>167</sup> Giddens discorda também das narrativas sobre a modernidade que a entendem como a ascensão e triunfo absoluto do *individualismo*; como assinei acima em relação ao problema da suposta dissolução da comunidade, o projeto da reflexividade do eu não se dá, segundo Giddens, como antítese dos vínculos sociais ou comunitários, mas sim em relação à sua reconstrução – o

---

<sup>166</sup> Giddens se utiliza dos trabalhos da socióloga feminista norte-americana Judith Stacey sobre “famílias pós-modernas”; da famosa Shere Hite sobre sexualidade e relacionamento; e da psicóloga feminista Susie Orbach, sobre meninas, mulheres e anorexia nervosa.

<sup>167</sup> Este argumento me parece muito importante, pois representa uma ruptura com a sociologia que, desde Weber e ainda mais na obra de Parsons e seus seguidores, reproduz dicotomias do tipo atividade ‘instrumental’ do mundo público/atividade expressiva do mundo familiar deste último. Ele traz à tona o que também a psicanálise reforçaria: que não há esfera de atividade humana onde a subjetividade das pessoas envolvidas não se manifeste e se torne elemento constitutivo (cf. Craib, 2002).

que remete aos processos de desencaixe/reencaixe.

É neste contexto que Giddens realiza uma crítica de Foucault, Lasch, Sennett e outros autores (como Freud e Marcuse) nas suas diversas formas de trabalhar a relação entre o indivíduo ou “sujeito” (termo pelo qual Giddens, aliás, não demonstra simpatia) e as instituições sociais modernas. Ele discorda veementemente da concepção foucaultiana do poder disciplinar instituído pela ordem burguesa, poder que dá origem às “tecnologias do eu” que disciplinam corpos e mentes de formas muito sofisticadas, produzindo desta forma a “a morte do sujeito” (ou seja a “morte” do sujeito reflexivo). Discorda também da tese de Sennett sobre a erosão do espaço público, assim como de Lasch, que vê nos projetos de construção do eu a proliferação de uma cultura do narcisismo vinculada à superficialidade do ego e a uma decorrente impossibilidade de as pessoas criarem relações firmes e profundas umas com as outras.

As críticas que Giddens elabora em relação a estes autores não emergem exatamente dos mesmos elementos de uma crítica especificamente *feminista* (como, por exemplo, eu faço quando argumento, na seção anterior, que há uma falha profunda no discurso de Sennett que decorre da forma pela qual ele ignora a dimensão profundamente generificada do fenômeno que estuda), mas parece em alguns momentos convergentes a eles: Giddens critica a idealização feita por Sennett de uma cultura pública altamente excludente, assim como a forma pela qual Lasch lamenta a passagem da família patriarcal com suas estruturas claras de autoridade para um mundo confuso sem essas hierarquias, desprezando por sua vez a procura da intimidade (a qual Giddens claramente atribui um “valor positivo”; cf. 1991, p. 94).

Em relação a Foucault, é também interessante um ponto de convergência com certas críticas feministas pois, se bem que o conceito foucaultiano de “biopoder” tem sido de grande utilidade para a teoria feminista, para a teorização por exemplo da “produção de corpos femininos dóceis” (cf. Bartky, 1997; Bordo, 1997b), a visão foucaultiana promove, por outro lado, um certo desprezo pelas lutas empreendidas, os ganhos obtidos e as “re-significações” feitas pelo feminismo (e os movimentos *gays/lésbicos*) em relação ao controle do corpo e da sexualidade.<sup>168</sup>

As exigências desse “projeto reflexivo do eu” geram também seus próprios problemas existenciais, de “segurança ontológica” e ansiedades profun-

---

<sup>168</sup> À diferença do ceticismo de Foucault sobre a forma como os novos discursos se inserem no “projeto disciplinar” das “tecnologias do eu”, Giddens toma a posição de que os movimentos feminista, gay e lésbico são *pioneiros* nas transformações da intimidade

das, assim como formas patológicas comuns de comportamentos compulsivos. Giddens se vale de muitos trabalhos psicanalíticos – entre eles, os de Erikson, Klein, Laing e Winnicott – para mostrar que o caminho para o desenvolvimento do *eu* reflexivo é cheio de riscos, a partir do risco básico de não conseguir construir, desde a infância, a confiança necessária em si e nos outros que forma a base de todo o trabalho posterior que na modernidade cada um ou uma de nós precisa encarar. As incertezas existenciais na alta modernidade são, aliás, diferentes das de outros momentos da história: se no início da época moderna, ainda poderia ter validade o modelo freudiano de “repressão” e “culpa” (sendo esta última um sentimento produzido pelo “medo da transgressão”), na alta modernidade as incertezas que atormentam as pessoas têm muito mais a ver com a *vergonha*, um sentimento de *insuficiência* pessoal (pp. 63-69). É um problema vinculado diretamente à necessidade da construção de uma narrativa coerente do *eu* que a alta modernidade exige.<sup>169</sup>

Se o poder não é exercido conforme a antiga visão marxista, tampouco como o poder disciplinar foucaultiano, como é então que, para Giddens, *o poder* das instituições – e dos grupos dominantes – entra em cena? Ele aborda esta questão de maneira mais específica no seu capítulo sobre “o sequestro da experiência”. A modernidade, ele concorda, tem uma orientação que visa *ao controle*, no sentido de submeter o mundo à dominação humana mas, o que num primeiro momento parece ser a expansão da “razão instrumental” frankfurtiana, é, segundo ele, outra coisa na verdade: a emergência do que ele chama de “*um sistema internamente referenciado de conhecimento e poder*” (p. 144 ; grifo no original). Ao nível das instituições sociais, isso se refere aos “processos conexos de encobrimento que afastam das rotinas da vida comum, os seguintes fenômenos: a loucura, a criminalidade, a doença e a morte, a sexualidade e a natureza.” (p. 156; tradução minha).

Porém, à diferença da noção foucaultiana do asilo e da prisão como parte do impulso para “estabelecer o domínio da razão burguesa”, Giddens associa a

---

que se fazem extensivas a todos os outros setores da população na alta modernidade. Ele afirma: “Eu vejo os gays como pioneiros, particularmente na esfera das relações. Os gays... foram obrigados a serem pioneiros na procura de relações mais abertas e negociadas que subseqüentemente permearam a população heterossexual. Os gays foram os pioneiros emocionais da modernidade em relação à sexualidade e à intimidade, pelo menos no sentido que eu as defino” (1998, pp. 145-146; tradução minha).

<sup>169</sup> Giddens diz: “A vergonha afeta diretamente a identidade porque o que é, em essência, é ansiedade relativa a adequação da narrativa através da qual o individuo sustenta uma biografia coerente” (p. 65; tradução minha).



criação desses espaços aos projetos de “engenharia reflexiva” da organização social e da reconstituição da identidade das pessoas. Por outro lado, o sequestro da experiência da sexualidade tem menos a ver com a noção freudiana de repressão do que com a noção de Luhmann de como a sexualidade se torna um “código de comunicação” através do qual a individualidade se estabelece.

É neste momento que aparecem claramente o que, a meu ver, são os pontos mais fracos da abordagem de Giddens. Ao enfatizar demais o aspecto da reflexividade, particularmente no nível das instituições sociais, as formas de operação dos mecanismos de poder, dominação, normatividade e controle social – em termos históricos e no mundo contemporâneo – desaparecem de vista ou se tornam mecanismos “neutros”, vinculados não aos conflitos entre os grupos sociais mas a uma dinâmica histórica geral de superação de dogmas e tradições não reflexivos.

Evidentemente, seria uma incoerência para um teórico como Giddens, que também reconhece a importância das lutas sociais recentes *contra* as diversas formas de poder que estruturam a sociedade contemporânea, não incorporar a discussão destas formas de poder a sua análise – e, de fato, há um momento em que ele as teoriza diretamente. Trata-se do último capítulo do livro, no qual Giddens fala sobre a mudança da “política da emancipação” para a “política da vida”. Primeiro, ele reconhece que nessa primeira forma (característica, segundo ele, da vida política de uma época anterior no desenvolvimento das instituições modernas), há duas dimensões: uma associada à liberação dos indivíduos e dos grupos das forças (da tradição, do costume etc.) que limitam suas “chances de vida”; e outra, que trata da luta contra a dominação ilegítima de uns (indivíduos, grupos) sobre outros.

Aqui surgem algumas formas concretas de dominação e de luta contra ela: a de classe social, que a tradição marxista prioriza, mas também – e, como ele assinala, *para alguns autores* são de maior abrangência – as que remetem às divisões de gênero e etnicidade, nações ricas e pobres, gerações e outros tipos de grupos dominantes e subalternos (p. 211). A política emancipatória, que se preocupa com a redução da *exploração, desigualdade e opressão* (p. 211; grifo no original) e prioriza os imperativos de *justiça, igualdade e participação* (p. 212, grifo no original), vem cedendo espaço para a segunda forma de política, a qual segundo ele tem a ver muito mais com a *escolha* de estilo de vida. Giddens incorpora também uma noção de poder diferente: em lugar de hierárquico e opressor, torna-se um “poder generativo”, poder no sentido de capacidade de transformação (das pessoas, dos modos de vida). A “política de vida”, por sua vez, pressupõe pelo menos um certo nível de *emancipação*:

emancipação da rigidez da tradição e das formas hierárquicas de dominação (pp. 214-215). É por isso, pelas conquistas já realizadas, que se torna uma nova forma ou forma proeminente de se fazer política na atualidade. E (o que é de muita importância para minha discussão aqui) é um tipo de política que emerge nos novos movimentos sociais dos anos 60 e, particularmente, a partir do *movimento das mulheres*: embora com um conteúdo emancipatório profundo que *ainda mantém*, é o feminismo que traz a abertura da esfera da “política de vida” (pp. 215-216).

Embora esta discussão talvez resgate a dimensão negligenciada, considero muito problemático que não esteja integrada ao resto do seu argumento, o qual parece estar estruturado de forma que essa dimensão *não caiba* dentro dele. Eu enfatizaria também que falta uma dimensão mais crítica na sua análise da produção de discursos nos diversos níveis fundamentais da mídia, da ciência, da arte e da política. Assim como faz abstração das formas concretas de operação das relações de poder (as de classe, raça/etnicidade e mesmo as que agem em torno da construção de gênero e sexualidade, que em certo momento ele privilegia) e a maneira como os grupos e segmentos sociais concretos podem realizar seu “projeto reflexivo”, falta considerar mais suas expressões “ideológicas” no âmbito da produção discursiva. Há, ao longo do livro, uma “neutralização” dos efeitos de poder e da ideologia que operam, por exemplo, nos discursos sobre corpo, sexualidade e “estilo de vida” que circulam massivamente para a apropriação – e “reapropriação reflexiva” – pelas pessoas. Considero que são falhas sérias, que conduzem a uma visão “otimista demais” do que ele chama de alta modernidade e criam o risco de diminuir a força da sociologia como discurso crítico.

Contudo, na medida que as questões da subjetividade e da transformação da vida privada e íntima adquirem tão grande importância na sua própria concepção da modernidade como sociedade reflexiva (e, portanto, solapam a visão de uma esfera pública e institucional em que *o político* e *o moderno* têm sua origem exclusiva), Giddens rompe com uma tradição sociológica na qual tudo o que “realmente é importante” ou que estabelece a agenda do social e do político é codificado como masculino (o público, a *racionalidade*, o mercado etc.). Isso se reforça no seu livro posterior a *Modernity and self-identity, The transformation of intimacy (A transformação da identidade: sexualidade, amor e estima nas sociedades modernas)*, cuja introdução abre com as seguintes considerações:

Sexualidade: tema que poderia parecer uma irrelevância pública – questão absorvente, mas essencialmente privada. Poderia ser

também considerada um fator permanente, pois se trata de um componente biológico e, como tal, necessária à continuidade das espécies. Mas, na verdade, o sexo hoje em dia aparece continuamente no domínio público e, além disso, fala a linguagem da revolução. O que se diz é que durante as últimas décadas ocorreu uma revolução sexual; e as esperanças revolucionárias têm conduzido à reflexão sobre a sexualidade muitos pensadores... (p. 9)

Nestas frases, vemos como Giddens invoca a discussão sobre a *centralidade e historicidade* dos processos vinculados à sexualidade e à “vida privada”, remetendo diretamente a uma concepção amplamente disseminada e diferente da sua, que os enxerga como fatores triviais ou mesmo subordinados. Em seguida, ele esclarece a centralidade das questões de gênero:

Comecei a escrever sobre sexo. E me deparei escrevendo quase outro tanto sobre o amor; e sobre os gêneros masculino e feminino. As próprias obras sobre sexo tendem a uma separação por gênero. Em alguns estudos mais notáveis sobre a sexualidade, escritos por homens, não há virtualmente nenhuma menção do amor, e os gêneros aparecem como uma espécie de adendo. Atualmente, pela primeira vez na história [sic], as mulheres reivindicam igualdade com os homens. No que se segue, não tento analisar até que ponto persistem as desigualdades entre os sexos nos domínios econômico ou político... Em vez disso, concentro-me em uma ordem emocional em que as mulheres – as mulheres comuns, que tratam de suas vidas cotidianas e também os grupos conscientemente feministas – foram pioneiras em mudanças de grande e ampla importância. Estas dizem respeito essencialmente a uma exploração das potencialidades do “relacionamento puro”, um relacionamento de igualdade sexual e emocional, explosivo em suas conotações em relação às formas preexistentes do poder do sexo. (pp. 9-10)

Nesse parágrafo, aparecem várias questões interessantes que dizem respeito a sua concepção das relações de gênero e seu “lugar” na teoria social. Primeiro, podemos perceber a crítica de Giddens aos homens que escreveram “estudos notáveis” sobre a sexualidade e deixaram de fora o lugar central do gênero (leia-se claramente entre linhas: Foucault). Aqui Giddens coincide perfeitamente com os argumentos das teóricas feministas sobre a perspectiva masculinista e seu profundo poder na formação dos discursos (usando, por-

tanto, os conceitos sobre poder e discurso de Foucault “contra” ele mesmo). Vemos também o que a socióloga Roslyn Bologh (s/d) aponta: que Giddens, ao reconhecer as mulheres como “pioneiras” de transformações fundamentais e constitutivas da modernidade, faz uma contribuição de enorme valor à sociologia contemporânea.

No entanto, nisso também há um aspecto que ainda fica aquém de uma crítica mais profunda do viés masculinista da narrativa sociológica, pois Giddens parece nunca esclarecer o lugar da teorização sobre as “desigualdades entre os sexos nos domínios econômico ou político” no discurso sociológico sobre esses domínios. Ou, talvez, como sugere Bologh, até chega a *sugerir* conexões que não resolve:

É verdade que Giddens sugere que a democratização radical da intimidade que parece estar ocorrendo entre um segmento significativo da população poderia transformar a sociedade e a cultura como um todo, incluindo o sistema econômico, ao substituir o objetivo do crescimento econômico com o da realização emocional. Contudo, ele no explica como isto pode ocorrer numa economia de mercado cujos princípios, como a competição e a produção motivada pela ganância, entram em conflito com este objetivo e impedem tal mudança (p. 846; tradução minha).

Contudo, este livro não deixa de ser um trabalho criativo de enorme valor e com um argumento sobre a centralidade do gênero e da sexualidade para a *cultura* da modernidade. Os conceitos que Giddens trabalha, como o de “relacionamento puro” (a forma de relacionamento que se baseia na reflexividade, introduzida em *As conseqüências da modernidade*) e “sexualidade plástica” (“a sexualidade descentralizada, liberta das necessidades de reprodução” (1992: p.10), que permite às pessoas vivê-la como parte profunda do projeto de construção do *eu*), têm um lugar central na sua visão da modernidade, que incorpora a tese do caráter central da subjetividade na construção de um modo de vida *reflexivo*. Também é um elemento fundamental do seu argumento sobre a *democratização* da vida – a pública, a privada – que, segundo ele, acompanha o desenvolvimento da modernidade, fazendo com que na “alta modernidade” (que outros, mas não ele, chamam de “pós-modernidade”) se acelere e intensifique a reflexividade que significa, em grandes traços, um maior controle das pessoas e dos grupos sobre suas vidas.

Para uma sociologia feminista, eu diria então que a sociologia de Anthony Giddens representa uma incorporação profunda de suas discussões, assim como

uma porta aberta para que tal incorporação seja ainda aprofundada e consolidada. Por outro lado, não deixa de apresentar alguns problemas sérios, de dissolução de análises mais profundas de como operaram e continuam operando as relações de poder numa sociedade onde a dominação masculina continua imbricada nos discursos e nos arranjos e espaços institucionais. Giddens tende a diluir tanto o conteúdo crítico dos mesmos trabalhos feministas que incorpora, quanto as possibilidades interpretativas de concepções como a foucaultiana. Contudo, talvez seja um bom momento para lembrar o que Jane Flax assinala como uma contribuição epistemológica da psicanálise: uma vez que a “realidade”, a sociedade e a vida psíquica dos seres humanos são compostas de aspectos contraditórios e ambíguos, e as teorias que tentam explicá-las captam uns ou outros destes aspectos, quando tentamos forçar uma síntese “dialética” das perspectivas, corremos um risco muito grande de apagar exatamente os paradoxos ou tensões que precisamos compreender e explicar (Flax, 1990).<sup>170</sup>

### ALAIN TOURAINE: UM SUJEITO MENOS UNIVERSAL?

Alain Touraine é conhecido como um dos grandes teóricos dos “novos movimentos sociais”, pertencendo a um grupo de sociólogos de diversos países (como Andrew Arato e Jean Cohen nos EUA; ele e Chantal Mouffe na França; o alemão Claus Offe, entre outros) que, no pós-68, tentam teorizar sobre as “novas formas de resistência” de então à sociedade avançada (capitalista?), partindo da premissa de que a “velha classe operária” de Marx e dos marxistas já deixou de ser há tempos o (um?) ator principal nessa história.

Em seu livro *La société post-industrielle*, publicado em 1969 na França, Touraine já introduzia o conceito da *sociedade programada*, na qual, segundo ele, tanto as formas de dominação e controle social quanto as formas de resistência que geram distanciam-se em alguns pontos fundamentais do capitalismo clássico. Há

---

<sup>170</sup> No livro *Thinking fragments: Psychoanalysis, feminism and postmodernism in the contemporary West*, Flax argumenta (em relação específica aos três tipos de discurso enunciados no título da obra) que há “diferenças irreduzíveis entre estes discursos [tradução minha]”, que seriam prejudicadas por tentativas de síntese ou integração. Talvez, falando no caso de visões da (pós)modernidade tão diferentes como a de Giddens e a de Foucault, essa observação de Flax sirva no sentido de nos alertar que, uma vez que são posições produzidas a partir de *posições de sujeito e locações intelectuais* diferentes, há em cada uma elementos que, aparentemente contraditórios, possam ser usados para captar *aspectos diferentes e contraditórios*, mas todos *constitutivos e relevantes* para nossa compreensão do mundo moderno. O importante – e isso diz respeito à teoria feminista – é conseguir pôr estes discursos *em diálogo*.

uma mudança no foco da organização social, do econômico para o político pois, embora essa sociedade continue sendo “mobilizada pelo crescimento econômico”, este depende mais “dum conjunto de fatores sociais do que da simples acumulação do capital” e, principalmente, mais “do conhecimento – e, portanto, da capacidade que a sociedade tem de agir criativamente” do que noutras épocas (1970; p. 9-10).

O novo grau de dependência que a sociedade tem de processos de controle de informação e da política coloca o poder nas mãos de um grupo mais diversificado do que a burguesia clássica; é uma “tecnocracia” que controla os aparelhos do Estado e o fluxo de informação e cuja ação de mando se desloca, portanto, do âmbito das relações de trabalho para as atividades destinadas a produzir, manter e reforçar a *integração social, a manipulação cultural e o controle político* através de organizações burocráticas e administrativas (pp. 56-65).

Assim, o foco da resistência se implanta nos grupos que, nessas novas condições, teriam mais motivação para se opor às formas burocráticas de controle social – os estudantes, as mulheres, os jovens, as “minorias sexuais”. Estes, segundo Touraine, se diferenciam também dos operários que se rebelavam a partir da situação de trabalho: mobilizam o “conjunto de sua personalidade” contra o sistema, num apelo à imaginação, à sexualidade e à invenção.<sup>171</sup> A contestação cultural adquire uma importância particular e a classe operária – que ainda em alguns contextos como a França e a Itália pode continuar sendo uma “força revolucionária” – não é mais *o ator social privilegiado*. A informação, a educação e o consumo se tornam novos eixos do conflito social, ligados “de forma estruturante” ao domínio agora profundamente modificado da produção social.

Pela sua relevância e vigor como movimento social a partir dos anos 60, Touraine reconhece o feminismo como novo ator social ao longo da sua obra, como movimento social e cultural de grande importância. Por outro lado, suas discussões sobre as mulheres e o feminismo como movimento social não necessariamente significam que Touraine empreenda um diálogo mais profundo com as obras fundamentais da teoria feminista, quer se trate da francesa, da norte-americana, da inglesa ou qualquer outra. É justamente essa questão que pretendo enfocar nas próximas páginas.

Logo após os conturbados anos 60, Touraine publicou um livro baseado

---

<sup>171</sup> Nesse momento, vemos claramente que Touraine se expressa de forma muito parecida a de outros teóricos do pós-68, como por exemplo Herbert Marcuse em *O homem unidimensional*. Entre os novos grupos nos quais a resistência surge, ambos citam as mulheres e o movimento feminista desde o início como porta-vozes de uma *nova lógica cultural*.

na sua correspondência com uma jovem estudante de uma universidade parisiense, no qual o clima do pós-68 está muito presente: sentimentos de frustração pelo “fracasso” dos sonhos utópicos do movimento estudantil e (novamente) pela crise da esquerda, angústia pela recente queda do governo da Unidade Popular no Chile (o golpe contra o governo de Salvador Allende) e, fundamentalmente, uma tentativa de fazer um balanço da prática política da época e das teorias que pretendiam explicar o momento histórico como conjuntura mas também como *fase*, ou seja, a emergência da sociedade “pós-industrial”. *Cartas a uma jovem socióloga* (1976) foi publicado na França em 1974. Duas das 29 cartas contidas no livro tratam especificamente da sexualidade, das lutas pela libertação sexual da época e do significado do movimento feminista, num tom de crítica, balanço e avaliação.

Em primeiro lugar, para Touraine, as reivindicações feministas, assim como as lutas ocorridas no terreno da sexualidade, fazem parte dos “novos conflitos sociais”, que se dispersam por diversos espaços da vida social, claramente descentrando os antigos conflitos entre a classe trabalhadora e a burguesia (representada ou não pelo Estado).<sup>172</sup> Nas *Cartas*, aparecem também sua preocupação profunda com o discurso “tecnocrático” da modernização e a necessidade de distinguir entre a visão de mudança social deste e uma outra visão da transformação social crítica. A sociedade francesa, talvez pelo que ela tem de “arcaico” frente a outras sociedade “modernas”, parece criar um terreno fértil para os discursos burgueses modernizantes.

No terreno da sexualidade, tal confusão entre discursos ou perspectivas parece fácil, provocada pela mesma forma pela qual a sociedade de consumo se apropria da vida erótica, “libertando-a” da tradição para colocá-la a serviço de um hedonismo consumista. Porém, segundo Touraine, isso é muito diferente de uma outra perspectiva, que faz da sexualidade um espaço fundamental no qual as pessoas de fato se libertem dos papéis sociais e começam a fazer valer sua criatividade. Ele adverte: “Apelar para a liberdade do trabalho ou para a liberdade dos costumes não impede que o trabalho seja explorado nem que a sexualidade seja submetida aos interesses do comércio, dentro do respeito à ordem estabelecida” (p. 124).

Quando se trata das possibilidades libertadoras das lutas no campo da

---

<sup>172</sup> “Numa sociedade em que a dominação de classe não está mais concentrada num determinado terreno da vida social, correspondente ao princípio que sustenta a ordem social, não é mais necessário procurar o conflito social mais importante num setor ou noutro da vida social” (p. 125).

sexualidade, a situação das mulheres também toma um lugar central. Separar a sexualidade da reprodução foi fundamental: pode – e deve – dar às mulheres a chance de definir seu *desejo sexual* não mais em função do “desejo do macho”. Mas isso não se dá espontaneamente, através da “modernização”, pois “... a liberação da função de reprodução necessariamente não acarreta a libertação da mulher. Ao contrário, na medida que os papéis sociais antigos se descompunham, ela pôde ver-se mais direta e completamente transformada em objeto e símbolo de consumo, paradoxalmente no mesmo momento que pôde liberar a si mesma, isto é, deixar de ser uma marca genérica colocada em cada fêmea” (p. 126).

No diálogo com a “jovem socióloga” e amiga, Touraine coloca a necessidade de desfazer noções de “essência feminina”, assim como de desfazer a “mistura de categorias naturais e simbólicas” que construíram tal essência (p. 126). A homossexualidade feminina, ele diz, “é necessária como ruptura da dependência da mulher e, conseqüentemente, como afirmação da independência da sexualidade por todos, homens e mulheres” (p. 127). Além disso, não apenas os movimentos, mas também a sociologia como disciplina deve se preocupar pela sexualidade:

... a sociologia inevitavelmente penetra em terrenos onde antes não parecia absolutamente à vontade. Não existe mais separação entre privado e público; tudo se torna público, objeto de intervenção, lugar de conflitos e movimentos sociais. Uma reflexão sobre sexualidade, sobre o movimento de liberação sexual, ajuda a reconhecer, tanto quanto um estudo das organizações ou da informação, qual é o conflito principal da nova sociedade e qual é seu objetivo. (p. 130)

Na carta seguinte, Touraine escreve sobre o movimento feminista, perguntando se este representa (uma luta pela) “igualdade ou libertação?” Na sua interpretação (na qual vemos aparecer novamente a preocupação com os discursos modernizantes tecnocráticos), haveria no movimento de mulheres uma tensão entre uma vertente igualitária – que nada mais é do que a justificação das tendências já consolidadas da inserção das mulheres na vida pública e profissional<sup>173</sup> – e uma vertente que impugna a ordem existente e suas formas de poder, ou seja, que impugna os modelos culturais vigentes na

---

<sup>173</sup> Nesse ponto, Touraine deixa claro que é favorável a esta igualdade e às lutas que continuam sendo importantes contra a discriminação, mas as considera lutas limitadas por sua inserção dentro da lógica da sociedade liberal existente.



sociedade.

Isso faz surgir outro problema pois, dentro da segunda vertente, haveria as teóricas ou ativistas que propõem – de forma que lhe parece essencialista – a criação de uma “sociedade feminina em substituição a uma sociedade masculina” (p.132). Em lugar disso, Touraine argumenta a favor de uma “destruição” (ou, como hoje diríamos, “desconstrução”) do feminino:

Desejo que se destrua completamente a feminilidade como categoria social e, conseqüentemente, se acabe com o falso respeito das particularidades biológicas da mulher que faziam dela um ser ‘natural’, mantendo assim sua inferioridade em relação ao homem, criador da ‘cultura’. Se a educação desempenhasse um papel progressista, ela deveria dar muito mais atenção a pequenos problemas que, na verdade, são grandes: tratar a menstruação como um simples processo biológico, suprimir a separação de homens e mulheres em todos os cuidados relativos ao corpo, desde o penteado até o vestiário, encorajar a nudez partilhada, suprimir os códigos que distinguem roupas, alimentação, comportamento gesticulatório etc. (pp. 132-133)

Influenciado evidentemente pelas teóricas feministas radicais da época com sua profunda crítica da feminilidade como submissão e como “estética da limitação” (cf. Brownmiller, 1984), Touraine resgata para sua teoria dos novos movimentos sociais o movimento feminista, “quando afirma não a feminilidade, mas a resistência da natureza, do corpo, da sexualidade, do sentimento, tanto para os homens quanto para as mulheres” (p.135).

Touraine demonstra o crescente desenvolvimento das suas idéias sobre os novos atores, as novas formas de conflito social e o avanço da teoria sociológica no livro que publica em 1984 (primeira versão francesa), *Le retour de l'acteur: Essai de sociologie*, certamente uma das suas obras mais importantes, um esforço de fazer avançar a sociologia. Neste livro, ele apresenta não apenas uma síntese de boa parte do seu trabalho anterior, mas também uma análise detalhada do que ele percebe como *uma crise na sociologia* (cf. Aronowitz, 1988, p. xix).

O livro aborda duas questões centrais: em primeiro lugar, mudanças na relação entre o Estado, as classes sociais e a sociedade civil (incluindo, nesse sentido, diferenças entre primeiro e terceiro mundo); e segundo, a questão dos movimentos sociais como atores históricos, mas agora não mais no sentido de

um *campo específico* da sociologia, mas como conceito central da sociologia, que deslocaria os antigos conceitos de estrutura e sistema sociais com uma nova noção de *historicidade* (*idem*, p. xx) – ou seja, a capacidade da sociedade de “produzir a si mesma”.

A sociologia, segundo Touraine, construiu-se como uma “ideologia da modernidade”, vinculada ao evolucionismo social e colocando a “sociedade” acima da “comunidade”, privilegiando conceitos como razão, produção (econômica), a lei e a “modernização” num movimento em direção a valores e normas universais, subordinando o ator ao sistema. Por outro lado, alinhada aos grupos que ficaram do lado de fora (as classes subalternas, nações colonizadas, atores estigmatizados ou marginalizados etc.), tem surgido uma “anti-sociologia” que, ao rejeitar qualquer possibilidade de identificação entre ator e sistema, também separa estes dois (Touraine, 1988, p. 5). Embora suas afinidades políticas estejam do lado dos “de fora”<sup>174</sup>, Touraine considera que a sociologia como disciplina precisa achar novas formas de progredir analiticamente para a construção de uma nova “sociologia da ação” que, a partir das mudanças ocorridas na sociedade, permita entender os novos atores nos seus atos de *produção da sociedade* – ou seja, uma sociologia capaz de pôr a descoberto exatamente quais os novos atores, quais os novos conflitos e quais as novas “apostas” (p. 18).

É ao caminhar nessa direção que Touraine abordará algumas questões fundamentais: em primeiro lugar, se se deve falar sobre um *fim* da história da sociedade ocidental (no sentido de declínio ou estagnação), numa *mutação cultural profunda* ou numa evolução da sociedade sem descontinuidade para com o passado; em segundo, se realmente se pode afirmar a emergência de *novos atores sociais* e, ainda vinculados a essas questões, qual o grau e a importância de uma modificação, na cultura ocidental, da relação entre vida privada e ação coletiva. De fato, ele acredita numa *mutação cultural*, a grande importância dos *novos atores* e da ação destes últimos em amplas áreas de vida social: a vida privada, a vida cultural no seu conjunto, está entrando na arena política e é o movimento de mulheres que, segundo Touraine, mais claramente mostrou que a vida privada é “mais do que nunca coisa pública, a

---

<sup>174</sup> “A análise do sociólogo manter-se-á, portanto, o mais distante possível dos discursos que a sociedade profere oficialmente sobre si mesma; estará mais próxima das emoções, dos sonhos, das feridas de todos quantos vivem como actores mais não são reconhecidos como tais – porque as formas de organização política e as ideologias estão muito atrasadas em relação às práticas, as idéias e às sensibilidades realmente contemporâneas”. (1984: 37).

aposta do movimento social, tema central dos conflitos sociais em formação.” (Touraine, 1984: p.14).

No entanto (o que não deixa de me parecer curioso), apesar do tão repetido reconhecimento do feminismo como movimento social, toda uma literatura feminista em pleno crescimento na época continua ausente das referências e das discussões do livro. Isso em parte deve ser relacionado com o próprio estilo ou estratégia discursiva de Touraine, que tende a recorrer mais a argumentos filosóficos abstratos do que a trabalhar com evidências históricas e empíricas (sociológicas, antropológicas) concretas. As realidades vividas desses conflitos (elementos) sociais centrais que ele nomeia mais abstratamente como *sujeito* (“como distanciação de práticas organizadas e como consciência”) como *historicidade* (“como conjunto de modelos culturais ... e como aposta do conflito social central) e como *movimentos sociais* ( grupos que “se combatem para dar forma social a estas orientações culturais” ( p. 70), neste livro não se concretizam em experiências – específicas e complexas – de classe, raça, etnicidade, orientação sexual ou gênero.

O que fica é mais uma proposta metodológica geral para o estudo, através de uma *sociologia da ação*, das lutas atuais entre grupos que, em todos e quaisquer espaços da vida social, disputam a hegemonia e a veiculação dos seus modelos culturais<sup>175</sup>; e uma orientação metodológica que deve trabalhar contra qualquer tipo de determinismo ou evolucionismo característico de um antigo modelo sociológico que Touraine rejeita, mas também contra o que seria, para ele, a exagerada fragmentação do sujeito defendida pelas perspectivas “pós-modernas”.<sup>176</sup>

Uma década mais tarde, no contexto de todo o diálogo ocorrido na sociologia e nas ciências humanas em geral sobre a natureza da sociedade ora chamada de pós-moderna, ora de “alta modernidade” ou “modernidade

---

<sup>175</sup> Um trabalho anterior dele, publicado na França em 1978 com o título *Le voix e le regard* (tradução para o inglês publicada em 1981 como *The voice and the eye: an analysis of social movements*), oferece, de forma parecida, uma metodologia específica para o estudo dos movimentos sociais que inspirou muitas pesquisas, inclusive sobre movimentos sociais na América Latina (cf. Scherer-Warren e Kruschke, 1987).

<sup>176</sup> Touraine reconhece mas não quer “supervalorizar” uma tendência da sociedade atual à “crescente diversidade” cultural ou identitária, que ele vincula aos “movimentos culturais dos anos 50 e 60” (isto é, a “cultura dos jovens”, a “cultura marginal”, a “cultura homossexual” etc.). São, para ele, *countertrends* mas “A tendência principal das sociedades modernas vai ainda no sentido de um reforço e de uma concentração crescente da sua capacidade de ação sobre si mesmas” (1984: 56).

radicalizada”<sup>177</sup>, Touraine escreve *Crítica da modernidade* (1994) como contribuição a esse debate. É uma tentativa de avaliação da modernidade como forma social e como conceito, “cuja presença”, ele diz, “é tão central em nossas idéias e práticas após mais de três séculos e que está em discussão, rejeitada ou redefinida, nos dias de hoje” (p. 9). A sua preocupação é grande pois, para ele, há muito para se esclarecer, para ir além dos pontos de vista que prevalecem hoje: dos defensores da modernidade no sentido de ideólogos da modernização, dos “antimodernos” que pregam a volta a valores comunitários pré-modernos e também dos críticos que identificam a modernidade exclusivamente com a razão instrumental, com formas totalitárias de controle ou com o triunfo do individualismo sobre o social. Frente a estas posições, Touraine defenderá a noção da modernidade como sociedade que se ergue em cima de uma tensão fundamental entre dois aspectos: a *razão* e o *sujeito*.

Por um lado, então, há a “racionalidade instrumental”: “a dona do mundo, que se tornou possível pela ciência e pela técnica” e a “emergência do sujeito humano como liberdade e como criação” (p. 218). Ela se origina no desencantamento do mundo, da secularização e mesmo do progresso material baseado na racionalização científica e econômica e, apesar dos perigos nela contidos, é absolutamente necessária para a posterior *produção do sujeito*. O sujeito e a subjetividade são criações da modernidade, fato básico que deveria servir para desmentir aos que querem identificar a modernidade somente com a dominação e a negatividade.<sup>178</sup> O problema ou conflito histórico principal da modernidade surge na medida que o segundo aspecto é negado ou sacrificado e o primeiro se impõe de forma totalitária e esmagadora. Nas palavras de Touraine,

Não existe modernidade a não ser pela interação crescente entre o

---

<sup>177</sup> Giddens, Touraine e Habermas posicionam-se contra os “teóricos pós-modernos”. De alguma forma, os três alegam que os teóricos pós-modernos (junto com os *antimodernos* como Foucault, de acordo com Habermas; 1984a) renunciam ao projeto da modernidade, o que, nas teorias deles, continua sendo válido e, mesmo com seus paradoxos ou contradições, *emancipatório*. Embora eu não concorde com sua avaliação da contribuição dos “pós-modernos”, deixo essa discussão para outro momento.

<sup>178</sup> Neste livro, escrito poucos anos após a publicação dos trabalhos de Giddens, *As consequências da modernidade* (1990) e *Modernity and self-identity* (1991), que ele cita entre a bibliografia fundamental da segunda parte, Touraine aborda temas parecidos com os de Giddens sobre o caráter da sociedade moderna. Eu diria que o conceito de Giddens da *reflexividade do eu* conduz para uma ênfase no indivíduo diferente do conceito de Touraine de *sujeito* e subjetividade. Contudo, as semelhanças e diferenças entre seus pontos de vista valeria um estudo muito mais completo do que eu poderia fazer aqui.

sujeito e a razão, entre a consciência e a ciência, por isso quiseram nos impor a idéia de que era preciso renunciar à idéia do sujeito para que a ciência triunfasse, que era preciso sufocar o sentimento e a imaginação para libertar a razão, e que era necessário esmagar as categorias sociais identificadas com as paixões, mulheres, crianças, trabalhadores e colonizados, sob o jugo da elite capitalista identificada com a racionalidade. (p. 219)

É importante notar que aqui Touraine introduz as mulheres na sua “relação com a modernidade”, de modo consoante com o espaço que ele vem dando ao longo da sua obra ao movimento de mulheres e ao feminismo. O problema, no entanto, está na forma ainda relativamente superficial como esse tipo de consideração aparece. A dimensão de gênero continua sem sua incorporação no centro da sua análise, como a teoria feminista contemporânea sugeria que fosse feita. Assim, em lugar de explorar o caráter profundamente generificado dos conceitos de razão e sujeito, Touraine continua trabalhando com eles de forma universal e abstrata.<sup>179</sup> As mulheres passam a ser uma das “categorias esmagadas” pela razão instrumental quando esta se desvincula da subjetividade, mas falta uma discussão mais substantiva das formas de poder que permeiam essa “racionalização” e sobre como seu conteúdo profundo é forjado também, num sentido fundamental, pelas relações de gênero.

Dessa maneira, parece reproduzir-se um certo dualismo ingênuo, que nos deixa uma dúvida que voltará a aparecer em relação a sua avaliação do feminismo: as mulheres foram “esmagadas pela racionalidade capitalista” de uma forma particular? Ou incorporadas por ela de forma particular? Se a primeira hipótese for verdadeira, seriam então suas grandes opositoras; mas as evidências históricas apontam para relações muito mais complexas, nas quais as mulheres também negociam de posições diversas sua relação com um sistema que, embora reforce sua exclusão simbólica, não deixa de envolvê-las em múltiplas esferas da prática social.<sup>180</sup>

No discurso de Touraine da época, as mulheres e sua causa adquirem o

---

<sup>179</sup> Exemplos desta crítica profunda podem ser encontrados tanto no artigo acima referido de Susan Bordo, quanto em diversos textos publicados na coletânea organizada por Seyla Benhabib e Drucilla Cornell, *Feminismo como crítica da modernidade* (1987).

<sup>180</sup> Ver a respeito a excelente crítica da Rita Felski (op. cit.), que demonstra a influência profunda das mulheres sobre o rumo da sociedade moderna enquanto escritoras, consumidoras, “mulheres públicas”, feministas, “históricas” etc., o que contraria a visão masculinista que constrói uma narrativa *sobre as mulheres* como se estas nada valessem para a *experiência da modernidade*.

caráter de um belo exemplo para sua teoria, que de vez em quando ele reitera para dar força ao seu argumento. Por exemplo, ele fala dos movimentos culturais, que “encontram-se no centro da sociedade”. Diz que “os mais importantes dentre eles são aqueles que visam reforçar um dos dois pólos de orientação da sociedade com relação ao outro. Na nossa sociedade, o movimento cultural mais visível e, de longe o mais poderoso, é aquele que procura dar hegemonia à produção e ao consumo”, cujos atores principais vem do campo da indústria e do comércio, incluindo-se também os organizadores e publicitários. Touraine afirma também a existência de um movimento cultural “oposto” e tão moderno quanto o primeiro (seu adversário), movimento que defende a subjetivação e tem, entre os seus “atores concretos” e portadores mais importantes, “o movimento das mulheres que, em nome da modernidade, reivindicou o reconhecimento do desejo das mulheres e também de sua identidade biocultural, desafio duplo lançado a uma sociedade de inovações técnico-econômicas” (p. 235).

Aqui, há uma contradição na aparente centralidade que Touraine dá ao feminismo como portadora de uma nova cultura. A discussão que se segue sobre as mulheres e o feminismo não ocupa mais que quatro ou cinco páginas num livro de quase quatrocentas páginas.<sup>181</sup> Nessas cinco páginas, Touraine volta às observações feitas anos atrás, nas *Cartas*, sobre a diferença entre “dois tipos de feminismo”: o feminismo da “igualdade de oportunidades” que se inscreve, segundo ele, “no interior do movimento cultural dominante, que identifica a modernidade com a racionalização”; e o “movimento das mulheres que luta pela subjetivação contra a racionalização” (p. 235). Um pouco mais adiante, Touraine retoma o tema da contribuição (do movimento) das mulheres à quebra do domínio da razão instrumental. Permito-me citar aqui um trecho longo, pelo que ele revela sobre sua forma de redução das preocupações feministas:

A ação das mulheres que levou a reconhecer oficialmente a separação entre a reprodução e o prazer sexual desempenhou um papel decisivo nesta descoberta do sujeito, com a condição de acrescentar que este não se constitui a não ser reunindo o desejo e a relação intersubjetiva. A história dos movimentos feministas

---

<sup>181</sup> A ausência de um diálogo com a ampla literatura produzida sobre a temática da *crítica da modernidade* por autoras feministas – incluindo muitas da área da filosofia, como Bordo e Benhabib – pode ser conferida na listagem, no final do livro de Touraine, das “principais obras utilizadas”, na qual não consta referência a nenhuma obra feminista.

é, em grande parte, a história da redescoberta da relação ao filho após ruptura inicial dos papéis femininos tradicionais, depois, de maneira mais hesitante, da relação ao homem. Quanto mais a ideologia modernista julgou as relações interpessoais inferiores à participação em obras coletivas, portanto ao trabalho, mais a volta do sujeito se distingue sobretudo pela importância central concedida às relações amorosas e ao erotismo. A vida privada não mais está encerrada no reino escondido – gerido pelas mulheres – da reprodução social e da transmissão das heranças; ela se torna pública na medida que nossa cultura dá importância tanto à afirmação e à liberdade do sujeito como ao progresso técnico e econômico e à capacidade de gerir coletivamente as mudanças sociais.

Parece-me que, mais uma vez, há uma perspectiva masculinista encoberta nesta história, na medida que Touraine confunde o movimento dos homens em direção à aceitação do íntimo, da sua subjetividade e das necessidades subjetivas do cotidiano com os caminhos das mulheres, que incluem um movimento em direção contrária, fora do plano do íntimo (o que, para Touraine, não seria transgressivo pois, para ele, somente reproduz a lógica do sistema)<sup>182</sup>. Na verdade, considero insuficiente reduzir a riqueza das questões e reivindicações desenvolvidas pelo feminismo a uma nova forma de “se relacionar com o filho”, assim como reduzir as mulheres e o feminismo ao íntimo é perder de vista que o *slogan* do feminismo dos anos 60 e 70 – O pessoal é (também) político – não foi levantado para esquivar o pensamento da relação das mulheres (e dos homens) com o mundo do trabalho, a política “oficial” e o Estado e, para usar as palavras de Touraine, a obra social e coletiva, mas para reafirmar esta mesma necessidade e começar a realizá-la.

Na verdade, como mencionei acima, há na obra de Touraine – e nisso sua abordagem é diferente da de Giddens ou Sennett – um apego às categorias modernas que universalizam o sujeito. Contudo, em tempos atuais, parece que essa postura não o impede de se aproximar mais da teoria feminista e dos estudos de gênero. Em discussão recente sobre seu envolvimento com as teorias feministas de gênero<sup>183</sup>, ele esclarece que acredita que a sociologia passou por

---

<sup>182</sup> Este é um caso claro de *gender blindness*, ou seja, de não perceber que o fenômeno tem uma dimensão de gênero que faz com que “os mesmos fatos” tenham significados diferentes para homens e mulheres.

profundas transformações a partir do seu encontro com a teoria feminista e os estudos de gênero. Touraine reconhece a obra de autoras feministas e da *queer theory*, como Judith Butler e sua perspectiva desconstrutivista. É uma aproximação dada, outra vez e de forma um pouco curiosa, a partir do seu interesse expresso pelo universal, pela condição geral (cf. Adelman, 2004), que ele consegue recuperar na tentativa desconstrutiva de Butler, sobre a qual afirma: “Judith Butler questiona o conceito de gênero porque as mulheres precisam ir além do gênero... Acho fascinante que tantas autoras rejeitem o dualismo homem/mulher ou homossexual/heterossexual. Acho que fundamentalmente elas têm razão: é necessário ir além desses dualismos, que em si só são formas de hierarquização e inferiorização” (*idem*, p. 171).

Ainda é cedo para poder dizer alguma coisa sobre o uso que Touraine faz de Butler e de outras “autoras lésbicas”, cuja obra parece ter se tornado importante para ele na atualidade.<sup>184</sup> No entanto, não deixo de perceber uma certa contradição entre o propósito de autoras feministas “desconstrucionistas” e a perspectiva ainda universalista de Touraine. Nessa mesma entrevista, ele reafirma seu interesse pelo universal: as mulheres têm, para ele, a vantagem de ser um grupo oprimido “não minoritário”. Segundo Touraine, muito longe de serem uma “minoría”, as mulheres são, na atualidade, a categoria que talvez melhor represente a tarefa cultural de superar as posições (oposições) dicotomizantes (homem/mulher, público/privado, trabalho/domesticidade, razão/emoção etc.) e agir como sujeito sobre o poder e os valores sociais, “a categoria através da qual uma dimensão importante da antiga relação amo-escravo chegará a seu fim” (*idem*, p. 170).

Pode soar como reconhecimento do feminino, e talvez o seja. No entanto, trabalha no sentido contrário da desconstrução de universais e recorre a um método não muito diferente de formas masculinistas correntes de construir a mulher como o grande Outro ou a “alteridade absoluta” (cf. Segal, op. cit.). Nesse sentido, considero relevante a observação de Teresa de Lauretis, ao se referir a autores de uma vertente francesa muito diferente da de Touraine: Deleuze, Foucault, Lyotard e Derrida, em lugar de um engajamento mais profun-

---

<sup>183</sup> Em julho de 2002, por ocasião do Congresso Mundial de Sociologia em Brisbane, Austrália, tive a oportunidade de entrevistar o Prof. Touraine. A entrevista completa, realizada em inglês e traduzida por mim e pela Prof.<sup>a</sup> Miriam Grossi, encontra-se publicada na Revista de Sociologia e Política (Adelman, 2004).

<sup>184</sup> Na entrevista, Touraine conta que a obra delas é foco de seminário que ele ministra atualmente e também manifesta sua intenção de realizar nova pesquisa sobre subjetividade feminina.



do com toda a complexa obra feminista e o que ela permite compreender sobre as “mulheres reais” (sua subjetividade e suas vidas, como Lauretis diz noutra lugar do mesmo texto, “dentro e fora da ideologia de gênero”), “podem ver nas “mulheres” o repositório privilegiado do “futuro da humanidade”. Como observa Braidotti, isso “nada mais é do que o velho hábito... de transformar as mulheres em metáfora” (Lauretis, 1994, p. 235).

## **JURGEN HABERMAS E A “COLONIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA”**

Para Jurgen Habermas, podemos e devemos continuar apostando na modernidade como projeto inacabado, projeto que abriga ainda nas suas instituições a promessa de uma crescente democratização. Ele propõe um conceito dual (*two-layered*) de sociedade, no qual convivem dois paradigmas ou contextos que operam com dois tipos diferentes de lógicas: as *instituições sistêmicas* – a economia e o Estado – vinculadas à reprodução material, onde o princípio que orienta a ação são os cálculos estratégicos e instrumentais; e o “*mundo da vida*”, “socialmente integrado” através do consenso, das normas e valores compartilhados e da comunicação, que é também o terreno da “reprodução simbólica”. A princípio, esta visão tem algo em comum com a problemática da dualidade ou dois aspectos da modernidade de Touraine e, como em seguida veremos, a essa característica comum se mantém quanto ao diagnóstico que Habermas faz das “patologias” desta mesma sociedade.

Não há discussão explícita das relações de gênero na teoria de Habermas, de forma que, como Nancy Fraser assinala (1987), nossa análise se faz através de uma leitura do *subtexto* de gênero implícito nos seus textos – que se descobre, em grande parte, a partir da análise daquilo que permanece no silêncio. Em primeiro lugar, a “modernização societária” se realiza, para Habermas, através do divórcio entre “as instituições sistêmicas” e “o mundo da vida”. Porém, em nenhum momento ele discute o conteúdo de gênero deste “divórcio”. No entanto, o “mundo da vida” é composto, segundo Habermas, por dois aspectos ou instâncias: a família e a “esfera pública” do debate político. De fato, esta é uma interpretação bastante original pois, no meu conhecimento, a teoria e a história social nunca antes juntaram essas duas esferas dessa forma; ao contrário, a divisão filosófica e histórica básica tem sido a de esferas “pública” e “privada”, o que cria uma oposição – e uma *oposição generificada* – entre ambas. No entanto, como expliquei acima, o recorte que Habermas faz reúne as duas instâncias pelo que supostamente compartilham, como “contextos de ação socialmente integrados”.

Confesso que não fica muito claro para mim qual seria essa esfera de deba-

te político baseada no consenso e nos valores compartilhados ou, pelo menos, na “comunicação” que opõe aos cálculos estratégicos e à dominação, a não ser que ele esteja se referindo àquilo que ainda aspiramos a criar. Em todo caso, cabe aqui a crítica básica das feministas a certas teorias que romantizam a família: é muito difícil sustentar a noção de família como *haven in a heartless world*; a família cumpre com tarefas de reprodução tanto materiais quanto simbólicas e ambos os tipos de tarefas tendem a envolver distribuição desigual de poder e de recursos e, às vezes, dominação aberta baseada em hierarquias de gênero. Porém, não obstante as várias décadas de pesquisa antropológica, sociológica e feminista que apresenta ampla evidência daquilo que acabo de assinalar, Habermas teima na sua visão de família e ainda avança a noção de que as grandes *patologias sociais* do nosso momento se devem não às relações de poder e desigualdade baseadas em relações sociais concretas de *classe, raça* ou *gênero*, mas na “colonização do mundo da vida” – *the communicatively structured domains of life* – pelos imperativos das instituições sistêmicas. Continuo sem entender como se poderia esperar que uma esfera da sociedade possa se manter impermeável às relações de poder e dominação que agem noutra, mas é evidente que o dualismo de Habermas não dá centralidade a essas categorias.

Fraser (op. cit.) argumenta que o objetivo de Habermas é o de desenvolver um modelo complexo das relações entre instituições públicas e privadas no capitalismo clássico e, depois, das mudanças advindas com a passagem para o capitalismo do *welfare state*, no qual a organização burocrática da vida faria avançar esse processo de “colonização interna do mundo da vida”. Ela critica essa tentativa enquanto ignora a centralidade das relações de gênero na estrutura institucional do capitalismo, o “profundo subtexto de gênero” que é constitutivo das relações entre o privado e o público. Como exemplo, temos a discussão que Habermas faz (1987) sobre a crise do Estado de Bem-estar social, na qual ele compartilha a posição de Offe (1989) que mencionei acima: já deixamos para atrás a “sociedade do trabalho” e estamos vivendo a crise do modelo de “Estado social”, que se baseava na norma do trabalhador integrado e no *safety net* fornecido pelos programas do Estado. As tendências atuais da economia capitalistas são claras e não permitem esperanças de uma recuperação trabalhista, de modo que temos que nos voltar para os “microdomínios da comunicação cotidiana” e seu fortalecimento, que tornariam a agir pelo exercício da pressão sobre as “esferas sistêmicas” do Estado e da economia.

A meu ver, depositar esperanças no “mundo da vida” e promover sua autonomia frente as forças do capital e do poder político oficial (“o dinheiro e o poder”, no texto dele) soa agradável, mas incorpora a problemática das pers-

pectivas dualistas (aqui incluo Touraine) de exagerar as possibilidades de autonomia das esferas e não dar importância suficiente à interpenetração das formas de poder. No caso, Habermas não problematiza o caráter originariamente masculino das esferas “do dinheiro e do poder”. As mulheres e o feminismo são mencionados em relação ao “mundo da vida” e às lutas que se dão nele, onde se luta não por dinheiro e poder, mas principalmente por “definições”. Contudo, como muitas teóricas feministas vêm argumentando, a economia capitalista também funciona a partir da maneira pela qual as relações de gênero se encontram embutidas nela e o Estado que historicamente excluiu as mulheres continua reproduzindo *definições* (e políticas) *de subordinação feminina* (cf. Pateman, 1988). Portanto, sob a perspectiva das relações de gênero e de um projeto feminista, qualquer tentativa de “descolonizar o mundo da vida” (descolonizá-lo de relações capitalistas? De relações “patriarcais”?) significaria *também* a invenção de políticas que interfiram diretamente nessas “estruturas sistêmicas”.



## Reformulando narrativas

*How does newness come into the world? How is it born?  
Of what fusions, translations, conjoinings is it made?  
How does it survive, extreme and dangerous as it is? What  
compromises, what deals, what betrayals of its secret  
nature must it make to stave off the wrecking crew, the  
exterminating angel, the guillotine?*

Salman Rushdie, *The satanic verses*

No seu fascinante livro *The gender of modernity* (1995), a teórica inglesa Rita Felski discute a “saturação” de toda a teoria social moderna com “metáforas de gênero”, uma saturação tão evidente quanto não problematizada:

Esta saturação de textos culturais com metáforas de masculinidade e feminilidade é em nenhum lugar mais óbvio do que no caso do ‘moderno’, esse tal vez mais difundido e ao mesmo tipo mais esquivo dos termos que usamos para a periodização. Relatos sobre a idade moderna, sejam acadêmicas ou populares, costumam obter alguma coerência formal ao dramatizar e personificar processos históricos; sujeitos humanos individuais ou coletivos são dotados de importância simbólica como portadores exemplares de significado temporal. O fato de pressupor que se trata de sujeitos masculinos ou femininos traz conseqüências importantes para o tipo de

narrativa que daí se desdobra. O gênero afeta não só o conteúdo factual do conhecimento histórico – o que se inclui e o que se exclui- mas também, os pressupostos filosóficos que subjazem nossas interpretações sobre a natureza e o sentido dos processos sociais. (p. 1; tradução minha)

É a teoria feminista e a perspectiva de gênero que lança luz sobre o uso discursivo de metáforas de gênero e permite avançar na compreensão *do que* está sendo codificado dessa forma. Ela ilustra que o gênero é uma linguagem de hierarquia e de ordem social que se tornou tão fundamental para nosso modo de vida que, como mostram o livro dela, o de Kimmel (1996) e de outros, recorrem-se a metáforas de gênero na produção da modernidade e seus discursos para falar de (e, não poucas vezes, mascarar) outras formas de hierarquia e desigualdade, como as de classe e raça.<sup>185</sup>

Como venho enfatizando ao longo deste trabalho, o surgimento do conceito de gênero marca exatamente um novo momento na teorização do social e se constitui no principal instrumento para entender a dupla questão da *generalização da história* e da *historicidade do gênero* (cf. Felski, op. cit.). Como venho argumentando, é um momento radical, uma *ruptura epistemológica* na medida que representa um momento a partir do qual *tudo muda* e nada pode ter exatamente o mesmo sentido de antes. O objetivo deste capítulo será mostrar como a invenção da categoria de gênero significa a inserção, dentro da teoria social, de uma nova categoria, que também muda o modo como são pensadas todas as outras categorias – categorias centrais na discussão sociológica como trabalho, consumo, a dicotomia público/privado, a pessoa, o sujeito, a ação social, a razão e o desejo, entre muitas outras, mudando assim o próprio conceito de *modernidade*. Tentarei também estabelecer uma interface entre a contribuição feminista e a contribuição à crítica da narrativa sociológica clássica que vem, desde o campo da teoria ou dos estudos pós-coloniais, considerando por sua vez o entrecruzamento possível entre ambas as perspectivas.

---

<sup>185</sup> Não pretendo conceder um *status* ontológico privilegiado a nenhum deles; assim, acredito que a forma como, num determinado discurso, um deles (classe, raça, gênero) é utilizado para mascarar o outro mostra, por um lado, seu profundo entrelaçamento e, por outro, nos permite compreender mais a política que orienta as estratégias discursivas dos autores e atores sociais envolvidos (por exemplo, quando um discurso sobre “a verdadeira masculinidade” é utilizado por operários para que possam se distinguir de homens profissionais de classe média “efeminados” ou quando políticos norte-americanos identificam mulheres negras pobres como “mães irresponsáveis”).

## GÊNERO, SOCIEDADE, MODERNIDADE

Quando estudamos os discursos produzidos nas ciências humanas sobre a época moderna, evidenciamos claramente a tendência – já identificada de forma tão brilhante por Simone de Beauvoir (cf. Capítulo 3) – de universalizar as experiências masculinas e de institucionalizar, de forma quase sub-reptícia, a visão masculinista embutida nas relações de poder/saber que movimentam a construção da teoria social. Embora isso possa conduzir a uma tendência de “invisibilizar” as experiências das mulheres, talvez seja mais correto dizer que leva à criação de uma forma particular de ver o feminino: o feminino se torna o “antimoderno”, o arcaico, o primitivo, enquanto as esferas ou tipos de atividade social identificados como femininos – “a família” e a criação dos filhos – são “naturalizados” e esvaziados de historicidade (cf. Felski, op. cit.).

Como Felski argumenta, a sociologia – que nasce historicamente como discurso da/sobre a modernidade – é uma grande instância de construção de discursos generificados desse tipo. Desde seu início, através da obra dos “pais fundadores” da disciplina, foram elaboradas grandes e pequenas narrativas sobre o progresso histórico que identifica a modernidade com a masculinidade,<sup>186</sup> isto é, com atividades e atitudes codificadas como masculinas, numa esfera pública codificada como masculina mesmo quando, como argumentarei, isso implica escamotear a participação feminina que sempre, a despeito das presções normatizadoras, encontrou canais de atuação para além das fronteiras da domesticidade.

Segundo as narrativas sociológicas sobre a modernidade de cunho weberiano (as narrativas que até hoje prevalecem), esta se distingue por gerar um novo tipo de ator social e um emergente mundo de relações sociais racionalizadas e instrumentalizadas. Constitui-se uma ruptura radical com o mundo tradicional no qual as hierarquias impostas constrangiam a ação e as “escolhas” das pessoas. Nesse discurso, com um elenco de protagonistas que incluem o burguês heróico, o *flâneur* e o boêmio, não há verdadeira agência feminina. Pelo contrário, são estas figuras masculinas que inauguram a época da iniciativa individual, seja como esforço empresarial ou na contestação das normas geradas ou mantidas pelas instituições burguesas. O *self-made man* que, como Kimmel (op. cit.) demonstra, torna-se o grande ideal do processo de modernização nos EUA no século XIX é mais um conceito que ajuda a desvalo-

---

<sup>186</sup> Refiro-me tanto às “grandes narrativas” sobre a passagem para a sociedade industrial ou o capitalismo em Marx e Durkheim, quanto aos esquemas interpretativos que enfocavam a motivação humana ou a interação social de Weber e Simmel.

rizar a atividade feminina, identificando as mulheres com as rotinas “conservadoras” de uma esfera doméstica retratada como natural e a-histórica.

Assim como as operárias e as prostitutas – as mulheres que mais transitavam pelas ruas e praças das cidades ocidentais do século XIX e início do século XX – não contam nestas narrativas como atores sociais da esfera pública, o mundo privado (das mulheres “burguesas” ou “domesticadas”) é visto como retrógrado. De modo semelhante, uma nova cultura da leitura – que poderia ser apreciada pelo que significa em termos de um emergente cultivo da subjetividade, protagonizado pelas mulheres<sup>187</sup>, também fundamental para a época moderna – não figura igualmente como elemento importante nas narrativas sobre a “grande mudança” social. Na vertente marxista, cujo elemento dinâmico reside na emergência das relações capitalistas de produção encarnadas nas figuras do burguês e do trabalhador assalariado, também é criado um cenário no qual as mulheres são tornadas invisíveis e o mundo público é codificado como masculino (Felski, op. cit.).

Então, nessas histórias (as mais contadas e legitimadas narrativas sobre a modernidade), a figura heróica é símbolo não apenas da *modernidade*, mas também da *masculinidade*. O novo ator social incorpora as novas formas de subjetividade masculina, seja burguesa ou proletária, e o indivíduo moderno é o homem autônomo e livre de vínculos familiares ou comunitários. Como assinala Felski, esse discurso hegemônico “lê a modernidade como uma revolta edípica contra a tirania da autoridade, valendo-se de metáforas de contestação e luta afincadas num ideal de masculinidade competitiva.” (p. 2, tradução minha)

Porém, se olharmos também a partir da dimensão de gênero, dando igual importância às experiências das mulheres e considerando a análise

---

<sup>187</sup> No capítulo “A literatura, o amor e as mulheres” do seu fascinante livro sobre as mulheres e a modernidade, intitulado *O deslocamento do feminino* (1998), a psicanalista brasileira Maria Rita Kehl aprofunda o que significa para as mulheres tanto a leitura quanto a possibilidade de escrever. Na leitura, que estimulava os sonhos, as fantasias e os desejos de um público basicamente feminino, despertava-se o cultivo da subjetividade que se tornou elemento central da modernidade. Tornar-se escritora, por outro lado, tinha tudo a ver com a construção de um *sujeito feminino* – sujeito tanto prometido quanto negado pela modernidade da época vitoriana. “Escrever, ‘traçar o próprio destino’, como uma heroína de romance... tornar-se autora – de textos, poemas, cartas e, afinal, da própria vida”, era isto que Emma Bovary, a frustrada dona de casa do romance de Flaubert invejava dos homens.” (Schor, *apud* Kehl, pp. 118-119). Rita Felski (1995) também discute o significado da constituição de um público feminino de leitoras (e suas autoras preferidas) no capítulo “*Love, God, and the Orient: Reading the popular sublime*”, que segundo ela representou o surgimento de uma cultura popular “feminizada” no *fin-de-siècle*.



tanto dos caminhos diferentes de homens e mulheres como das convergências possíveis e de sua relação com questões de classe e raça, nossa visão da modernidade se complexifica.

A relação entre o público e o privado é reexaminado, reconhecendo sua separação *relativa* (absolutizada por um discurso que confere ao público um *status* privilegiado) e o caráter fundamental dos processos que acontecem na esfera do íntimo e do doméstico, processos sem os quais o sujeito moderno não poderia surgir. Nesse sentido, cabe também dar atenção às figuras femininas que transitavam pelos espaços públicos nos períodos formativos da modernidade e ao significado da sua estigmatização, pois, ainda que – como diz Felski – não pudesse haver uma equivalente feminina do famoso *flaneur* (uma mulher passeando vagorosamente pelas ruas seria objeto de suspeita e, às vezes, até de detenção), torna-se importante identificar em quais circunstâncias as mulheres saíam às ruas e como se sentiam ou negociavam sua presença ali, assim como contemplar o sentido *cultural* maior dessas negociações.<sup>188</sup>

Como vemos, portanto, a atenção devidamente dada às questões de gênero tem o poder de modificar profundamente a tese da modernidade como racionalização, burocratização, instrumentalidade, produção e valor de troca que até recentemente era hegemônica na sociologia. O privilégio dado ao “sujeito da razão”, como representativo do momento culminante na evolução do ser e agir humanos, vem sendo paulatinamente desfeito pelas visões (discutidas em capítulos anteriores) que contemplam também a centralidade dos processos subjetivos da vida social moderna, com suas dimensões afetivo-emocionais e inconscientes, e devem muito tanto às experiências das mulheres quanto às teóricas feministas que as tornaram visíveis. Como já mostrei, sociólogos como Giddens, Touraine e outros – que se fizeram conhecidos ao dar maior centralidade ao sujeito e à criação da subjetividade como instância estruturante e fundamental do moderno – dependeram de um diálogo explícito ou implícito com a teoria feminista e os *women's studies*, os quais começaram a estudar e acumular uma rica literatura sobre os aspectos subjetivos da vida e das rela-

---

<sup>188</sup> Um exemplo, ao qual voltarei abaixo, é a participação das mulheres no espaço público como *consumidoras*. Se, por um lado, era uma forma de participação “aceita”, sucumbia também, por outro, à desvalorização das atividades tidas como femininas. No entanto, isso não impedia que as mulheres ocupassem esse espaço para *renegociar* suas identidades e seu “papel social”. Discussões sobre as mulheres e o cinema (cf. Ewen e Ewen, 1992) e sobre a Nova Mulher no início do século XX (cf. Felski, 1995; 2000) ilustram esses fascinantes processos históricos.

ções sociais numa época em que as perspectivas hegemônicas as consideravam assuntos menores.

Voltemos por um momento ao sujeito “moderno e racional” privilegiado na teoria política e social clássica, que se destaca nesses discursos por sua capacidade ou ação nas esferas do trabalho e da política. Esse sujeito dinâmico e transformador do mundo natural e social, burguês ou proletário, é identificado como um homem “chefe de família” dedicado ao trabalho “produtivo” que exprime o caráter essencial das relações do trabalho e da produção no capitalismo industrial. As esferas femininas do trabalho – a atividade doméstica e as funções femininas remuneradas concentradas nos “serviços” – foram inicialmente muito marginalizadas pela teoria econômica e social (até serem resgatadas pela crítica feminista), deixando marcas profundas na literatura e no seu leque de conceitos. Ainda fazem-se sentir em debates relativamente atuais como, por exemplo, aquele iniciado na década de 80 sobre o “declínio da ética de trabalho”.<sup>189</sup>

Neste debate, o conhecido sociólogo alemão Claus Offe montou todo seu argumento sobre a experiência particular duma categoria de homens trabalhadores como representantes da experiência proletária *por excelência*, menosprezando ao mesmo tempo o fenômeno paralelo (que ocorre ao longo do século XX) da expansão do trabalho assalariado feminino e desconsiderando por completo a possibilidade de haver (novas) outras éticas do trabalho decorrentes das experiências das trabalhadoras. Pesquisas sobre mulheres trabalhadoras (Gerstel e Gross, 1987; Jenson, Hagen e Reddy, 1988) mostram, por exemplo, que entre estas emergem identidades diferentes, nas quais a experiência de trabalhadora e de pessoa responsável pelo cuidado cotidiano de outros se misturam, criando novos conflitos mas também conferindo novos sentidos às relações de trabalho. De fato, como abordei no Capítulo 3, a partir da discussão introduzida pelas feministas marxistas, o mesmo conceito de trabalho passa a ser repensado, redimensionando e relativizando as fronteiras entre o público e o privado e mostrando, entre outras coisas, que a dupla e tripla jornada das mulheres nos leva a questionar seriamente noções anteriores do que constitui o trabalho e o “não trabalho”.

Discussões sobre o trabalho em países latino-americanos e do terceiro mundo, nos quais amplos setores da população lutam por sua sobrevivência no chamado “mercado informal” (o qual concentra grande número

---

<sup>189</sup> Um livro mais atual que continua com preocupações na mesma linha é *A corrosão do caráter*; de Richard Sennett (op. cit.).

de mulheres)<sup>190</sup>, também complicam a noção clássica de “trabalho”, que na medida que se confunde com o conceito de “emprego”, revela-se estreita demais para qualquer discussão sobre o tema hoje. Este debate também lança uma dúvida grave sobre a noção do trabalho assalariado no mercado formal, realizado pelo trabalhador de sexo masculino, pai de família e identificado com seu papel vocacional – isto é, sobre um pressuposto das perspectivas hegemônicas, para as quais esse pressuposto representaria *o trabalhador paradigmático da modernidade*.

Vinculado ou associado à questão da reprodução cotidiana e da esfera doméstica, o *consumo* também tem sido historicamente desprezado pela teoria social. No discurso sociológico clássico foi considerado uma atividade menor e potencialmente anômica, tendo sido também associado ao feminino. Para um pensador como Sombart, por exemplo, o perigo do consumo excessivo personificava-se na figura da cortesã, enquanto para sociólogos como Veblen e Simmel, refere-se a uma esfera feminizada que é antítese das atividades complexas e “progressistas” do mundo (“masculino”) da produção (Felski, op. cit.; Grazia, 1996). No discurso do marxismo e, particularmente, como abordado pela “teoria crítica” da Escola de Frankfurt, o consumo é tipicamente equiparado com o consumismo, a alienação, o fetichismo da mercadoria e a “manipulação da consciência” e das necessidades.

Na verdade, porém, mesmo do ponto de vista da economia e da economia política, a produção mercantil e o consumo de mercadorias são dois momentos de um mesmo processo e, se a produção pode ser compatibilizada com formas não alienadas de trabalho, o consumo também pode ser repensado nos seus aspectos simbólicos e comunicativos, em função da criatividade e da sociabilidade humana. O viés que inicialmente desqualificou essa esfera de atividade e a marginalizou do estudo sociológico deve ser examinado no seu conteúdo de gênero, ou seja, por ser uma instância a mais de desinteresse pelas experiências tidas como femininas. Pois, como novas gerações de historiadores e teóricos sociais vêm mostrando (sendo que nisso as teóricas feministas têm feito grandes contribuições), assim como se fala de um modo capitalista

---

<sup>190</sup> A mesma definição de “mercado informal” gerou ampla polêmica, pois alguns usavam critérios institucionais formais para defini-lo (registro do trabalhador, pagamento de imposto de renda etc), enquanto outros procuravam entendê-lo nos termos da economia política marxista (inserção em relações capitalistas mercantis etc). Existe uma ampla literatura que trata especificamente da inserção das mulheres nos mercados de trabalho – formal e informal – no primeiro e terceiro mundo (cf. Benería e Stimpson, 1987; Young, Wolkowitz e McCullagh, 1981).

de produzir, existe todo um regime burguês – e generificado – de consumo que também constitui um elemento fundamental da modernidade e que estrutura modos de vida e de pensamento, comportamentos, subjetividades e sociabilidades (Grazia, op. cit.; Felski, 1995).

Desde as marxistas feministas que inicialmente mostraram que há um “trabalho de consumo” (cf. seção anterior) que compõe uma parcela do trabalho realizado pelas donas-de-casa até as discussões sobre a relação entre as mulheres como consumidoras e como *objetos de consumo* masculino, as teóricas feministas têm se esforçado para resgatar essa esfera social de sua desvalorização por associação com o feminino. A discussão se abre para múltiplos e novos ângulos de estudo das práticas de consumo e das subjetividades construídas em torno delas. Quando se estuda o consumo com este olhar (isto é, percebendo o que ele tem a ver com a construção do cotidiano e das identidades individuais e coletivas, as diversas formas de troca entre as pessoas e as relações de gênero), as noções unívocas que equiparam consumo e alienação deixam de ser tão convincentes, como também se complexificam as perspectivas liberais correntes que identificam as possibilidades abertas pelo mercado de consumo com a democratização política e social.

O consumo pode entrar nas relações sociais – e mesmo no que Giddens chama de *projeto reflexivo do eu* – de diversas formas. Como a historiadora Victoria de Grazia argumenta, “Como um modo de vida, o modo burguês de consumo foi historicamente único porque – como seria condizente com suas abordagens individualistas, seu ethos de progresso, e o muito variável nível de riqueza de seus protagonistas – tolerava uma grande variedade e rotatividade de modelos do eu e de comportamento social.” Trata-se de um modo de vida no qual o *status* social é construído e reconstruído através do consumo, em forte contraste com o velho regime no qual os bens de consumo funcionavam, como diz Grazia, como “símbolos relativamente estáticos em torno dos quais as hierarquias sociais se organizavam” (1996, p. 18; tradução minha).

Embora inicialmente vinculada à esfera doméstica e oferecendo poucas possibilidades para famílias proletárias, a expansão do consumo no século XX, vista da perspectiva de gênero, traz mudanças sociais fundamentais e profundamente destabilizadoras das hierarquias de classe, raça e gênero. O espaço público começa a perder sua característica de recinto masculino na medida que as mulheres – tanto na qualidade de trabalhadoras do consumo quanto na de consumidoras de lazer e cultura – começam a freqüentar os novos espaços das grandes lojas e dos cinemas. Se, como algumas teóricas corretamente apontam, isso certamente gera novos modos de controle sobre as mulheres, o novo

cenário não se esgota no disciplinamento, pois a história generificada de diversas formas de consumo (dos filmes aos cosméticos; cf. Peiss, 1996; Carter, 1996; Ewen e Ewen, op. cit., entre outros) mostra que o acesso das mulheres aos “produtos da modernidade” tem um papel nada desprezível no desmantelamento de sistemas de autoridade social e familiar que exerciam controles muito diretos sobre a autonomia pessoal e sexual delas.<sup>191</sup>

As ansiedades que aparecem articuladas de maneiras particulares nos textos da teoria social, na opinião popular e nos meios de comunicação (conforme a evolução destes no século XX) em relação à mulher consumidora<sup>192</sup> – a mulher que procura seu prazer sensual através do consumo de diversos tipos de bens e que afirma uma identidade própria através das formas de apresentação do Eu que isso permite – demonstram o caráter desestabilizador do consumo. Este, por sua vez, se revela como elemento dinâmico nas relações sociais, por meio do qual as identidades se criam e se reconstróem de formas diversificadas que não se reduzem àquilo que a teoria crítica geralmente vê como mera “reprodução do consenso”. Como Grazia e outras colaboradoras de sua coletânea argumentam, é vinculando as relações de gênero e de consumo aos regimes de poder historicamente específicos que, em cada caso, conseguiremos apreciar seu papel na mudança social, na manutenção ou desmantelamento de hierarquias, na produção de (novas) formas de alienação e controle social ou de contestação.

Do mesmo modo como contribui para revisar as noções de trabalho, produção e consumo na teoria social clássica e suas narrativas sobre a modernidade, a teoria feminista sugere novas formas de pensar sobre o sujeito, outra de suas categorias centrais. No capítulo anterior, tratei a questão das muitas tentativas de reformular o binômio indivíduo/sociedade, reconceber as relações entre estrutura e agência (Craib, 1984; Domingues, 2001) e não mais

---

<sup>191</sup> Estudos históricos ilustrativos deste ponto incluem o trabalho de Sara Eisenstein (1983), no qual ela discute o impacto do salário próprio para as jovens operárias de famílias de imigrantes judeus e italianos em Nova Iorque no final do século XIX; e o excelente estudo de Ewens e Ewens (op. cit.) sobre o impacto do cinema na criação de novos padrões ou expectativas de autonomia para as mulheres de comunidades proletárias e imigrantes nas primeiras décadas do século XX nos EUA.

<sup>192</sup> Cf. a discussão de Felski sobre a “erótica e estética” do consumo feminino no século XIX; e também o fascinante trabalho de Carter (1996) sobre as mulheres nos filmes do período pós-guerra na Alemanha, nos quais a mulher carreirista, consumidora e “hedonista” é retratada (muito negativamente) como a antítese da boa mulher doméstica da qual o bem-estar da nação alemã “depende”.

privilegiar um dos dois termos, criando “teorias da estrutura” estáticas demais ou teorias da ação que se fundamentam em noções de “indivíduo racional”, cuja razão é capaz de libertá-lo de instituições, determinações e laços sociais. Considero que a teoria feminista, embora não esteja livre desse tipo de problema (como demonstra o conflito entre algumas teóricas pós-modernas “radicais” que enfatizam a “re-significação” do gênero, enquanto colegas suas insistem no poder institucional que o reproduz), contribui de duas formas específicas para os avanços na teorização das relações entre estrutura e agência, sujeito e instituição e em geral, entre os aspectos da vida social percebidos como “objetivos” e “subjetivos”.

Uma de suas críticas mais profundas nesse sentido refere-se à concepção *cartesiana* do sujeito como indivíduo racional, sendo a razão a grande característica que o define e o distingue de outras espécies – o famoso *penso logo existo* que levanta fronteiras rígidas entre o pensamento racional e outros elementos do relacionamento humano fincados na percepção sensual e nos afetos. É claro que a perspectiva iluminista sofreu muito abalo graças a um conjunto de novas perspectivas que permitiram problematizar essa postura filosófica. Já indiquei que uma das mais importantes críticas nesse sentido vem implicitamente da teoria freudiana, na qual a sexualidade e o desejo são elementos estruturantes do sujeito e da cultura; posteriormente, teóricas feministas engajadas na revisão crítica da tradição psicanalítica trabalharam as formas complexas pelas quais a sexualidade e o desejo se imbricam na construção de “sujeitos generizados”.

Na sua junção, as obras de Freud, de Foucault e das teóricas feministas – e, mais recentemente, da teoria *queer*<sup>193</sup> – demonstram que a sexualidade, sendo uma categoria fundamental da cultura da modernidade, faz contraponto com muitos dos aspectos convencionalmente ressaltados como determinantes do comportamento e da cultura desta época histórica. O terreno da sexualidade, no qual o *desejo*, o *prazer* corporal e a *fantasia* são aspectos centrais, é uma das principais arenas onde se constróem o *eu*, a subjetividade, as identidades. Reconhecer isso é, por sua vez, um grande passo na direção da construção de uma narrativa alternativa à narrativa convencional sobre a modernidade como época do triunfo da razão, da objetividade e do progresso.

---

<sup>193</sup> Felski (2000) faz uma interessante discussão do autor Henning Bech, que sustenta a tese da íntima conexão entre homossexualidade e modernidade. Outro autor importante que trabalha a conexão entre sexualidade, homossexualidade e identidade na modernidade é Jeffery Weeks (op. cit.). Na discussão do capítulo anterior sobre a sociologia de Anthony Giddens, ficou claro a profunda influência dos autores da teoria *queer* sobre sua concepção de modernidade e transformação da intimidade.

Se a sexualidade foi, embora paradoxalmente<sup>194</sup>, codificada como feminina, a *racionalidade*, codificada como masculina, negava a *relacionalidade* como aspecto central da realização humana. A teoria feminista vem argumentando que o viés presente nas teorias racionalistas, que concebem o indivíduo como se existisse primeiramente como ser isolado e/ou consciente de interesses próprios e apenas em segundo plano como membro de uma comunidade ou uma cultura (tendendo a ver os laços sociais como ameaça potencial para a liberdade individual), somente pôde ser formulado dessa forma por excluir as experiências femininas de *cuidado* e *envolvimento com* os outros. As experiências historicamente diferentes (embora diversas) das mulheres ajudam a pensar em sujeitos que agem a partir da “razão” e também do afeto, a partir do desejo próprio e da “*relacionalidade*”, da autonomia e da interdependência. Trata-se da problematização da própria noção de indivíduo, de *self* ou pessoa<sup>195</sup>, questões trabalhadas tanto pelas feministas vinculadas à revisão da psicanálise quanto as autoras da escola da chamada psicologia relacional feminista e as teóricas feministas que revisam a noção do indivíduo que constitui um dos conceitos básicos da filosofia e da teoria política.<sup>196</sup>

Em relação aos dois primeiros grupos de teóricas, embora tenham abordagens distintas (e talvez ainda mais na forma como abordam a prática clínica), eles compartilham o interesse por uma crítica profunda das teorias da psique humana e têm, de certa forma, um ponto de partida comum na crítica do conceito do eu (ego) em Freud e de sua teoria das relações de objeto, que dá prioridade ao estabelecimento das fronteiras entre o eu e os outros. Nesse sentido foi pioneiro o polêmico trabalho de Chodorow já mencionado, no qual a autora argumenta que o grande resultado dos processos de socialização de gênero da nossa sociedade é a produção de homens voltados para a *separação* e mulheres orientadas desde meninas para o *apego* e a *conexão*. É a disposição

---

<sup>194</sup> O paradoxo se dá no sentido de que, se por um lado, a sexualidade era vista como mais instintiva, corporal e portanto, feminina, por outro os discursos masculinistas tendiam a negar o *desejo* feminino.

<sup>195</sup> No capítulo anterior, dei atenção à noção do sujeito ou indivíduo desenvolvida pelos sociólogos cuja obra discuto. Já ao se falar sobre a tradição na teoria social ocidental, merece destaque também a contribuição da antropologia, que parece ter sempre tido um conceito mais relacional da pessoa, privilegiando a reciprocidade e, dessa forma, ajudando a identificar os traços históricos específicos da construção ocidental – burguesa e patriarcal – do indivíduo (cf. Lanna, 2000).

<sup>196</sup> Neste sentido, cf. várias contribuições na coletânea de Hirschman e Di Stefano (1996) e também em Benhabib e Cornell (1987).

especificamente feminina que, no discurso de Freud, torna-se imaturidade ou desvio da norma de um desenvolvimento humano “saudável”, mas que de fato precisa ser reavaliado.

A psicóloga Carol Gilligan trabalha a partir desse mesmo problema, apresentando evidências e um forte argumento no sentido da centralidade do apego e da conexão no desenvolvimento das meninas, de modo que a partir destes constrói-se a base de sua alteridade, sua “voz diferente”. No primeiro capítulo do seu polêmico livro *Uma voz diferente* (1982), Gilligan faz uma excelente crítica da psicologia do desenvolvimento humano que, desde Freud e Piaget até pelo menos a década de 70, sempre elaborou seus esquemas de desenvolvimento sobre um padrão masculino, sem sequer problematizar a *exclusão das mulheres* das amostras a partir das quais esses estudos (no campo da “psicologia científica”) foram elaborados. Para a psicologia convencional, a centralidade do apego na vida emocional das mulheres vem a se constituir uma deficiência, uma falta de maturidade, uma “fraqueza do ego” que mantém fronteiras “permeáveis demais” entre o eu e o outro.

A grande contribuição de Gilligan e de suas colegas se inicia com a denúncia de como “um problema na teoria transformou-se em problema no desenvolvimento das mulheres” para avançar o conceito de um *relational self*, o eu que se constrói a partir de e em constante diálogo com os outros, e no qual a necessidade ou o desejo de priorizar os relacionamentos com os outros no projeto de vida de uma pessoa pode ser visto não como falhos mas como valores. É importante assinalar que a valorização do *relational self* (*eu relacional*) tornou-se a base não apenas de um grande número de pesquisas na psicologia sobre a experiência de vida das meninas e mulheres, mas o embasamento teórico de práticas clínicas e trabalhos alternativos na área de saúde mental, que enfocam estas experiências e especificidades e assim permitem a muitas mulheres uma nova compreensão – e, às vezes, uma reconstrução – de suas vidas.<sup>197</sup>

O desenvolvimento, na teoria social convencional, de um modelo de comportamento baseado na interação no mercado de trabalho e na “esfera pública” em geral ignora ou menospreza a maternidade e a maternagem como formas de relação com o mundo e incorpora este viés no centro das suas categorias.

---

<sup>197</sup> Cf. por exemplo o livro de Gilligan, Rogers e Tolman, orgs. (1991), *Women, girls and psychotherapy: Reframing resistance*, assim como as críticas a esta perspectiva, como a de Lynne Segal (1999), por encarnar um certo “reduccionismo cultural” (cf. minha resenha do livro dela, “Ansiedade de gênero: paradoxos do feminismo”, na *Revista de Estudos Feministas*, 2000, vol. 8, n° 2).



No entanto, muitas teóricas feministas vêm desenvolvendo outra maneira de pensar que incorpora a revalorização da maternidade e da maternagem como formas de relacionamento tão fundamentais e estruturantes da experiência humana quanto as formas convencionalmente resgatadas, como por exemplo o “trabalho” no pensamento marxista ou a busca criativa do “projeto transcendental” do indivíduo no existencialismo.<sup>198</sup>

Esta revalorização, por sua vez, também incorpora a crítica a um discurso masculinista que, quando aborda a maternidade, tende a fazê-lo de forma mistificada. No belíssimo e já clássico *Of woman born: Motherhood as experience and institution* (1976), a poeta norte-americana Adrienne Rich fala também do “lado escuro” da maternidade, recalcado por noções românticas e míticas do eterno feminino que negam às mulheres reais qualquer sentimento negativo em relação aos filhos e à maternidade, desde o tédio até a raiva e suas expressões de violência. A psicanalista Jessica Benjamin (1988) critica a visão da maternidade advinda da psicanálise freudiana, que atribui às mulheres um papel regressivo (arcaico, instintivo e “irracional”) na socialização das crianças, como se as mães atrapalhassem a tarefa de individuação que os pais supostamente representam e promovem. Isso reflete uma desvalorização muito grande do afeto materno, interpretado quase exclusivamente em termos de posse, do desejo de reter a pessoa e opor-se a sua independência – o que, entre outras coisas, é um erro profundo na leitura das práticas reais das mães.

Como afirma Benjamin, significa confundir fantasias infantis da “onipotência materna” com as diversas práticas das “mães reais” que na nossa cultura geralmente trabalham para incentivar a “individuação”, ou seja, o desenvolvimento de uma noção de si. Essa visão também peca por entender a individuação apenas em termos de separação (e não em termos de conexão). Com uma abordagem diferente da de Chodorow, Benjamin defende o abandono dos pressupostos da teoria psicanalítica da socialização de gênero com o intuito de desenvolver concepções capazes de transcender os dualismos de gênero. Pois

---

<sup>198</sup> É interessante lembrar que uma das críticas feitas à nossa grande “mãe” feminista, Simone de Beauvoir, foi exatamente a forma como ela vê a maternidade através do viés desvalorizante da cultura patriarcal e masculinista. Sua ênfase existencialista na “transcendência” e na busca criativa e individual levou-a a identificar a maternidade com a “escravidão” das mulheres. As feministas de gerações posteriores polemizam essa idéia, chegando a uma visão muito mais matizada da maternidade e de suas contradições. O excelente livro de Adrienne Rich, *Of woman born: Motherhood as experience and institution*, foi uma contribuição fundamental da década de 70.

os dualismos, que se originam na prioridade dada a um dos pólos (nesse caso, o da separação/individuação), refletem o viés histórico e cultural que minimiza a importância da *reciprocidade* e das conexões com os outros na construção do eu.

Considero importante ressaltar que, dentro da teoria social, onde e quando aparecem críticas de noções de pessoa/indivíduo/eu produzidas pela cultura burguesa, raras vezes inclui as contribuições feministas. Autores como Christopher Lasch e Richard Sennett desenvolvem uma visão crítica da cultura e do indivíduo amparada numa noção na qual um elemento importante do viés masculinista permanece intacto: a noção do controle das emoções e do distanciamento “saudável” do envolvimento com os conflitos da intimidade. Na verdade, eles reproduzem um elemento comum aos discursos generificados sobre a modernidade: *the deep suspicion* da “feminização da cultura e da vida” da qual falam Rita Felski e Michael Kimmel (op. cit.).

Na sociologia configuracional de Elias, muito interessante na sua crítica aos processos de disciplinamento (para tomar emprestado o termo foucaultiano) do indivíduo que fazem parte do “processo civilizatório”, não há uma consciência de *uma outra experiência* dentro do mesmo contexto histórico, uma experiência que pode ser bastante diferente, no sentido do relacionamento, das conexões e das fronteiras entre o eu e o outro. Podemos avaliar um comentário de Dunning (1999), que foi colaborador de Elias, ao resumir a forma pela qual este último critica a transformação de uma condição ocidental histórica num viés *na sociologia*:

Os processos civilizadores também contribuem para o predomínio do pensamento dualista nas sociedades e na sociologia ocidental. Isto o fazem ao constranger muitas pessoas a ter uma experiência de *self* do tipo que Elias chamou do socialmente desprendido *Homo clausus* em lugar do *Homines aperti*, pessoas abertas que vivem num contexto de pluralidades e interdependências desde o início até o fim de suas vidas.... Segundo Elias, os controles sociais que se internalizam como auto-controle ao longo do processo civilizador costumam ser vividos, por um lado, como uma divisória dentro do próprio eu que separa ‘racionalidade’ de ‘sentimento’; por outro, entre o eu e os outros. Isto é, *Homo clausus* vive seu eu como um ego isolado e desprendido que ‘possui’ uma ‘mente’ que se vivencia como de alguma maneira separada do corpo e de outros seres humanos com os quais é inextricavelmente interdependente (p. 10-11; tradução minha).

Embora Elias e Dunning estejam corretos no que concebem como uma leitura – e uma *cultura* – muito parcial do *homem* vinculada a interesses e con-

dições históricas específicas (*o homem* que, desta vez, aparece curiosamente na fala de Dunning como “pessoas”, como “ele” e “ela”), eles parecem não perceber que se trata de uma vivência profundamente generificada, que tem como contrapartida uma outra experiência, *também “moderna”*, mas muito distinta, que engloba a vida de boa parte das mulheres dessas sociedades. À luz das críticas feministas discutidas acima, o *Homo clausus* – corretamente identificado por Elias e Dunning como um modo de vida desenvolvido a partir do poder ou do controle social – pode dilacerar o indivíduo e a cultura, mas também constrói e reflete posições específicas de privilégio. Para as experiências das mulheres serem representadas, falta então um outro conceito para representar as pessoas que historicamente viveram com menos poder e privilégios, mas que tiveram talvez um privilégio dos que *não têm* o poder – isto é, ter *uma voz diferente*.

Assim, a teoria feminista em todos esses diversos elementos contribui para a revisão filosófica e metodológica da noção de *relações sociais* presente no pensamento social. Há também a contribuição substantiva da categoria das relações de gênero – como *categoria essencial* de análise histórica<sup>199</sup> – a partir da qual se reconhece que todo fenômeno social tem uma dimensão de gênero, que as instituições sociais modernas têm um caráter profundamente generificado e que o conceito de gênero pertence ao elenco de categorias centrais para a compreensão da vida social na modernidade, tendo o mesmo *status* teórico que os conceitos de classe e raça. Dessa forma, por exemplo, poderíamos dar um conteúdo mais específico a noções como a da sociologia configuracional de Elias e falar da necessidade de se pensar sempre em termos de configurações de relações de classe, raça e gênero como as três formas fundamentais e imbricadas das relações sociais de *poder* na modernidade.

Com isso, sugiro que o conceito de poder também é profundamente transformado pela contribuição feminista. Nas diversas tradições das ciências sociais (especialmente nas vertentes críticas), reconhecem-se as relações de poder como elemento básico e constitutivo da vida social. Assim, a teorização do conceito torna-se central para a teoria social e, como todo grande tema da área, passa a ser também objeto de debate, polêmica e discussão interminável. Na ciência política e no pensamento marxista, o interesse é inicialmente pelas grandes estruturas (no nível “macro”) de poder, o poder das classes ou grupos dominantes e o modo como este está embutido nas instituições sociais.

---

<sup>199</sup> De fato, é o que Joan Scott argumenta no seu artigo “O gênero como categoria útil da análise histórica” (1990), artigo que serve de fundamentação e inspiração de muitos trabalhos feitos no Brasil nos anos 90.

Outras correntes sociológicas se interessam pelas formas do poder na vida cotidiana e na construção do sujeito. A noção weberiana de poder, que parte da díade na qual uma pessoa pode submeter outra a sua vontade, tem sido muito utilizada na sociologia como ponto de partida para a análise micro-sociológica, permitindo pensar nas condições sociais favoráveis a que isso aconteça. Outros incentivos ao estudo do poder na interação cotidiana vêm de Freud e da Escola de Frankfurt, que de alguma forma teorizaram sobre a produção e reprodução do poder através das estruturas básicas da vida familiar, esta última contribuindo com uma visão mais histórica de como as ditas estruturas tomam parte de um mundo sociocultural maior.

O interacionismo simbólico desde as primeiras contribuições de Goffman traz à tona “a outra face” dos conceitos de anomia e desvio dos funcionalistas, tendo contribuído com uma metodologia para o estudo da forma pela qual as relações de poder se traduzem em normas e “estigmas” constantemente redefinidos e negociados na interação cotidiana. De Foucault vem também uma contribuição significativa, com uma concepção de poder que não se reduz a noções de repressão e submissão, mas concebe formas de poder e controle social que passam pela própria produção do sujeito.

Por sua vez, a teoria feminista – que contribuiu ao acrescentar a categoria substantiva de gênero, mostrando que as relações de gênero são fundamentalmente relações de poder operantes em todas as instituições e instâncias da vida social – tem também uma participação fundamental na revisão metodológica e filosófica fundamental do próprio conceito de poder ao insistir, entre outras coisas, nas conexões entre o *micro* e o *macro* e público e privado, assim como ao demonstrar que o poder se produz por meio da constituição das subjetividades humanas (e de sujeitos “marcados como homens e mulheres”; Flax, 2001) e que quaisquer tentativas de fincar o poder numa única instância “determinante” – como é o papel comumente atribuído às relações econômicas – é profundamente reducionista.

Como venho enfatizando, as teóricas políticas feministas dos últimos trinta anos vêm revisando e *reconstruindo* categorias centrais da teoria política clássica, tais como suas caras noções de justiça, liberdade, autonomia, autoridade, democracia, privacidade, obrigação, comunidade, igualdade e o próprio conceito de poder (Hirschmann e Di Stefano, 1996). Elas têm mostrado com insistência a necessidade de conferir historicidade a tais categorias, fazendo a crítica do seu uso como valores abstratos e universais e ajudando a revelar como o uso convencional dessas categorias suprime um elemento da sua própria formulação: a exclusão das experiências das mulheres e dos

“outros Outros”. Assim, conceitos de liberdade, autonomia e democracia se fundamentam convencionalmente num modelo que exclui a relacionalidade e concebe o sujeito político como o indivíduo racional e livre de laços afetivos e construtivos com os outros.

Um conceito acrescentado pelas feministas ao vocabulário político a fim de superar esse viés é o conceito de *cuidado* (*care*), enquanto o próprio conceito de poder é re-significado para se referir não apenas ao *poder de dominação*, mas também ao poder no sentido de *poder realizar* – o poder como capacidade, energia e potencial, ou *empoderamento*, que é exatamente o tipo de poder que os movimentos feminista, de mulheres e de outros grupos subalternos vêm reivindicando há muito tempo. De forma parecida, a operação do poder nos âmbitos desconsiderados pela teoria clássica tem sido ressaltada pelas feministas: os campos da família, da sexualidade, da vida cotidiana e da cultura, entre outros, cujo caráter *político* os marca como essenciais para a reprodução (ou transformação) das relações de dominação, de formas parecidas e diferentes das instituições políticas formais, as únicas reconhecidas pelas abordagens clássicas e convencionais.

Por outro lado, uma visão das instituições políticas formais que enfoca sua dimensão de gênero também modifica profundamente nossa compreensão delas. Não se trata mais de uma ausência “incidental” das mulheres da formação do Estado e outras instâncias do poder político moderno, mas do fato de que estas instituições são reconcebidas como instituições com um caráter profundamente patriarcal (Pateman, 1993). O Estado moderno se justifica pela idéia de um contrato entre “homens livres” mas, como diz Carole Pateman, há um “contrato sexual” de sujeição que é a outra face dessa história, através do qual se constrói o “direito” dos homens livres sobre os corpos das mulheres.

Assim, o Estado não “apenas” reproduz relações de classe, mas também deve ser visto como produzido por e produtor das relações de gênero. Desde seu surgimento, ele produz definições generizadas do sujeito político, que se cristalizam nas normas e leis definidoras dos poderes e privilégios de gênero e das formas de controle dos homens sobre os corpos das mulheres e dos Outros. Por exemplo, as leis trabalhistas e as políticas de bem-estar social têm servido historicamente para construir e reafirmar as noções do homem provedor e da mulher mãe de família, assim como a regulamentação do Estado sobre a vida reprodutiva tem servido historicamente como uma das maneiras mais óbvias (e, no entanto, socialmente aceitas) dos homens controlarem os corpos das mulheres. As definições do “privado” e do “público” impostas por meio da lei têm ancorado a dominação das mulheres, ora protegendo os homens (por exemplo, no caso

da violência doméstica, no qual o princípio de não interferência na vida privada dos cidadãos permite silenciar a agressão), ora estabelecendo um poder sexual formal que não hesita em regulamentar a “vida privada”, legislando sobre o controle da fertilidade (como o acesso ao aborto) e classificando as práticas sexuais entre lícitas e ilícitas e promovendo a perseguição de quem pratica estas últimas.

Poder, trabalho, vida cotidiana, público e privado, subjetividade – assim por diante vai a longa lista de conceitos que a teoria feminista transforma com seu olhar particular, o qual, como venho argumentando, é um olhar fundamental para a compreensão da modernidade, forma social que constitui o objeto fundante da sociologia. Porém, ainda é importante rever as formas pelas quais seu projeto de revisão das ciências sociais é compartilhado com outras vertentes da teoria social contemporânea que procuram colocar a descoberto as relações de poder que ancoram os discursos fundantes das nossas disciplinas.

Como procurei argumentar noutro lugar, grande parte das teóricas feministas contemporâneas puderam se identificar com o projeto foucaultiano de questionamento profundo das relações de poder/saber nas instituições da modernidade ocidental; venho também argumentando que a teoria feminista contribui de forma considerável para certas tarefas fundamentais geralmente assumidas pela sociologia do pós-68, como a desconstrução de explicações deterministas e monocausais e o desenvolvimento de concepções que incorporam agência, contingência, subjetividade e alteridade nos processos históricos, assim como a reconstrução da própria categoria de “ator social” ou sujeito. Ao longo das últimas décadas, a teoria feminista demonstrou ser de máxima relevância para a realização destas tarefas.

A seguir, pretendo tratar de uma outra perspectiva que vem surgindo nas últimas décadas, em profunda convergência de objetivos com a teoria feminista: a teoria pós-colonial.

## **AS MULHERES E OS “OUTROS OUTROS”: MODERNIDADES MÚLTIPLAS?<sup>200</sup>**

A teoria pós-colonial é, ao lado da teoria feminista, um campo de estudos que lança um novo olhar sobre as sociedades modernas. Ela trabalha, de forma parecida com a teoria feminista, a partir de uma “epistemologia da alteridade”: o

<sup>200</sup> O conceito de “modernidades múltiplas” aparece como noção orientadora de uma grande parte dos trabalhos incluídos no volume recentemente publicado pelo Instituto Inter-

resgate das experiências invisibilizadas, silenciadas ou construídas como um Outro da modernidade ocidental<sup>201</sup>. As novas categorias que sugere e a forma pela qual propõe uma revisão das categorias clássicas (que considero também fundamentais para a reconstrução do discurso sociológico) cruzam constantemente com as da teoria feminista e dos estudos de gênero, permitindo a mais plena realização da tarefa citada acima, ou seja, da construção de uma teoria feminista capaz de lançar luz sobre experiências históricas divergentes e diversas.

Uma revisão da bibliografia recente que discute a emergência e o significado da teoria pós-colonial geralmente reconhece como seu mais destacado precursor o escritor negro Frantz Fanon<sup>202</sup> (Gibson, 1999; Bhabha, 1994), que morreu precocemente em 1961, ou seja, no início da turbulenta década que tanto contribuiu para a desestabilização da visão ocidental hegemônica do mundo. Outros escritores e figuras políticas da África e da Ásia, como Mahatma Gandhi, Amílcar Cabral e Alberto Memmi, e escritores como os africanos Chinua Achebe e Wole Soyinka, são reconhecidos por suas contribuições para a elaboração de um ideário para os estudos pós-coloniais (Quayson, 2000). No entanto, o texto que realmente parece deslanchar o processo de construção de um novo campo de estudos acadêmicos é *Orientalismo*, de Edward Said, publicado em 1978. Este livro é reconhecido como o trabalho que inicia uma nova indagação sobre as relações entre o mundo ocidental e os países e culturas por este colonizados (Moore-Gilbert, 1997; Quayson, op. cit.; O'Hanlon e Washbrook, 2000).

Influenciado pela crítica foucaultiana das relações de poder/saber na construção dos discursos do Ocidente, Said lança seu olhar – com um trabalho claramente situado no campo da teoria do discurso – sobre a forma pela qual o Ocidente vem historicamente representando o Outro colonizado. Segundo um

---

nacional de Sociologia (Ben Rafael e Sternberg, orgs., 2002), mas em nenhuma dessas contribuições o conceito adquire um sentido parecido com aquele dado por Felski – ou seja, o de dar conta do seu caráter *generificado*, das divergências entre experiências *femininas* e *masculinas* da modernidade. Isso me leva a pensar que, para a teoria sociológica contemporânea, a crítica do tipo da teoria pós-colonial talvez seja mais fácil de incorporar do que a feminista propriamente dita, questão que com certeza merece uma reflexão mais detida e aprofundada.

<sup>201</sup> Quão fundamental isso tenha sido para a construção da identidade disciplinar da sociologia torna-se evidente nos esforços de definição de fronteiras entre esta e a antropologia – cuja formação se dá em torno do estudo do Outro.

<sup>202</sup> Os dois livros de Fanon, *Peau noire, masques blancs* (1952) e *Les damnés de la terre* (1961), foram imprescindíveis na convocação para uma profunda indagação de questões de poder, cultura, colonialismo e *sujeitos da colonização* (cf. Bhabha, 1999).

importante estudioso da produção pós-colonial, Bart Moore-Gilbert, o objetivo principal e mais urgente do livro de Said era: “expor o grau de envolvimento dos sistemas ocidentais de conhecimento e representação na longa história da sua subordinação material e política do mundo não ocidental.” (Moore-Gilbert, 1997, p.39, tradução minha). Nesse contexto, “orientalismo” refere-se a um tipo de discurso estabelecido a partir do ponto de vista ocidental, que opera ao longo da história como elemento fundamental na negociação das relações entre Ocidente e “Oriente” (ou seja, “o resto”, como diria Hall), mas representando o poder histórico do primeiro. Seu mecanismo retórico essencial seria a produção discursiva de um Outro – não ocidental – inferiorizado. Trata-se, pois, de um sistema dicotomizante de representação, no qual se produz um Oriente sensual, irracional, despótico, atrasado e feminino, em contraste com um Ocidente visto como racional, democrático, moral, dinâmico, progressivo e masculino (Moore-Gilbert, *idem*); como concepção que, ao longo de vários séculos, vai se arraigando na cultura ocidental (e, como a visão do colonizador noutras partes do mundo, ainda muitas vezes com características de discurso hegemônico) e se torna um modo de pensar que dispensa evidências, particularmente as que destoam do modelo.

Com sua inserção intelectual no campo de crítica literária, o trabalho de Said parte inicialmente de considerações relacionadas com a “teoria do discurso”. Assim, o livro enfoca os principais tipos de representações do Oriente e seus povos que há muito tempo permeiam o discurso ocidental, os “tropos” (figuras de linguagem e formas de expressão) por meio dos quais esse tipo de representação é elaborado, no seu vínculo com determinadas relações de *poder/saber*: sistemas de produção de conhecimento legítimo e instituições culturais que reproduzem a visão orientalista. Mais tarde (e certamente, como parte do diálogo com seus críticos<sup>203</sup>), Said amplia sua análise para reforçar a conexão entre a produção de discursos e as relações sociais, econômicas e políticas das quais eles fazem parte. Isso está muito evidente no seu livro *Cultura e imperialismo*, trabalho bem posterior, cuja versão original foi publicada em 1993.

---

<sup>203</sup> Para os mais marxistas dos críticos de Said, sua tentativa de síntese de Marx, Foucault e Gramsci é eclética demais e sua ênfase na teoria do discurso trabalha em detrimento das relações econômicas estabelecidas entre o Ocidente e “o resto”. Para outros, Said homogeneiza demais o discurso colonial e não dá atenção suficiente às formas complexas pelas quais o discurso colonialista masculinista é “generificado”. (Como há avanços posteriores nos estudos pós-coloniais para atender a essas críticas, voltarei mais adiante a esses dois últimos pontos.)



No entanto, gostaria de enfatizar um elemento central na tese de Said, que considero particularmente relevante. Ele aponta para o que seria aparentemente uma contradição ou paradoxo nos discursos: no momento que o Ocidente conscientemente define o Oriente como aquilo que está “fora”, como o Outro radicalmente diferente, torna esse Outro “não essencial” uma parte muito fundamental na *constituição* da sua própria *identidade*.<sup>204</sup> É um processo muito similar ao que acontece com as mulheres, sempre presentes na produção dos discursos sobre modernidade e cultura ocidental como um Outro ou como uma espécie de “antítese” – a “mulher arcaica” de Felski – contra a qual a identidade moderna se constrói.

Porém, quando essas práticas discursivas são “desconstruídas”, ou seja, quando as condições de poder a partir das quais se produzem são analisadas, assim como a maneira pela qual universalizam uma experiência particular, começam a se tornar evidentes as diversas formas por meio das quais, como diz Felski, as mulheres sempre estiveram participando da modernidade – e, neste caso, como os povos colonizados sempre estiveram inseridos nos processos históricos que estruturaram a modernidade capitalista. De “passivos” ou simples vítimas – ou, ainda, “beneficiários” dos processos modernizantes (como seriam os povos colonizados que recebem o “progresso”, embora contraditório, do Ocidente em Marx<sup>205</sup>; como seriam as mulheres num certo discurso liberal segundo o qual é a modernidade que as “liberta” da tradição<sup>206</sup>), passam a ser reconhecidos como atores fundamentais destes processos. Isso recoloca a discussão sobre o elenco de personagens que pertencem ao cenário dos *sujeitos da história* e convoca novos estudos sobre a construção da “modernidade ocidental”.

Minha questão central volta a ser aqui, como é no caso da contribuição feminista, se esta perspectiva tem potencial para enriquecer ou transformar a

---

<sup>204</sup> Evidentemente, não se trata somente de uma questão “de discursos”: como veremos na discussão levantada por Stuart Hall, as práticas colonialistas e as relações sociais entre Ocidente e “o resto” são profundamente estruturadoras da modernidade.

<sup>205</sup> No *desenvolvimentismo* de Marx, encontramos a convicção de que o desenvolvimento capitalista é, apesar de seu caráter profundamente explorador, uma missão civilizadora que despertará outros povos ainda nas trevas.

<sup>206</sup> A dicotomia *tradição/modernidade*, embora parcialmente suplantada nos debates da teoria social contemporânea pelo novo binômio *modernidade/pós-modernidade* (cf. Felski, 2000, pp. 55-74), ainda permanece como subtexto de alguns trabalhos importantes. Ocorre-me, por exemplo, que isso pode ser relevante para a avaliação da obra de Anthony Giddens, que na sua visão da “sociedade pós-tradicional” não parece ficar totalmente livre deste antigo problema do discurso sociológico.

teoria social e, mais especificamente, quais os conceitos e “o olhar novo” que contribui para o discurso sociológico. Reiterei acima um primeiro aspecto, no sentido da *crítica epistemológica* e da ampliação da noção do sujeito, ou seja, seu deslocamento e descentramento (cf. também as idéias de Hall, discutidas no capítulo anterior). Assim, se a invisibilização da contribuição feminina à modernidade pode ser considerada uma armadilha do poder e de seus discursos, também as relações de dominação colonial produzem um discurso da *alteridade absoluta* dos “não brancos” ou “não ocidentais” que perde de vista o processo relacional, a constituição recíproca dos grupos que interagem.

Há ainda outro ponto a frisar: a meu ver, quando trabalhamos, desta perspectiva pós-colonial e feminista, em prol da “desconstrução” dos binários, estamos também questionando a própria categoria do Outro. Ou seja: como a alteridade absoluta foi produzida a partir da ótica dos que dominam, nosso uso da categoria do Outro precisa ser *desconstrutivo*; em lugar de conservar a Mulher como “alteridade absoluta”, como acontece por vezes na sua reapropriação feminista e laciana (cf. Segal, op. cit.), ou o “Outro exótico” não ocidental, que eventualmente a perspectiva pós-colonial continua reproduzindo (cf. Morley, 1996), buscamos ressaltar as experiências diferentes mas plurais dos “novos sujeitos” (novos, é claro, em termos de *reconhecimento recente* pelo *mainstream*, que é diferente de sua longa participação histórica) e o caráter *relacional* e não *oposicional* do conceito de alteridade<sup>207</sup>.

Um segundo aspecto fundamental da contribuição dos estudos pós-coloniais à sociologia e à teoria social contemporânea remete à construção dos conceitos – a reconstrução dos antigos ou o acréscimo de novos conceitos para entender a história da modernidade – e à “pós-modernidade” pós-colonial. Tentarei especificar várias formas pelas quais está havendo uma reformulação de conceitos e como, de maneira parecida com o discurso feminista, isso deve repercutir diretamente na narrativa que a sociologia constrói sobre o mundo contemporâneo.

A primeira reformulação conceitual surgiu no debate ocorrido em torno do próprio conceito “pós-colonial”, introduzido como parte da construção e consolidação de um campo de estudos que argumenta exatamente pela centralidade do estudo das relações entre o Ocidente e as outras partes do mundo, enfatizando o papel ativo destas na conquista da “pós-colonialidade” a partir de

---

<sup>207</sup> Hall (2003) sugere isso ao defender o uso que Jacques Derrida faz do conceito de *différance*, como “uma ‘onda’ de similaridades e diferenças, que recusa a divisão em oposições binárias fixas” (p. 60).

longas lutas ainda em andamento. Aqueles que usam o conceito “pós-colonial” de maneira alguma alegam a existência de uma nova fase de relações igualitárias entre as regiões do mundo ou de uma fase “pós-capitalista”, na qual o peso do poder econômico dos países ex-colonialistas não seria mais um importante determinante dos processos sociais. Aliás, a análise dos novos desenvolvimentos do capitalismo global fazem parte das interrogações da teoria pós-colonial, conforme entendida pela maioria dos estudiosos que com ela trabalham.

No entanto, o uso do termo tem sido impugnado, especialmente por marxistas e alguns outros que, segundo Hall (2003), confundem uma categoria *descritiva* com uma categoria *avaliativa* (p. 107). Outros críticos, como a proeminente teórica feminista e estudiosa de cinema Ella Shohat, apontam para uma ambigüidade no seu emprego, que compreende tanto sua utilização para se referir a um período histórico quanto a um *ponto de ruptura* entre dois epistemes da história intelectual (Shohat, *apud* Hall, p. 102). Contudo, para Hall, a categoria interessa nos dois sentidos, sendo ambos mutuamente constitutivos: a perspectiva pós-colonial, como *epistème*<sup>208</sup> (de “diferença” para a *différence* de Derrida; cf. p. 108), é uma perspectiva que emerge de um contexto histórico específico (os movimentos de descolonização e os movimentos sociais dos anos 60, na sua íntima relação com as *novas configurações de poder* – econômico, político e social – do mundo pós-guerra).

Nesse sentido (e fiel à visão relacional de Said), Hall critica também as tentativas de restringir o uso da categoria para descrever somente as sociedades descolonizadas. Ele diz:

O termo se refere ao processo geral de descolonização que, tal como a própria colonização, marcou com igual intensidade as sociedades colonizadoras e colonizadas (de formas distintas, é claro). Daí a subversão do antigo binarismo colonizador/colonizado na nova conjuntura. De fato, uma das primeiras contribuições do

---

<sup>208</sup> A perspectiva pós-colonial, como “novo episteme”, “nos obriga a reler os binarismos como formas de transculturação, de tradução cultural, destinados a perturbar para sempre os binarismos culturais do tipo aqui/lá. É precisamente essa ‘dupla inscrição’ – que rompe com as demarcações claras que separam o dentro/fora do sistema colonial, sobre as quais as histórias do imperialismo floresceram por tanto tempo – que o conceito de ‘pós-colonial’ traz à tona. Conseqüentemente, o termo ‘pós-colonial’ não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a ‘colonização’ como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou ‘global’ das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação (Hall, p. 109).

termo ‘pós-colonial’ tem sido dirigir nossa atenção para o fato que a colonização nunca foi algo externo às sociedades das metrópoles imperiais. Sempre esteve profundamente inscrito nelas – da mesma forma como se tornou indelevelmente inscrito na cultura dos colonizados (p. 108).

Portanto, podemos repensar o *processo histórico* de formação das sociedades “modernas”, assim como seus *processos culturais* (de estabelecimento de identidades, formas de sentir e pensar), ao perceber como tanto seu *imaginário* quanto as relações sociais em todas as suas dimensões estão profundamente estruturados a partir das relações entre Ocidente e “o resto”. Como Hall afirma, “Vista sobre a perspectiva ‘pós-colonial’, a colonização não foi um subenredo local ou marginal de uma história maior (por exemplo, da transição do feudalismo para o capitalismo na Europa Ocidental, este último se desenvolvendo ‘organicamente’ nas entranhas do primeiro.) Na narrativa reencenada do pós-colonial, a colonização assume o lugar e a importância de um amplo evento de ruptura histórico-mundial” (Hall, p. 112). Na renarração que é produzida, se “desloca a ‘estória’ da modernidade capitalista, em seu centro europeu para suas ‘periferias’ dispersas em todo o globo...” (p. 113); isso leva a uma “reformulação retrospectiva da Modernidade” que provoca uma “interrupção crítica” na historiografia convencional, na sociologia histórica weberiana, nas tradições dominantes do marxismo ocidental (p.113).

Tal situação já confere um *novo status epistemológico* à categoria de “relações raciais”, que podemos entender como relações instauradas a partir do impulso colonizador ocidental e dos deslocamentos populacionais que ele provoca. Essas relações, junto com as de classe e gênero, se imbricam nos diversos aspectos da produção da sociedade moderna. Assim, novamente de maneira parecida com o que venho argumentando em relação à perspectiva feminista, a incorporação desses conceitos coloca uma nova ênfase na contribuição histórica dos grupos excluídos ou marginalizados pelos discursos convencionais e ainda, de certa forma, hegemônicos.

Essa abertura amplia muito o leque de possibilidades para a compreensão da sociedade contemporânea, levando-nos além de conceitos fracos como o de “minorias raciais” – categoria convencional muito utilizada na falta de outros capazes de captar melhor a dinâmica das sociedades racial e etnicamente estratificadas – a fim de apreender essas relações no seu caráter profundamente estruturante da modernidade, de suas práticas sociais e de seu imaginário. São também imprescindíveis para compreender a forma pela qual a “nação” (Estado-nação) é imaginada e cada sociedade constrói seus *mitos identitários*.

Quanto aos processos culturais, isso promove uma ruptura na “unidirecionalidade” que prevalecia mesmo nos discursos críticos pois, desde Marx até os teóricos da dependência latino-americanos, os povos colonizados eram vistos como meros receptores da imposição cultural ocidental, a qual incluía a introdução de novas formas de subjetivação (o progresso para Marx e a dominação cultural imperialista para a vertente mais recente). Além do que autores como Said e Stephens<sup>209</sup> mostram (isto é, que os Outros geograficamente distantes sempre tiveram uma presença constitutiva nas relações históricas e práticas “materiais” e no *imaginário ocidental*, como um estímulo à produção de discursos filosóficos, antropológicos, literários e cinematográficos<sup>210</sup>, entre outros), havia, mesmo nesses discursos, elementos de *troca* – trocas que vão se tornando mais impactantes e menos desiguais através dos múltiplos e crescentes espaços e tempos de resistência anticolonialista.

Stuart Hall (1998), Featherstone (1995) e Appadurai (1996) atualizam estas discussões, argumentando contra as teorias que vêem na atual fase de globalização simples processos de homogeneização imperialista e mostrando que, através dos processos atuais, as culturas locais também adquirem um novo palco que leva não apenas à “indigenização” das culturas metropolitanas, como também acrescentam seus próprios elementos à “cultura global”.

Mesmo os meios de comunicação eletrônicos da cultura de massas, tantas vezes vistos como univocamente os mais poderosos instrumentos de imposição da cultura dos impérios, também tornam-se hoje meios que permitem a criação de uma *diasporic public sphere* e dos recursos para “*self-imagining as an everyday social project*” (Appadurai, p. 4), no qual o global e o local se combinam na formulação de identidades e políticas.<sup>211</sup> Assim, as identidades são transformadas não apenas

---

<sup>209</sup> Stephens (cf. Capítulo 1) fala em relação a um período mais recente: refere-se ao imaginário da contracultura, fazendo uma análise fascinante de como esta construiu uma Índia mítica, repositório de uma visão utópica que identificava o ocidental com a repressão/dominação que, nesse sentido, precisava de um Outro diferente.

<sup>210</sup> Desde Said, o estudo das diversas formas de produção discursiva vem crescendo. A coletânea na qual se encontra o artigo de Asad (1986) é um exemplo maravilhoso sobre a crescente reflexividade da antropologia em relação ao seu caráter histórico de discurso ocidental sobre o Outro. Já o trabalho de Shohat e Stam (1994) sobre cinema é outro excelente exemplo da fertilidade deste novo ímpeto teórico e cultural.

<sup>211</sup> Appadurai afirma: “Existe crescente evidência que o consumo dos meios de comunicação de massa ao redor do mundo frequentemente provoca resistência, ironia, seletividade e no geral, agência. Terroristas que se espelham em figuras que lembram Rambo (e os quais já geraram uma quantidade de contrapartidas não ocidentais), donas de casa que lêem

“na periferia” mas também nos “centros”, onde os Outros históricos modificam a noção do que significa ser “inglês”, “francês” ou “norte-americano”.<sup>212</sup>

Torna-se evidente como esta perspectiva acrescenta elementos fundamentais para a narrativa da modernidade, como a invenção de novas sociabilidades. A questão da diáspora vira um conceito central para se entender a construção das sociabilidades modernas (e “pós-modernas”). Não é uma visão sem alguns antecedentes nos discursos clássicos, pois os teóricos da vida urbana de Simmel e Sennett já enfatizavam a importância do espaço da cidade como lugar de “encontros entre estranhos”. Assim como a teoria feminista mostra que o espaço “público” da cidade é um espaço marcadamente generificado, que não deve ser analisado sem incluir os sucessivos “deslocamentos” do sujeito feminino na sua conturbada luta contra o destino doméstico, a teoria pós-colonial insiste noutro aspecto: as sociabilidades reconstruídas a partir da diáspora.

Junto com Hall e Appadurai, podemos pensar a diáspora como uma experiência fundamental da modernidade, central a suas formas de sensibilidade, representação e interação. Embora isso não tenha sido incorporado como experiência formativa na narrativa sociológica convencional, é evidente que a diáspora produz novas relações sociais, culturais e econômicas – novas formas de troca desigual (claro está) como elementos constitutivos do mundo social moderno, que se aceleram e intensificam no momento chamado “pós-moderno”. O conceito de relações raciais e étnicas dessa forma reaparece, pois a diáspora implica exatamente nisso: os novos encontros produzidos entre os grupos étnicos e raciais que noutra época habitavam espaços sociais mais fechados. Por sua vez, essa concepção fornece elementos críticos para se trabalhar o conceito de pós-modernidade, sendo uma característica fundamental desta a intensificação tanto dos processos migratórios globais (a partir da segunda metade do século XX) quanto das trocas culturais ligadas à mídia cada vez mais “globalizada”.

Tudo isso permite vislumbrar o impacto profundo que a contribuição pós-colonial pode ter sobre o discurso na sociologia contemporânea de au-

---

romances e novelas com parte do esforço de construir suas vidas; famílias muçulmanas que se reúnem para ouvir discursos de líderes islâmicos gravados em fitas-cassete; empregados domésticos no sul da Índia que fazem turismo pegando pacotes para Caxemira; são todos exemplos da forma ativa em que as mídias são apropriadas pelas pessoas em todo o planeta. Camisetas, outdoors e grafites assim como música *rap*, *street dancing* e moradia de favela, todos demonstram que as imagens da mídia rapidamente se transformam em repertórios locais de raiva, humor e resistência.” (p. 7; tradução minha).

<sup>212</sup> Cf. por exemplo o estudo do escritor e cineasta anglo-paquistanês Hanif Kureishi, feito por Kaleta (1998).

tores como Anthony Giddens, Scott Lash e Ulrich Beck (op. cit.), que teorizam a subjetividade e sua construção como próprias de um mundo pós-tradicional. Eles parecem estar conscientes do risco do uso acrítico da dicotomia “Tradição-Modernidade”, de uma forma que leve à identificação do Ocidente com a modernidade e o Oriente com a “tradição”<sup>213</sup>; nas suas discussões sobre modernidade e globalização, a tendência parece ser de mais diálogo com os autores que trabalham a partir da perspectiva pós-colonial.<sup>214</sup>

Num texto sobre “a vida em uma sociedade pós-tradicional” (1995), no qual reconhece a perda de hegemonia da visão ocidental sobre si mesma e sobre o mundo, Giddens percebe a relação entre o Ocidente e seus “dois grandes Outros”. Ele diz: “As ‘interrogações’ que o Ocidente transportou de outras culturas foram durante muito tempo uma série de investigações unilaterais que se assemelhava a nada, tanto quanto as investigações que os homens empreenderam sobre as mulheres” (p. 119). A observação conduz diretamente a uma descrição das fases gerais pelas quais passou a Antropologia como disciplina ocidental essencialmente preocupada com o Outro, mas suas repercussões para o discurso propriamente sociológico não são abordadas.

Como mostra o trabalho de Stuart Hall sobre multiculturalismo (2003), as novas discussões – que são tanto uma releitura da história quanto uma tentativa de leitura do mundo contemporâneo – emergem do contexto dos acelerados processos migratórios do mundo “pós-moderno” da segunda metade do século XX, que criam uma convivência bastante conflituosa e cada vez maior entre culturas diversas. Esses mesmos processos – que criam, por sua vez, novas “culturas híbridas”, novos conflitos políticos, novas lutas identitárias e muitos processos de “re-significação” – tornam cada vez mais urgente, como tarefa da sociologia contemporânea, examinar os antigos binários margem/centro, Ocidente/Oriente, tradição/modernidade que povoaram a narrativa clássica da modernidade, de forma aberta ou como “subtextos” implícitos noutros conceitos e premissas.

---

<sup>213</sup> “A modernidade equaciona-se comumente, e de forma pouco problematizada, com a história das sociedades do ocidente industrializado. Correlato a isto, claro, é que as sociedades do oriente sejam equiparadas com o reino da tradição e do passado. Assim, à geografia do Leste e do Oeste mapeia-se diretamente a distinção entre o pré-moderno e o moderno” (Morley, 1996, p. 328; tradução minha). Cf. também Hall (2003).

<sup>214</sup> A presença de um autor como Stuart Hall no meio acadêmico inglês deve ser um fator muito importante nesse sentido. Também a publicação do volume VIII dos anais do Instituto Internacional de Sociologia (Bem-Rafael e Sternberg, 2002), *Identity, culture and globalization*, e seu conceito de “multiple modernities” são um indício concreto dessas aproximações.

Por outro lado, essa reflexão, que enfatiza preocupações ligadas à teoria do discurso e oferece os desafios concretos de se incorporar metodologias desenvolvidas noutros campos disciplinares (por exemplo, na lingüística e nos estudos literários), não esgota o trabalho sociológico, que também tem dentro do seu campo – conforme historicamente constituído – metodologias para o estudo das relações socioeconômicas e das práticas de interação social cotidiana (enriquecida ainda pelo diálogo com a antropologia e sua prática e teoria etnográfica) de um mundo “pós-colonial”.

## FEMINISMO E PÓS-COLONIALIDADE

No maravilhoso livro de memórias de sua infância no Marrocos da década de 40, os relatos da socióloga feminista Fátima Mernissi reconstróem um mundo de mulheres que, no âmbito restrito de um harém urbano, sonham com a “transgressão”<sup>215</sup>: a conquista de uma vida no mundo do outro lado das portas da casa grande na qual habitam. Acompanhando a narrativa de Mernissi, há inúmeras surpresas para as leitoras ocidentais. Mesmo para as que têm consciência da prevalência de discursos pertencentes à tradição “orientalista”, deparamo-nos com uma “outra visão” – de circulação ainda restrita – sobre as mulheres nas sociedades árabes, desde a incrível imaginação *libertária* de Chama, prima de Fátima, até a compreensão entristecida da situação das mulheres de Tia Habiba e as aventuras e negociações das mulheres que são co-concubinas de Yasmina, a avó de Fátima, num harém rural. Nas histórias das muitas mulheres que participam da infância de Mernissi, destacam-se momentos de solidariedade entre elas e de uma compreensão compartilhada e bastante sagaz da condição feminina, assim como anseios e esforços para mudá-la<sup>216</sup>.

<sup>215</sup> O título da versão em língua inglesa, “*Dreams of trespass*”, utiliza um verbo que significa *andar; pisar; mover-se clandestinamente ou ilegalmente em terreno proibido*.

<sup>216</sup> “O mundo, disse Yasmina, não se preocupava com isso de ser justo com as mulheres. As regras se faziam de tal maneira a privá-las de alguma u outra forma. Por exemplo, ela disse, tanto homens e mulheres trabalhavam desde a madrugada até bem entrada a noite. Mas os homens ganhavam dinheiro e as mulheres não. ‘Talvez as regras são impiedosas porque não são as mulheres que as fazem’ comentava Yasmina. ‘Mas porque as mulheres não as fazem?’, perguntei eu. ‘Tão logo que as mulheres se espertarem e começarem a fazer exatamente essa pergunta’, ela respondeu, ‘em lugar de obedientemente ficar cozinhando e lavando louça o tempo todo, acharão uma maneira de mudar as regras e revirar o planeta’. ‘E quanto tempo será que isso vai levar?’ eu perguntei. Yasmina disse, ‘Muito, muito tempo’. (Mernissi, p. 63; tradução minha).



Há também relatos que demonstram claramente que algumas mulheres conseguiram construir, sexual e socialmente, como aquilo que, na nossa teoria sociológica contemporânea, é chamado *sujeito*<sup>217</sup>, para além dos constrangimentos e restrições que o poder institucionalizado dos homens sobre elas impunham. Efetivamente, as reflexões sobre a condição feminina feitas pelas mulheres da família extensa (ou harém doméstico) na qual transcorre a infância de Mernissi, e suas diversas tentativas de criticá-la e por vezes burlá-la (na falta de oportunidades imediatas de subvertê-la) são o eixo central do livro.

O contraste entre a situação delas e a “libertação feminina” que elas percebem estar começando a acontecer noutras partes do mundo faz parte da sua própria reflexão sobre a condição feminina; a complexa relação entre movimentos nacionalistas no mundo árabe e o feminismo também é sugerida.<sup>218</sup> Para as mulheres do mundo de Mernissi, até alguns aspectos dos mais simples que são simbolizados como “vindos do Ocidente” representam uma promessa de liberdade – como por exemplo, na sugestão da mãe da autora de que a possibilidade de as mulheres mastigarem chicletes e fumarem cigarros pode aparentemente se referir a “atos tolos”, mas são atos que reafirmam o direito das mulheres de “fazer suas próprias decisões”<sup>219</sup>. A “tradução” e recepção do que

---

<sup>217</sup> *Sujeito*: a capacidade de pensar e agir reflexivamente sobre a vida própria e as instituições sociais – elemento central da modernidade, segundo Giddens e Touraine (cf. Capítulo 4). Uma das histórias no livro de Mernissi a mostrar essa forma de agir das mulheres num contexto muito diferente do que aquele de que trata a sociologia destes autores refere-se à relação entre a avó da autora, Yasmina, seu avô e uma mulher chamada Tamou, amazona e guerrilheira de um grupo étnico (os *Rif*) que tentou resistir aos exércitos francês e espanhol e veio a ser co-concubina de Yasmina. Não é apenas a vida anterior de Tamou que surpreende, mas também o papel de Yasmina na intermediação da relação entre seu marido e Tamou e o reconhecimento – neste caso, reconhecimento que parte primeiramente das próprias mulheres e é aceita pelo homem em questão – do desejo de autonomia sexual das mulheres (cf. Mernissi, C. 6).

<sup>218</sup> O movimento nacionalista é retratado como favorável à educação das mulheres e a outras mudanças mas aparece também como pertencente aos *homens*, refletindo suas decisões *sobre* as mulheres.

<sup>219</sup> Reproduzo aqui um trecho do capítulo 18, “*American Chewing Gum*”: “Minha mãe ... dizia que um dos motivos para manter as mulheres no harém era para prevenir que não se tornassem inteligentes demais. ‘Percorrer o planeta é que deixa o cérebro ligeiro’ disse mamãe, ‘ e o objetivo dos cadeados e os muros é fazer adormecer nossos cérebros’. Ela acrescentou que toda a campanha contra chicletes e cigarros americanos era na verdade uma cruzada contra os direitos das mulheres também. Quando lhe pedi que explicasse, ela disse que tanto fumar cigarros quanto mastigar chicletes eram atividades tolas, mas os homens se opunham a elas porque davam às mulheres oportunidades de

“vem do Ocidente” é crítica e perspicaz pois, como reflete Chama, uma jovem precoce e perspicaz, há no comportamento e na forma de vestir das mulheres francesas que vivem na sua cidade e andam de saia justa e salto alto, uma reprodução da subordinação que também se manifesta – de maneira aparentemente tão diferente – no imperativo das muçulmanas de se cobrirem com o véu.

Atualmente, a perspectiva feminista e os estudos pós-coloniais vêm avançando bastante na tarefa de criar compreensão e conhecimento sobre a vida das mulheres e as relações de gênero em diversas partes do mundo, produzindo sofisticadas análises da sua complexa imbricação com as relações de poder entre etnias, nações e classes, entre outros aspectos. No entanto, as questões de gênero não se inseriram fácil ou “automaticamente” dentro do campo dos estudos pós-coloniais. Um problema fundamental aparece desde os escritos tão influentes de Frantz Fanon: uma tensão entre um olhar que privilegia os interesses nacionalistas da luta anticolonial e o lugar que, a partir dessa priorização, pode ser dado ao “problema das mulheres”.

Por exemplo, num texto histórico de Fanon (2000), publicado originalmente em versão francesa em 1959, no qual ele faz uma discussão sobre a *poli-tização* do uso do véu na luta entre o nacionalismo e o colonialismo na Argélia, fica claro que as mulheres e suas necessidades estão, no discurso da revolução, somente num segundo plano; são os homens que, em certo momento, vêem a necessidade de as mulheres “participarem” da luta anticolonialista – e são *elas ainda* que decidem como, quando e sob quais condições essa participação poderia se dar. As argelinas – que já tinham sido utilizadas no discurso do colonizador numa tentativa de demonstrar os benefícios da “civilização ocidental” em relação ao tratamento miserável das mulheres pelos “nativos”<sup>220</sup> – acabam presas entre o colonizador e uma elite nacionalista<sup>221</sup>, como aconteceu tantas

---

fazer suas próprias decisões, decisões que não se regulavam nem por tradição nem autoridade. ‘Então veja’, disse mamãe, ‘uma mulher que mastiga chiclete está de fato realizando um gesto revolucionário. Não porque mastiga o chiclete em si, mas porque mastigar chiclete não está prescrito no código (pp. 186-18; tradução minha).

<sup>220</sup> Segundo Fanon, as autoridades francesas apostavam no uso da mulher argelina para promover a “penetração ocidental” na sociedade nativa (p. 1163).

<sup>221</sup> “...Como a feminista iraniana Nayereh Tohidi escreve retrospectivamente, as mulheres precisam demandar que sua libertação, suas necessidades e sua opressão específica sejam claramente reconhecidas e incorporadas pelos movimentos de libertação nacional desde seus primeiros momentos... Como essas medidas não foram assumidas de forma pro-ativa, as estratégias de resistência inovadoras das mulheres argelinas viraram contra elas, apropriadas pelo Estado-nação e utilizadas para policiar a conduta e o conformismo femininos”. (Sharpley-Whiting, 1999, p. 334; tradução minha).

vezes em diversas partes do mundo na segunda metade do século XX, exigindo a emergência de uma análise (e uma *política*) feminista e “pós-colonial” (Sharpley-Whiting, 1999; Yuval-Davis, 1997; Quayson, 2000).

A tendência de subordinar as reivindicações das mulheres “às necessidades da revolução anticolonialista” se repete muitas vezes nos discursos terceiro-mundistas dos anos 50, 60 e 70, assim como aconteceu também na literatura e na prática política de muitos movimentos das chamadas “minorias raciais” nos EUA, até sua contestação pelas feministas das mesmas comunidades. Nos últimos tempos, porém, essa situação vem se modificando dentro e fora do campo dos estudos pós-coloniais. Embora os autores mais identificados com o desenvolvimento da teoria pós-colonial sejam na sua grande maioria homens (com Said, Homi Bhabha e Stuart Hall entre os mais destacados), eles – que pertencem a outro momento histórico de junção dos discursos produzidos a partir de diversas posições subalternas – tendem a um maior e reconhecimento e entrosamento com a perspectiva feminista (cf. Hall, op. cit.; Bhabha; 1994, 1999). A mulher mais citada como representante atual da perspectiva pós-colonial é Gayatri Spivak, que assume claramente uma identidade intelectual feminista, assim como também identifica seu pensamento com a herança marxista e elementos do “pós-estruturalismo” (Spivak, 1990).

Na melhor das hipóteses – como aqui proponho – e em congruência com sua crítica epistemológica compartilhada, a perspectiva pós-colonial continuará incorporando cada vez mais a visão crítica e os conceitos da teoria feminista sobre relações de gênero, assim como há uma tendência atual da teorização feminista incorporar cada vez mais uma sensibilidade “pós-colonial”.<sup>222</sup> Contudo, é importante considerar a contribuição específica da produção das teóricas feministas explicitamente pós-coloniais, que vêm trabalhando nesse sentido duplo: tornar a dimensão de gênero eixo fundamental da teoria pós-colonial e construir um discurso feminista mais plural e menos eurocêntrico.

Como sugeri acima, um primeiro ponto desenvolvido pelas teóricas feministas pós-coloniais tem muita continuidade com o projeto desenvolvido por Said no seu livro *Orientalismo*. Trata-se da crítica da *representação* da Mulher não ocidental, caracterizada como Outro num sentido triplo: como Mulher,

---

<sup>222</sup> Ao ler, por exemplo, um texto de Chandra Mohanty (2000), publicado inicialmente em 1984, que faz uma crítica acirrada ao que poderia ser chamado “orientalismo” do discurso feminista ocidental, minha impressão é que as coisas teriam mudado muito em relação ao que ela alega sobre a construção monolítica, nessa literatura, de uma Mulher Terceiromundista.

como não Ocidental e, em terceiro lugar, numa posição particular produzida pela junção dos outros dois termos. A complexidade de tal tarefa de “desconstrução” salta à vista quando percebemos que é uma codificação feita, talvez de formas diferentes, não apenas no discurso colonialista ou “orientalista” hegemônico, mas também nas doutrinas políticas do nacionalismo anticolonial (como apontei acima) e, de formas mais sutis, nos próprios discursos acadêmicos, sejam aqueles dos que estudam o mundo colonial/pós-colonial sem incorporar a perspectiva de gênero, seja no próprio discurso feminista ocidental, na medida que este produz uma narrativa homogênea sobre a condição feminina ou um novo binarismo *mulher ocidental/mulher do terceiro mundo*.

Assim, no imaginário do homem colonialista (que se manifesta tanto numa longa tradição ocidental literária e artística quanto nas representações midiáticas da atualidade), essa Mulher não ocidental freqüentemente aparece como repositório de uma sexualidade livre, ainda não submetida aos controles civilizatórios que “domesticaram” as mulheres ocidentais e, nesse sentido, como fantasia/tentação do desejo masculino. Numa outra versão, ela aparece como a Mulher vítima das práticas de homens carentes da sensibilidade ocidental, cuja falta de “civilização” é demonstrada na forma pela qual “tratam suas mulheres”.

A “essencialização” das práticas culturais mal compreendidas é um elemento central desse tipo de discurso, que emprega a *construção discursiva* de uma “cultura original” fantasiada, como por exemplo na prática do *sati*, a auto-imolação de viúvas entre certos grupos hindus na Índia – uma prática bastante restrita, na verdade, que foi construída na interação entre os colonialistas ingleses e a elite indiana da época como uma *autêntica tradição da cultura indiana* (cf. Narayan, 2000, pp. 87-88). No entanto, esse processo – que a mesma autora chama de *rotulação seletiva*, a rotulação por aqueles que estão numa posição de poder de *certos valores e práticas* como essenciais para a preservação da cultura e de outros como *perda* ou *traição cultural* – é reproduzido nos discursos nacionalistas. Eles trabalham com esse “essencialismo cultural” quando defendem, *contra* a depredação imperialista, uma “parte intrínseca da cultura” relacionada com normas convencionais de feminilidade:

Construções essencialistas de determinadas “culturas” do Terceiro Mundo muitas vezes jogam um poderoso e contínuo papel em movimentos políticos que são antitéticos aos interesses das mulheres em várias partes do Terceiro Mundo. Estes retratos essencialistas de cultura freqüentemente retratam normas culturalmente

dominantes de feminilidade e práticas com efeitos adversos para as mulheres, como componentes centrais da “identidade cultural”. Frequentemente equiparam a conformidade das mulheres com o *status quo* com a “preservação da cultura” e retratam os desafios feministas às normas e práticas que afetam as mulheres como “traição cultural”. Nestas construções essencialistas da cultura, normas e práticas que afetam o status social e os papéis femininos frequentemente são representadas como sendo elementos-chaves para a tarefa de “resistir a ocidentalização” e “preservar a cultura nacional”, reduzindo as contestações feministas das normas e práticas locais relativas às mulheres a “traição da Nação e da Cultura” (Narayan, 2000, p. 85; tradução minha)<sup>223</sup>.

Ao mesmo tempo, outros elementos da “preservação da cultura” contra sua ocidentalização podem não ser questionados nem problematizados.<sup>224</sup>

Nesse contexto, a teoria feminista elaborada a partir da vida acadêmica nos países hegemônicos do primeiro mundo tem passado por enormes dificuldades, ao tentar sustentar um discurso feminista crítico que consegue avançar na compreensão de questões de gênero noutras partes do mundo e no seu contexto global atual. Num texto de 1984 que já se tornou clássico, Chandra Mohanty critica a visão de mulheres *vítimas* que, segundo ela, dominava o discurso do feminismo ocidental e criava um retrato da “mulher típica” do terceiro mundo como pobre, reprimida e submissa às normas e tradições culturais, enquanto o retrato da “mulher típica” do Ocidente reunia uma série de características valorizadas pelo feminismo: independente, consciente da opressão patriarcal, empreendedora, desafiadora das convenções etc. (cf. Mohanty, 2000).

Já um texto de Julie Stephens escrito na mesma época (2000; originalmente publicado em 1983) elabora uma crítica muito dura sobre a forma como se constrói a categoria da “mulher não ocidental” numa série de trabalhos feministas sobre mulheres indianas que ela afirma reproduzir a visão orientalista que Said identificou noutro tipo de discurso. Esse tipo de crítica encena muito

<sup>223</sup> De forma não pouco parecida com a visão da “mulher arcaica” presente em discursos ocidentais convencionais sobre a modernidade, nestes discursos é considerado intrínseca às mulheres a preservação das convenções, *cabendo* normativamente a elas esse papel.

<sup>224</sup> Narayan cita como exemplo o Talibã do Afeganistão, muito insistente em colocar “suas mulheres” no lugar tradicional, enquanto a dependência de dinheiro e armas ocidentais não constituía problema ideológico algum (Narayan, pp. 89-90).

das mesmas críticas que as feministas negras e “de cor” faziam nos anos 80 em relação ao discurso das feministas “brancas e de classe média” na sua tentativa de criar um discurso sobre o gênero e a “condição feminina” na sociedade moderna. O texto de Mohanty foi muito importante ao assinalar a necessidade da teoria feminista de ter uma postura mais reflexiva em relação a si mesma mas, como argumenta Tharu (2000), seria um excesso alegar, como Stephens o faz, o “conluio” entre o feminismo ocidental e o discurso orientalista.

Isso representa uma simplificação que parte da homogeneização de ambos os tipos de discurso e tende a tornar o próprio conceito de orientalismo em algo muito diferente do que Said pretendia, ou seja, “*a coercive totalized system*”.<sup>225</sup> Bordo (1994; 2000) e Narayan (op. cit.) também fazem considerações pertinentes sobre o valor da reconstrução discursiva de experiências comuns às mulheres (de opressão, mas também de possibilidades de *empoderamento*), mesmo havendo entre elas profundas diferenças (de condição social, localização histórica, geográfica e política etc.) – o que, evidentemente, é um projeto que depende da adequada percepção das especificidades.

O que há que se ressaltar é o fato que temos hoje uma crescente literatura que trabalha, a partir de uma visão feminista *multicultural* ou *pós-colonial*<sup>226</sup>, na reconstrução das interpretações da história. Como exemplos, cito apenas alguns da minha leitura mais recente: o livro *Race and the education of desire*, da antropóloga norte-americana Ann Laura Stoler (1995), que insere a construção e o policiamento das práticas sexuais nas colônias no centro da história da construção da sexualidade ocidental; o livro *Manliness and civilization*, da historiadora norte-americana Gail Bederman (1995), que

<sup>225</sup> Tharu sugere: “... se nós (indianas, feministas, etc.) precisamos usar as idéias do Orientalismo para analisar discursos subalternos, devemos nos esforçar contra uma leitura do mesmo como um sistema totalizador coercivo e nos teimarmos numa leitura mais historicizada dele, como uma ‘regularidade’ nas práticas discursivas. O problema do Orientalismo deve, então, entender-se não como algo que polui e que deve ser retirado do discurso senão como um mecanismo heurístico que refina e estende nossa compreensão tanto de poder quanto de resistência” (p. 1247; tradução minha).

<sup>226</sup> “Multicultural” é geralmente utilizado para falar dos trabalhos que dão centralidade a questões de raça e etnicidade dentro do contexto histórico dos países do centro (nos EUA, por exemplo, há muitas autoras que assim se identificam). “Pós-colonial” seria mais utilizado para se referir ao discurso feminista que enfoca diretamente as relações e desigualdades globais. A perspectiva, no entanto, é muitas vezes a mesma, dando centralidade, num e noutro caso, ao jogo complexo das relações de classe, raça/etnicidade, gênero, nacionalidade e orientação sexual, conforme situações históricas específicas.

estuda relações raciais como um elemento estruturador da construção da masculinidade ocidental<sup>227</sup>; e o livro *Gender and nation*, da socióloga israelense Nira Yuval-Davis (1997), que insere as relações de gênero no centro da discussão numa área em que convencionalmente foram totalmente ignoradas.<sup>228</sup>

O trabalho de feministas “pós-coloniais” – indianas e marroquinas, iranianas e turcas, norte-americanas e mexicanas, vietnamitas, chinesas, francesas, brasileiras etc. – que enfocam *criticamente* as relações de gênero no seu contexto *global e local* e a vida das mulheres em diversas partes do mundo, é hoje em dia nada escasso. As muitas autoras que partem dessa perspectiva – a da imbricação das histórias e das culturas do mundo num contexto de profundas assimetrias de poder (social, econômico, discursivo; cf. Yuval-Davis, op. cit.) e da complexidade dos entrecruzamentos das relações de classe, raça e gênero, que exigem compreensão profunda de contextos locais histórica, social e culturalmente específicos – fornecem uma ampla literatura a partir de áreas diversas das ciências humanas: história, filosofia, sociologia, antropologia, literatura e ciência política, entre outras. Seus trabalhos têm uma contribuição específica na desestabilização de uma narrativa eurocêntrica e androcêntrica da modernidade, retomando e sofisticando a tarefa iniciada nos anos 70 pela antropologia feminista (cf. Capítulo 3), quando começou-se a discutir a questão da “universalidade do patriarcado”; e mostrando que, algumas vezes, era precisamente no encontro com os colonizadores e a “cultura ocidental” que as mulheres perdiam *status* e “direitos”. Atualmente, essa literatura ajuda na construção de um discurso muito mais complexo – e muito menos linear – do significado da *modernidade* e sua construção por meio das trocas e dos conflitos, das apropriações e das resistências que caracterizam a história da expansão colonialista, elemento central dessa modernidade.

É através dessas obras que percebemos que *há sim* uma saída para a forma como o discurso feminista “ocidental” – e o pós-colonial também – atrapalhou-se algumas vezes no binômio mulher ocidental/mulher terceiro mundo. Evidentemente (e como nossas autoras tão bem demonstram), não há uma “mulher ocidental” nem uma “mulher do terceiro mundo”, mas realidades mui-

---

<sup>227</sup> Nas conclusões desse livro, Bederman discute brilhantemente a respeito das ansiedades sobre raça, masculinidade e civilização, conforme aparecem na narrativa original do romance *Tarzan and the apes*, cuja história se tornou conhecida – e parte do imaginário masculino norte-americano – através de suas várias versões filmicas (cf. Bederman, “*Tarzan and after*”, op. cit., pp. 217-239).

<sup>228</sup> A sociologia ou a ciência política que toma por objeto o estudo do Estado-nação, assim como na área disciplinar mais recente de “relações internacionais”.

to diversas, com histórias e culturas “indígenas” muito diferentes entre si. No entanto (e aqui reafirmo o que considero ser uma das mais importantes contribuições da perspectiva pós-colonial), há *trocas* que vêm ocorrendo desde longa data e em sentidos diversos. Essas trocas são multidirecionais e não sem paradoxos, mas são elas que dão um sentido profundamente “multicultural”<sup>229</sup> à “produção da modernidade” (como *história, prática social e discurso*)<sup>230</sup>.

Elas incluem o que alguns autores chamam de processos de *tradução cultural*, que acontecem em condições que variam desde a imposição até um “empréstimo voluntário” (cf. Assad *apud* Yuval-Davis, op. cit., pp. 64-56); elas acontecem dentro de um contexto de relações de poder, mas também pertencem aos processos que alteram estas relações e se constituem cada vez mais apropriações e reapropriações multidirecionais entre culturas que se encontram em espaços diversos e posições diferentes em relação aos eixos norte-sul ou “Oriente-Occidente”.<sup>231</sup> Como as falas da eloqüente Chama, prima de Fatima Mernissi e os argumentos da socióloga de origem turca Deniz Kandiyoti (1991) mostram, há uma importantíssima apropriação de noções de “modernidade e feminismo” por mulheres não ocidentais – que são apropriações criativas e *críticas* e, muitas vezes, baseadas na percepção e elaboração das conexões entre tradições feministas “nativas” e o feminismo ocidental. Assim, na história do discurso do feminismo ocidental, há uma outra apropriação do significativo “mulheres do terceiro mundo”: por exemplo, mulheres indígenas detentoras de um saber popular, de saberes sobre o corpo feminino e a natureza, ou como mulheres fortes que vivem “por fora” dos discursos debilitantes da feminilidade como estruturado pelo discurso patriarcal burguês.

---

<sup>229</sup> No sentido crítico com que Hall (2003) emprega o conceito.

<sup>230</sup> Por exemplo, Narayan (op. cit.) sugere que é possível, em lugar de pensar em *direitos e igualdade* como conceitos ocidentais “levados” para os países não ocidentais, pensar neles como valores muitas vezes *produzidos nos processos de resistência* contra o imperialismo – e, da mesma forma, na luta das mulheres e de outros grupos subalternos no Ocidente (p. 91).

<sup>231</sup> A teórica feminista brasileira Claudia de Lima Costa (2000) trabalha a temática da *tradução cultural* no caso específico das “viagens” da teoria feminista produzido nos EUA e outros países de língua inglesa para os países latino-americanos. É muito persuasiva na forma pela qual reconhece o valor do trabalho produzido a partir de diferentes “posições de sujeito” de um *sujeito feminista*; permite trabalhar de um modo que valida as diversas produções, ao mesmo tempo que enfatiza como nos processos de “tradução cultural” ocorre, às vezes, profundas re-significações de teorias produzidas desde posições anteriormente “privilegiadas”.



Como Stephens (1998) e Tharu (2000) nos ajudam a entender<sup>232</sup>, mesmo que esses processos de tradução cultural muitas vezes reproduzam elementos simbólicos mistificados, estes últimos *podem* ser desconstruídos ou reelaborados a partir da convivência que eles mesmos estimulam. Pois o discurso feminista, como qualquer outro, não é puro nem perfeito, apenas podendo avançar a partir de seus encontros com as contradições e tensões dos discursos e das práticas – as suas próprias e as do complexo e por vezes surpreendente mundo social ao qual pertence.

---

<sup>232</sup> No seu livro sobre o radicalismo dos anos 60, Stephens trabalha de forma muito instigante a maneira que a representação de um Oriente bastante mistificado teve um papel simbólico dentro do discurso da contracultura; de maneira diferente do que geralmente acontece no discurso “orientalista”, nesta situação fez parte de uma crítica radical do Ocidente. É interessante também comparar esse livro com um trabalho muito anterior da mesma autora (2000), no qual ela faz uma crítica muito dura ao discurso do feminismo ocidental, pelas suas mistificações da “mulher não ocidental”. Ela dá a impressão de ter sido influenciada pelos seus críticos, como a mesma Tharu, que sugere nessa ocasião uma maior sensibilidade em relação às “subversões, elaborações, hibridizações, transformações, realinhamentos ou reapropriações” realizados dentro de qualquer discurso alternativo. (p. 1246).





## Conclusões

### Ampliando o cânone: políticas e estratégias

*... esse 'outro lugar' [da teoria radical] não é um distante e mítico passado, nem uma história de um futuro utópico: é o outro lugar do discurso aqui e agora, os pontos cegos, o space-off de suas representações. Eu o imagino como espaços nas margens dos discursos hegemônicos, espaços sociais entalhados nos interstícios das instituições e nas fendas e brechas dos aparelhos do poder-conhecimento.*

Teresa de Lauretis (1994, p. 237)

### CONTENÇÃO

Como venho argumentando desde o terceiro capítulo, as autoras feministas – que, de diversas posições e áreas disciplinares das ciências e humanidades (e algumas também como escritoras “livres” e ativistas sem vínculos formais com a academia), se uniram, intencionalmente ou não, na tarefa de revisão do pensamento masculinista hegemônico – elaboraram grandes desafios para as ciências humanas. Seu trabalho teve profundo impacto na teoria social e colocou em pauta a reformulação das “grandes narrativas” (a partir da exigência de incluir nelas as experiências das mulheres), assim como também em muitos momentos alinhou-se às críticas epistemológicas, elaboradas em outros espaços, que questionavam a validade das pretensões universalistas a partir das quais tais narrativas foram inicialmente escritas. Ele contribuiu ainda para a criação de uma tendência geral de maior reflexividade sobre as condições nas quais os discursos são produzidos, assim como inseriu novos conceitos no léxico da teoria social contemporânea, o que está evidente nos trabalhos de teóricos que realmente abraçaram a teoria feminista, como Stuart Hall e Homi Bhabha.

Também trouxe mudanças na sociologia: como tentei mostrar no quarto

capítulo, no processo de revisão da teoria sociológica que ocorre desde o final dos anos 60, há um diálogo crescente com a teoria feminista, às vezes de forma mais direta, por meio da leitura e discussão de suas autoras, outras vezes de maneira indireta, pela incorporação da obra delas – traduzida e reapropriada – por autores “simpatizantes”. É claro que, no último caso, isso muitas vezes traz problemas de interpretação, além da “invisibilização” das autoras feministas – que é, em si, um problema que merece mais discussão (e, com certeza, de algumas medidas práticas que vou sugerir mais adiante). Tal situação acontece, como tentei mostrar, com a forma pela qual os “sociólogos mestres” da atualidade, em maior ou menor grau, vêm incorporando na sua concepção da modernidade as contribuições articuladas pela teoria feminista.

O principal problema que notei na discussão desses autores é a forma seletiva de apropriação da teoria feminista, que acaba facilitando a *contenção* de sua contribuição a determinadas áreas. Felski deixa isso claro quando especifica o ingresso da teoria feminista no discurso sobre a modernidade:

Hoje é obvio para muitos estudiosos que a história da modernidade vincula-se intimamente às concepções cambiantes de corpo e sexualidade, o papel importante das mulheres na cultura mercantil e os significados com especificidade de gênero das emoções, os afetos e a esfera privada. Mas trinta anos atrás, quase ninguém percebia isto. Simplesmente não se enxergavam estes fenômenos culturais, porque não havia esquema explicativo disponível para torná-los significativos ou interessantes. (2000, p. 26; tradução minha)

No entanto, como já argumentei, o trabalho da teoria feminista contribui com elementos para a compreensão de dimensões da experiência moderna histórica e teoricamente tidas como “masculinas”, como por exemplo a política institucional e a formação do Estado-nação (cf. Pateman, *op. cit.*; Yuval-Davis, *op. cit.*)<sup>233</sup>; no estudo destas dimensões – para as quais a relevância da perspectiva feminista é aparentemente mais difícil de perceber, embora o *framework* para pensá-la já existe – a incorporação do instrumental conceitual feminista prossegue de forma muito mais lenta.

É inegável, como diz Bhavnani (1996) referindo-se particularmen-

---

<sup>233</sup> Cf. também a ausência da perspectiva feminista na recente coletânea produzida pelo Instituto Internacional de Sociologia (2002), que promove uma revisão do conceito sociológico da modernidade por meio de temáticas macro-sociológicas específicas: “modernidades múltiplas”, “globalização”, “*the declining accountability of the State*” etc.

te à sociologia norte-americana, o grande impacto das idéias feministas e sua relativa legitimidade – legitimidade conquistada pela identificação de muitas mulheres com seus argumentos e também pela forma pela qual se vinculou ao movimento maior de revisão dos pressupostos e conceitos da teoria social a partir dos anos 60. Isto pode – e deve – se tornar antecedente de mudanças mais fundamentais ou profundas. Porém, o problema que notamos em relação à forma pela qual autores como Giddens e Touraine incorporam a contribuição feminista se reproduz como tendência geral. É o que Susan Bordo (2000) discute em relação à teoria social contemporânea, quando sugere que o feminismo continua de certa forma sendo seu grande *outro*: permanece a tendência de mantê-lo no *gueto*, isto é, nas áreas de interesse específico.

O fato de isso ser aparentemente tão fácil e eficaz sugere que talvez seja o principal mecanismo pelo qual atualmente se perpetua sua marginalização. Quão fácil é, por um lado, acrescentar a uma lista de disciplinas ou cursos de graduação ou pós, disciplinas específicas sobre gênero ou sexualidade? E, mais, quão difícil convencer nossos colegas da importância de garantir que as grandes autoras feministas sejam lidas por todos os alunos, incluindo aqueles que por opção não farão as nossas disciplinas específicas? Através das muitas leituras feitas, da minha própria experiência na academia e das muitas discussões das quais venho participando sobre a inserção dos estudos de gênero e da teoria feminista no Brasil, percebo que, apesar das diferenças de contexto e história, os problemas nesse sentido são muito parecidos.

## **DISCIPLINARIDADE**

Outra das minhas conclusões, em relação às dificuldades da recepção da teoria feminista dentro do campo específico da sociologia, diz respeito ao problema da constituição e manutenção das fronteiras disciplinares – fronteiras ainda bastante policiadas, apesar de uma tendência relativa de crescente diálogo transdisciplinar e de constituição de novos campos inter ou multidisciplinares, como os estudos culturais e a própria teoria feminista/*women's studies*. Atuamos num mundo acadêmico ainda muito estruturado em torno de divisões disciplinares estabelecidas no final do século XIX e início do século XX (cf. Stacey e Thorne, 1996). Tais divisões ainda agem no sentido de reproduzir um antigo elenco de autores canônicos e restringir em cada área o tipo de questões que devem ser abordadas ou privilegiadas, sem falar das disputas pelo poder e espaço que parecem tão difíceis de eliminar e que tão frequentemente

ocorrem entre representantes de disciplinas que, embora muito compartilhem, se encontram competindo por recursos acadêmicos cada vez mais escassos.<sup>234</sup>

Nesse contexto, o fato de que muitas das contribuições feministas mais impactantes e influentes foram produzidas por autoras com inserção acadêmica em campos como história, filosofia e teoria literária não deixa de ser uma complicação: a utilização da sua obra dentro de disciplinas e programas acadêmicos na área da sociologia depende da aceitação da prática de “cruzar fronteiras”, assim como de uma disposição para contemplar a modificação do “cânnone” sociológico, clássico ou contemporâneo<sup>235</sup>. Considero isso um problema particularmente pertinente no meio acadêmico da sociologia no Brasil atual, onde parece prevalecer um grande apego à visão clássica.<sup>236</sup>

Seria possível tomar uma posição parecida com a das teóricas feministas norte-americanas Barrie Thorne e Judith Stacey, que foram participantes fundamentais de um longo debate sobre a “revolução que não ocorreu” na sociologia (cf. Capítulo 4). Inicialmente, elas defendiam arduamente a plena incorporação das contribuições feministas à disciplina, assim como um esforço redobrado de ir “além da crítica dos autores clássicos” para a reconstrução do corpo teórico da disciplina (Stacey e Thorne, 1985, p. 312). No entanto, recentemente, sua posição mudou; em lugar de defender um projeto da revisão da sociologia como disciplina, argumentam em prol de uma abertura da própria sociologia, num sentido “pós-moderno”, pós-disciplinar (cf. Stacey, 1997; Stacey e Thorne, 1996). Ou seja, elas se dizem hoje mais preocupadas com mudanças a partir de um novo lugar *fora da disciplina* da sociologia do que com uma “revolução não ocorrida” nessa área.

Embora eu compartilhe de sua preocupação com a abertura da sociologia, acredito que ainda é cedo para o abandono total da divisão disciplinar, que

---

<sup>234</sup> Infelizmente, isso parece estar na raiz dos sentimentos de competição e antagonismo que vejo se reproduzindo com certa frequência entre sociólogos e antropólogos num momento que o mundo em que vivemos poderia ajudar a produzir cada vez mais colaboração e convergência – de interesses teóricos e de objetos empíricos.

<sup>235</sup> Ainda mais difícil do que convencer muitos sociólogos à incorporação de um Foucault ao “cânnone contemporâneo” da sociologia, seria fazer incluir como *clássico* da área o livro *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, mesmo que o segundo volume, que fornece um estudo *fenomenológico* da “condição feminina”, se insira numa tradição metodológica amplamente aceita por seus méritos sociológicos.

<sup>236</sup> Esta discussão foi compartilhada com a Dra. Bila Sorj, na entrevista que ela me concedeu e cuja temática tratava de sua experiência como socióloga e estudiosa das relações de gênero no contexto acadêmico brasileiro.

é pelo menos uma leitura possível dos seus argumentos, como tentarei explicar a seguir. A meu ver, um apego muito grande a qualquer campo disciplinar convencionalmente estabelecido torna-se uma limitação enorme para a ampliação do cânone, forjados como esses campos disciplinares são num recorte de textos e autores “fundantes”, o que estabelece as preocupações e fronteiras a partir daí. Considero interessante a formulação feita por Anthony Giddens, quando reconhece o caráter político e “imaginário” das fronteiras entre as disciplinas numa passagem na qual – indo no bojo da crítica pós-colonial e do conceito de Benedict Anderson (1983) que se tornou tão importante para ela, o de nações como “comunidades imaginadas” – as compara com as fronteiras entre as nações: construídas e não “naturais”.

O processo através do qual as disciplinas se legitimam envolve a criação de “pais fundadores” e mitos de origem que lhes permitem estabelecer e delimitar tais fronteiras.<sup>237</sup> Se bem que não sejam arbitrárias, também não pertencem a uma história “natural”; se, como afirma Giddens, os autores considerados como “os fundadores” e, portanto, os “clássicos” da sociologia o são porque “ainda nos falam numa voz que consideramos relevante”, outros autores e autoras também poderiam estar ao lado deles.<sup>238</sup> Isso, como ele mesmo diz, é uma questão política e não haveria motivo algum pelo qual um olhar atual, a partir de novas agendas culturais, intelectuais e políticas, não poderia ou deveria modificar o elenco dos autores consagrados.

A socióloga feminista indiana Vineeta Sinha (op. cit.) faz uma série de questionamentos interessantes relativos ao *status* do cânone e o viés histórico que comporta. Primeiro, ela aponta para a questão que autoras feministas como Lauretis, Barrett, Thorne e Stacey e outras também levantaram,

---

<sup>237</sup> Todas as disciplinas têm seus fundadores porque estes fazem parte dos seus mitos de origem. As divisões entre as disciplinas não são mais naturais do que as que separam os países no mapa. Cada disciplina intelectual reconhecida já passou por um processo de auto-legitimação pouco diferente daquele que funda as nações. Todas as disciplinas têm suas históricas fictícias, todas são comunidades imaginadas que invocam mitos do passado como meios para mapear seu próprio desenvolvimento e unidade internos, e também desenhando as fronteiras que as separam das disciplinas vizinhas. (p. 5; tradução minha)

<sup>238</sup> Num artigo interessante que enfoca suas próprias experiências de tentar ampliar o cânone da sociologia a fim de superar seu viés andro e eurocêntrico, a socióloga indiana Vineeta Sinha (2001), atualmente professora da Universidade Nacional de Singapura, argumenta em prol da inclusão do estudo de Harriet Martineau (1802-1876) como a “primeira socióloga mulher”.

sobre a natureza dos “discursos alternativos” (ou seja, em que medida eles são realmente diferentes dos discursos dominantes), e afirma que ainda não sabemos como seria (mas continuamos tentando construir) uma narrativa não androcêntrica e não eurocêntrica para as ciências sociais “no seu conjunto”.

Segundo, esta tentativa de construção pressiona nas fronteiras das disciplinas estabelecidas, pois o desafio de incorporar a voz feminina, num sentido histórico, nos leva necessariamente para além dos gêneros discursivos comumente pensados como “sociológicos” ou “teóricos”: o domínio das ciências sociais esteve inicialmente fechado para elas, fazendo com que procurassem outros campos de expressão, particularmente na literatura (pp. 89-90). Qualquer apreciação séria da contribuição dessas escritoras – ou do “pensamento indígena” da mesma época, como os estudos pós-coloniais defendem – já implica um deslocamento ou relativização do pensamento fixado na disciplinaridade.

As discussões aqui feitas certamente problematizam as fronteiras estabelecidas entre a sociologia, a teoria feminista e outros campos da teoria social contemporânea. Na minha avaliação do que ocorre no encontro entre uma área e outra, tais fronteiras emergem como um fator que muitas vezes põe obstáculos às trocas necessárias entre os discursos que estão sendo elaborados em campos disciplinares diferentes.

Por outro lado (e aqui estabeleço minha concordância apenas parcial com Stacey e Thorne), é ainda importante que não se abandone a batalha do dia-a-dia de dentro dos campos disciplinares estabelecidos (Burawoy, 1996, p. 5), pois como Burawoy (*idem*), Smith (1996) e Bhavnani (1996) assinalam no seu debate com Stacey e Thorne, abrir mão do trabalho crítico num campo ainda não tão profundamente “revolucionado” pode significar o abandono de áreas de pesquisa, novos descobrimentos e revisões de conceitos (construídos como “especificamente sociológicos”), assim como deixar uma nova geração de alunos de sociologia sem um instrumental feminista para examinar – elas e eles mesmos – o que vem de uma herança mais específica desta área disciplinar.<sup>239</sup>

Talvez ainda seja conveniente esclarecer que a crítica do cânone da qual a teoria feminista participa não significa a rejeição contundente do conhecimento produzido pelos paradigmas anteriores. Susan Bordo (2000), num texto citado acima, comenta a hostilidade com que a crítica feminista costuma ser recebida quando sugere que os autores canônicos não sejam necessariamente os únicos

---

<sup>239</sup> A discussão sobre os méritos e problemas de um “olhar interdisciplinar” em si ou de como desenvolver novas metodologias para implementá-lo merece uma atenção especial que foge do escopo desta tese, embora seja nela sugerida.



dignos de tal consagração. Porém, trata-se claramente de uma crítica que convoca para a releitura (e não o “abandono” ou a “rejeição”) do cânone, confrontando suas obras fundamentais com a produção que, particularmente nas últimas décadas, vem sendo elaborada a partir de outras posições de sujeito.

Jane Flax (1990) enfatiza a importância de se colocar diversas perspectivas em diálogo (no caso específico, ela fala da psicanálise, da teoria feminista e da filosofia pós-moderna) e adverte que não se trata de fazer uma “nova síntese” dessas perspectivas para desenvolver uma nova perspectiva unificadora, que representaria de novo um silenciamento de diferenças e tensões criativas. Sua perspectiva nesse sentido se assemelha também a de Michèle Barrett, que aponta para as complexidades das relações de saber/poder e sugere um esforço no sentido de se reconhecer que o conhecimento resulta de *plural, constructed heritages* (1991, p. 164) em vez de zelar pela preservação das velhas tradições ou erigir novos sujeitos privilegiados.

Barrett lembra também que não são apenas as disciplinas prestigiosas tradicionais que acionam mecanismos de “policimento disciplinar” para defender sua territorialidade, mas que isso pode e, de fato, algumas vezes acontece com as disciplinas novas radicais, talvez mesmo nas áreas “não disciplinares” como a teoria feminista ou os estudos culturais.

## ESTRATÉGIAS

Conforme o “diagnóstico” acima, gostaria de também oferecer algumas estratégias. Sugiro, em primeiro lugar, um esforço redobrado para sair do espaço relativamente confortável da nossa “área específica” dos estudos de gênero. Isso implica teoricamente num redobrado trabalho de engajar a teoria feminista com o antigo e novo “cânone” da sociologia e da teoria social. Pode talvez ser pensado nos termos da *tradução* cultural (cf. discussão no Capítulo 5): investir na *tradução* entre perspectivas, com as trocas, apropriações e re-significações que isso implica, como acontece quando as autoras feministas “traduzem” os autores conhecidos para uma linguagem de gênero, fazendo uma leitura da obra deles que coloca em evidência o subtexto de gênero que raras vezes eles explicitam. Ou, também, quando se estabelecem novas trocas entre os estudos pós-coloniais e a teoria feminista, a partir de um projeto comum de incorporar as experiências de *sujeitos anteriormente excluídos* nas teorias sobre a modernidade e a pós-modernidade.<sup>240</sup>

<sup>240</sup> Há, no sentido mais literal, um problema comum ao nosso meio acadêmico brasileiro: o de políticas e recursos para a tradução, o que dificulta que textos feministas fundamentais – os “clássicos” e os mais atuais – produzidos noutras línguas e noutras partes

Em segundo lugar (num sentido talvez mais prático), significa ir intencionalmente à procura de novos interlocutores, fazendo questão de frequentar os espaços (apresentar trabalhos, debater em seminários e congressos etc.) onde as obras fundamentais da teoria feminista ainda não são discutidas. Parece-me que às vezes dedicamos tanta energia à criação de um espaço próprio para a discussão de idéias e trabalhos feministas que esquecemos da necessidade de inserir esse trabalho em outros espaços onde estão se discutindo os “assuntos gerais” da nossa área disciplinar. Claro que considero muito importante continuar a cuidar dos nossos espaços próprios – feministas ou dos estudos de gênero – onde encontramos não apenas solidariedade mas também muitas vezes as nossas melhores críticas. Porém, publicar e apresentar trabalhos nos espaços mais *mainstream* também é fundamental, assim como acrescentar nossas autoras sempre que possível no currículo básico dos cursos de graduação e pós-graduação: é isto que vai permitir que a teoria feminista dispute seu espaço ao lado dos trabalhos “canônicos” no dia-a-dia do trabalho acadêmico.

Em terceiro lugar, podemos dar mais atenção ao problema da disciplinaridade. Para as feministas que trabalham na sociologia, procurar uma convivência mais intensa e explícita da tradição sociológica com outras áreas disciplinares das ciências humanas provavelmente venha a fortalecer muito nosso trabalho, produzindo perspectivas mais polifônicas de análise da sociedade contemporânea em conjunto com outros e outras com os mesmos interesses. Isso não significa negar a especificidade dos diversos “olhares” disciplinares: o fôlego “metateórico” da sociologia, a sensibilidade etnográfica da antropologia ou o desenvolvimento de instrumentos sofisticados e complexos para decifrar textos e compreender os processos de significação que vêm da crítica literária e da semiótica, entre outros exemplos. Significa sim fomentar o trânsito entre as áreas, policiar menos as fronteiras e tentar “desconstruir” as disputas por espaços e poderes dentro do mundo acadêmico que impedem o crescimento do diálogo.

O espírito das tarefas que proponho é de reflexão sobre o grande trabalho de revisão nas ciências humanas (no qual os “novos movimentos sociais”

---

do mundo sejam amplamente conhecidos. Por sua vez, isso trabalha para invisibilizar a forma pela qual as idéias feministas são incorporadas na sociologia contemporânea – em autores como Bourdieu, Touraine e Giddens – quando estes autores são lidos em lugares e contextos nos quais as pessoas têm relativamente pouco acesso às obras feministas principais produzidas entre os anos 70 e 90 (como é o caso aqui, principalmente no que diz respeito à circulação de material em língua portuguesa acessível aos alunos da graduação).

tiveram um efeito relativamente direto sobre a vida acadêmica), colocando em pauta a releitura de teorias clássicas que muito evidentemente não estavam “dando conta” dos novos atores e temas que surgiram no cenário político e social. A trajetória da perspectiva feminista na sua árdua e inacabada viagem – os avanços, os empecilhos – “das margens ao centro” (Hooks, 1984) tem tudo a ver com esse inusitado momento histórico. Ela contribui junto com outras perspectivas para o que considero uma desestabilização em princípio bastante “saudável” do cânone – desestabilização esta que abre as fronteiras disciplinares para a incorporação mais integral de “outras vozes” e experiências sociais e históricas diversas e coloca as contribuições e temáticas clássicas em diálogo com estas últimas. Desestabilização que também significa que algumas vezes uma perspectiva “antiga” pode perder seu poder explicativo.

É nesse sentido que Michèle Barrett (1999) parece sugerir uma sociologia mais “pós-moderna”<sup>241</sup>: uma sociologia que reconhece sujeitos plurais e exige mais reflexão sobre a própria “posição de sujeito” a partir da qual suas praticantes pensam, mas sem se afastar dos processos “práticos” de mudança social, principalmente na resistência ao poder que se reproduz no nosso cotidiano e inclusive no próprio meio acadêmico. Nesse sentido, a sociologia do século XXI estaria incorporando “o melhor” do momento pós-moderno e se tornaria também cada vez mais “feminista” e mais “pós-colonial”.

---

<sup>241</sup> Como várias autoras feministas que trabalhei aqui (cf. Felski, 2000, entre outras), Barrett (1999b) reconhece as tensões entre a teoria feminista contemporânea – nas suas diversas vertentes – e a perspectiva pós-moderna, isto é, problematizado de forma eloqüente no seu ensaio “As palavras e as coisas: materialismo e método na análise feminista contemporânea”.





## Referências bibliográficas

ACKER, Joan (1997). "My life as a feminist sociologist, or; getting the man out of my head". In: LASLETT, Barbara e THORNE, Barrie, orgs. (1997). *Feminist Sociology: Life histories of a movement*. New Brunswick/London: Rutgers University Press (pp. 28-47).

ADELMAN, Miriam (2000a). "Paradoxos da identidade: a política de orientação sexual no século XX". In *Revista de Sociologia e Política*.

\_\_\_\_\_ (2000b). "Ansiedades de gênero, paradoxos do feminismo" (Resenha do livro de SEGAL, Lynne, *Why Feminism: Gender, psychology, politics*). In *Revista de Estudos Feministas*, Vol. 8, n. 2 (pp. 282-285).

\_\_\_\_\_ (2001). "O reencantamento do político: interpretações da contracultura". In *Revista de Sociologia e Política*, n. 16, dezembro/2001.

\_\_\_\_\_ (2003). "Das margens ao centro? Refletindo sobre a teoria feminista e a sociologia acadêmica". In *Revista de Estudos Feministas*, Vol. 11, n. 1, 2003.

\_\_\_\_\_ (2002a). "A teoria feminista e a sociologia dos novos sujeitos". Texto apresentado no GT Teorias do V Encontro Internacional Fazendo Gênero, Florianópolis, UFSC, 8 a 11 de outubro de 2002.

\_\_\_\_\_ (2002b). "*The voice and the listener: feminist theory and the sociological canon*". Paper apresentado no RC 16 (Teoria Sociológica) e RC 32 (Mulheres na Sociedade) do XV World Congress of Sociology (ISA), Brisbane, Austrália, 7 a 13 de julho de 2002.

\_\_\_\_\_ (2004). "*Sexo, gênero, sujeito: uma entrevista com Alain Touraine*" *Revista de Sociologia e Política*, v. 24, pp.169-174.

ADELMAN, Miriam e GROSSI, Miriam Pillar (2002). “Entre a psicanálise e a teoria política: um diálogo com Jane Flax”. In *Revista de Estudos Feministas*, Vol.10, n. 2 (pp. 371-388).

ALI, Tariq e WATKINS, Susan (1998). *1968: Marching in the streets*. New York/London: The Free Press.

ANDERSON, Benedict (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London/New York: Verso.

ANDERSEN, Terry (1995). *The movement and the sixties: Protest in America from Greensboro to Wounded Knee*. New York: Oxford University Press.

APPADURAI, Arjun (1996). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

ARONOWITZ, Stanley (1988). “Foreword”. In: TOURAINE, Alain (1988). *Return of the Actor: Social theory in postindustrial society*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ASAD, Talal (1986). “The concept of cultural translation in British Social Anthropology”. In: CLIFFORD, James e MARCUS, George E., *Writing Culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley/London: University of California Press (pp. 141- 164).

BARNES, Barry (1982). *T. S. Kuhn and Social Science*. New York: Columbia University Press.

BARRETT, Michèle (1991). *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*. Stanford: Stanford University Press.

\_\_\_\_\_ (1999a). *Imagination in theory: Culture, writing, words and things*. New York: New York University.

\_\_\_\_\_ (1999b). “As palavras e as coisas: materialismo e método na análise feminista contemporânea”. In *Revista de Estudos Feministas*, Vol. 7, n. 1 e 2 (pp. 109-125).

BARRETT, Michèle e McINTOSH, Mary (1982). *The anti-social family*. London: Verso.

BARTKY, Sandra (1997). “Foucault, femininity and the modernization of patriarchal power”. In CONBOY, Katie; MEDINA, Nadia; STANBURY, Sarah, orgs. *Writing on the Body: Female embodiment and feminist theory*. New York: Columbia University Press (pp. 129-154).

BEAUVOIR, Simone de (1949). *O segundo sexo: Fatos e mitos* (Vol. 1). São Paulo: Círculo do Livro.

BEDERMAN, Gail (1995). *Masculinity and Civilization: A cultural history of gender and race in the United States, 1880-1917*. Chicago/London: University of Chicago Press.

BENERIA, Lourdes e STIMPSON, Catherine, orgs. (1987). *Women, households and the economy*. New Brunswick/London: Rutgers University Press.

BENHABIB, Seyla e CORNELL, Drucilla (1987). *Feminism as critique*. London: Basil Blackwell.

BENJAMIN, Jessica (1988). *The Bonds of Love: Psychoanalysis, feminism and the problem of domination*. New York: Pantheon Books.

BENRAFAEL, Eliezer e STERNBERG, Yitzhak, orgs. (2002). *Identity, culture and globalization*. Annals of the International Institute of Sociology. Leiden/Boston: Brill.

BHABHA, Homi (1999). "Remembering Fanon: self, psyche, and the colonial condition". In: GIBSON, Nigel C. (pp. 179-196).

BHABHA, Homi (1994). "Interrogating identity: Frantz Fanon and the postcolonial prerogative". In *The Location of Culture*. London: Routledge (pp. 40-66).

BHAVNANI, Kum-Kum (1996). "Impact is not the same as revolution". In *The missing feminist revolution: Ten years later*. In *American Sociological Association Theory Section Newsletter*, Vol. 18, n. 3, Verão (pp. 7-8).

BLAU, Judith e BROWN, Eric S., (2001). "DuBois and Diasporic Identity: The Veil and the Unveiling Project". In *Sociological Theory*, Vol. 19, n. 2, julho de 2001 (pp. 219-233).

BOLOGH, Roslyn (s/d). "Review of Giddens, A., *The Transformation of Intimacy*". In: *Contemporary Sociology*.

BORDO, Susan (1994). "Feminism, postmodernism and gender skepticism". In NICHOLSON, Linda J., org. *Feminism/postmodernism: Thinking gender*. New York/London: Routledge (pp. 133-156).

\_\_\_\_\_ (1997a). *Twilight zones: Cultural images from Plato to O.J.* Berkeley: University of California Press.

\_\_\_\_\_ (1987). *The Flight to Objectivity: Essays on cartesianism and culture*. Albany: State University of New York Press.

\_\_\_\_\_ (1997b). "O corpo e a reprodução da feminidade: Uma apropriação feminista de Foucault". In JAGGAR, Alison M. e BORDO, Susan, orgs., *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos (pp. 19-41).

\_\_\_\_\_ (2000). "A feminista como o Outro". In *Revista de Estudos Feministas*, Vol. 8, n. 1 (pp. 10-29).

BOURDIEU, Pierre (1999). *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BRINT, Steven (2001). "*Gemeinschaft revisited: a critique and reconstruction of the community concept*". In: *Sociological Theory*. Vol. 19, nº 1 (março) p. 1-23.

BROWNMILLER, Susan (1984). *Femininity*. New York: Linden Press/Simon and Schuster.

BURAWOY, Michael (1996). "The power of feminism". In *Perspectives: The ASA Theory Section Newsletter*, Vol. 18, n. 3, Verão (pp. 4-7).

BUTLER, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York/London: Routledge.

\_\_\_\_\_ (1993). *Bodies that Matter: On the discursive limits of 'sex'*. New York/London: Routledge.

CARDEN, Maren Lockwood (1974). *The new feminist movement*. New York: The Russell Sage Foundation.

CARR, C. Lynn (1998). "*Tomboy resistance and agency in social psychological gender theory*". In *Gender and Society*, Vol. 12, n. 5, outubro de 1998 (pp. 528-553).

CARTER, Erica (1996). "*Deviant Pleasures? Women, melodrama and consumer nationalism in West Germany*". In GRAZIA, Victoria de., org., *The Sex of Things: Gender and consumption in historical perspective*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

CHEN, Kuan-Hsing and HALL, Stuart (1996). "*The formation of a diasporic intellectual: an interview with Stuart Hall*", In MORLEY, David and CHEN, Kuan-Hsing, *Stuart Hall: Critical dialogues in cultural studies*. London and New York: Routledge

CHODOROW, Nancy (1999). *The Power of Feelings: Personal meaning in psychoanalysis, gender and culture*. New Haven and London: Yale University Press.

CLIFFORD, James e MARCUS, George E. (1986). *Writing Culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley/London: University of California Press (pp.141- 164).

COHN-BENDIT, Daniel (1975). *O Grande Bazar: As revoltas de 1968*. São Paulo: Brasiliense.



- \_\_\_\_\_ (1987). *Nós que amávamos tanto a revolução*. São Paulo: Brasiliense.
- COOPER, David (1970). *The death of the family*. New York: Pantheon Books.
- COSTA, Claudia de Lima (2000). “As teorias feministas nas Américas e a política transnacional da tradução”. In *Revista de Estudos Feministas*, Vol. 8, n. 2 (pp. 43-48).
- CONNELL, R. W. (1987). *Gender and power*. California: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_ (1995). *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- CRAIB, Ian (1984). *Modern Social Theory: From Parsons to Habermas*. New York: St. Martins Press.
- \_\_\_\_\_ (1989). *Psychoanalysis and social theory: The limits of sociology*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- \_\_\_\_\_ (2002). *Experiencing identity*. London/Thousand Oaks: Sage Publications.
- DAHRENDORF, Ralf (1959). *Class and class conflict in industrial society*. Stanford: Stanford University Press.
- DI LEONARDO, Micaela (1991). *Gender at the crossroads of knowledge: Feminist anthropology in the postmodern era*. Berkeley: University of California Press.
- DIRLIK, Arif (1998). “The third world in 1968”. In FINK *et al*, 1968: *The world transformed*. Washington, DC: German Historical Institute/Cambridge University Press.
- DOMINGUES, José Maurício (2001). *Teorias sociológicas no século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DUNNING, Eric (1999). *Sport Matters: Sociological studies of sport, violence and civilization*. London/New York: Routledge.
- EDITAL do Concurso ANPOCS-CLAM-FORD, Sexualidade e Ciências Sociais, 2003.
- EHRENREICH, Barbara (1983). *The Hearts of Men: American dreams and the flight from commitment*. New York: Anchor Books.
- \_\_\_\_\_ (1989). *Fear of Falling: The inner life of the middle class*. New York: Pantheon Books.
- EHRENREICH, Barbara e EHRENREICH, John (1979). “The Professional managerial class”. In WALKER, Pat, org. *Between labor and capital*. Boston: South End Press.

ENRENREICH, Barbara e ENGLISH, Deirdre. (1972) *Witches, midwives and nurses: a history of women healers*. New York: The Feminist Press at CUNY.

EISENSTEIN, Sara (1983). *Give us bread but give us roses: Working women's consciousness in the U.S. – 1890 to the First World War*. London: Routledge/Kegan Paul.

EISENSTEIN, Zillah (1979). "Developing a theory of capitalist patriarchy and socialist feminism". In EISENSTEIN, Zillah, org., *Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism*. New York: Monthly Review Press (pp. 5-40).

\_\_\_\_\_ (1979). "Some notes on the relations of capitalist patriarchy". In EISENSTEIN, Zillah, org., *Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism*. New York: Monthly Review Press (pp. 41-55).

ELIAS, Norbert and SCOTSON, John. (1994) *The established and the outsiders*. London: Sage.

EVANS, Mary (1997). *Introducing contemporary feminist thought*. Cambridge: Polity Press.

EVANS, Sara (1980). *Personal Politics: The roots of women's liberation in the civil rights movement and the New Left*. New York: Bantam Books.

EWEN, Stuart e EWEN, Elizabeth (1992). *Channels of Desire: Mass images and the shaping of American consciousness*. 2ª ed. Minneapolis: University of Minnesota Press.

FANON, Franz (2000). "Algeria unveiled". In BRYDON, Diane, org. *Postcolonialism: Critical concepts in literary and cultural studies*. Vol. III, (pp. 1159-1182.) London/ New York: Routledge.

FEATHERSTONE, Mike (1997). *O Desmanche da cultura: Globalização, pós-modernismo e identidade*. São Paulo: Studio Nobel.

FELSKI, Rita (1995). *The gender of modernity*. Cambridge/London: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ (2000). *Doing Time: Feminist theory and postmodern culture*. New York/ London: New York University Press.

FENSTERMAKER, Sarah (1997). "Telling tales out of school: three short stories of a feminist sociologist". In LASLETT, Barbara e THORNE, Barrie (1997). *Feminist Sociology: The life histories of a movement*. New Brunswick/London: Rutgers University Press (pp. 209-228).

FINK, Carole; GASSERT, Philipp; JUNKER, Detlef, orgs. (1998). *1968: The world transformed*, Washington, DC: German Historical Institute/Cambridge University Press.

FIRESTONE, Shulamith (1970). *The dialectic of sex: The case for feminist revolution*. New York: William Morrow and Co.

FLAX, Jane (1991). *Thinking Fragments: Psychoanalysis, feminism and postmodernism in the contemporary West*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

\_\_\_\_\_ (1993). *Disputed subjects: Essays on psychoanalysis, politics and philosophy*. New York/London: Routledge.

\_\_\_\_\_ (2001). “O desejo e a desconstrução da ‘mulher’ e do gênero”. Palestra proferida no *II Encontro de Estudos de Gênero (Corpo, Sujeito, Poder)*. Curitiba, 24 de outubro de 2001.

FOUCAULT, Michel (1988). *Madness and Civilization: A history of insanity in the Age of Reason*. New York: Vintage Books.

\_\_\_\_\_ (1990). *A History of sexuality: An introduction. (Vol. I)*. New York: Vintage Books.

\_\_\_\_\_ (1979). *A microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.

\_\_\_\_\_ (1999). *A verdade e suas formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora.

\_\_\_\_\_ (1970). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_ (1996). *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola.

FRASER, Nancy (1987). “Que é crítico na teoria crítica: o argumento de Habermas e o gênero”. In BENHABIB, Seyla e CORNELL, Drucilla (1987). *Feminism as critique*. London: Basil Blackwell.

FRASER, Ronald (1988). *1968: A student generation in revolt (An international oral history)*. New York: Pantheon.

FREUD, Sigmund. (1965). *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*. New York/London: W.W.Norton & Co.

FRIEDAN, Betty (1963). *The feminine mystique*. New York: Dell Publishing Co.

FRISBY, David (2002). *Georg Simmel*. London/New York: Routledge.

GARDINER, Jean (1979). "Women's domestic labor". In EISENSTEIN, Zillah, org., *Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism*. New York: Monthly Review Press (pp. 173-189).

GERSTEL, Naomi e GROSS, Harriet E. (1987). *Families and work*. Philadelphia: Temple University Press.

GIBSON, Nigel, org. (1999). *Rethinking Fanon: The continuing dialogue*. New York: Humanity Books.

GIDDENS, Anthony (1982). *Sociology: A brief but critical introduction*. New York: Harcourt Brace Jovanovich Publishers.

\_\_\_\_\_ (1973). *A estrutura de classes da sociedade avançada*. Rio de Janeiro: Zahar.

\_\_\_\_\_ (1995). *Politics, Sociology and Social Theory: Encounters with classical and contemporary social thought*. Stanford: Stanford University Press.

\_\_\_\_\_ (1991a). *Modernity and Self-Identity: Self and society in the late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.

\_\_\_\_\_ (1991b). *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP.

\_\_\_\_\_ (1992). *A transformação da intimidade: Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora UNESP.

\_\_\_\_\_ (2000). *Em defesa da Sociologia: Ensaios, interpretações e réplicas*. São Paulo: Editora UNESP.

GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; e LASH, Scott (1995). *Modernização reflexiva*. São Paulo: Editora UNESP.

GIDDENS, Anthony e PIERSON, Christopher (1998). *Conversations with Anthony Giddens: Making sense of modernity*. Stanford: Stanford University Press.

GILCHER-HOLTEY, Ingrid (1998). "May 1968 in France: The rise and fall of a new social movement". In FINK, et al., (pp. 253-276).

GILLIGAN, Carol (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. New Haven: Harvard University Press.

GINSBERG, Allen (1956). *Howl and other poems*. San Francisco: City Lights Books.

GITLIN, Todd (1987). *The Sixties: Years of hope, days of rage*. New York: Bantam Books.

GLAZER, Nona (1987). "Servants to capital: Unpaid domestic labor and paid work". In GERSTEL, Naomi e GROSS, Harriet Engel, orgs. *Family and work*. Philadelphia: Temple University Press (pp. 236-256).

GLEDHILL, Christine (2000). "Klute I: a contemporary film noir and feminist criticism". In Kaplan, E. Ann. *Feminism and Film*. Oxford: Oxford University Press (pp.66-85).

GLENN, Evelyn Nakano (1997). "Looking back in anger? Re-remembering my sociological career". In LASLETT, Barbara e THORNE, Barrie (1997). *Feminist Sociology: Life histories of a movement*. New Brunswick/London: Rutgers University Press (pp.73-102).

GLENN, Evelyn N.; CHANG, Grace; FORCEY, Linda Rennie, orgs. (1994). *Mothering: Ideology, experience and agency*. New York and London: Routledge.

GOHN, Maria da Glória (s/d). *Teorias dos movimentos sociais: Paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Edições Loyola.

GOLDBERG, David Theo e QUAYSON, Ato, orgs. (2002). *Re-locating Post-colonialism*. Oxford: Blackwell.

GORZ, André (1982). *Farewell to the working class: An essay on post-industrial socialism*. London: Pluto Press.

GRAZIA, Victoria de, org. (1996). *The sex of things: Gender and consumption in historical perspective*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

GREER, Germaine (1974). *A mulher eunuco*. Rio de Janeiro: Círculo do Livro.

GREGORI, Maria Filomena (2002). "Estudos de gênero no Brasil: comentário crítico". In MICELI, Sérgio, org. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): Sociologia*. Vol. 2. São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS ( pp. 223-236).

GUARNACCIA, Matteo (2001). *Provos: Amsterdam e o nascimento da contracultura*. São Paulo: Conrad Livros.

HABERMAS, Jurgen (1984a). "Modernidad: um projecto incompleto". In *Revista de Cultura*, n. 20, agosto de 1984 (pp.27-31).

HABERMAS, Jurgen (1984b). *The theory of communicative action*. Vol. 1 (Reason and the rationalization of society). Boston: Beacon Press.

HABERMAS, Jurgen (1987). "A nova intransparência: a crise do Estado de Bem-estar Social e o esgotamento das energias utópicas". In *Revista Novos Estudos CEBRAP*, n. 18, setembro de 1987.

HALL, Stuart (1998). *A identidade cultural na pós-modernidade* (trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro). Rio de Janeiro: DP&A Editora.

\_\_\_\_\_ (2003). "A questão multicultural". In SOVIK, Lia, org. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG (pp.51-100).

HARTMANN, Heidi (1979). "*Capitalism, Patriarchy and Job Segregation by Sex*". In EISENSTEIN, Zillah, org., *Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism*. New York: Monthly Review Press (pp. 206-247).

\_\_\_\_\_ (1981). "*The unhappy marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union*". In SARGENT, Lydia, org., *Women and Revolution*. Boston: South End Press (pp. 2-41).

HAYDEN, Dolores (1984). *Re-designing the American Dream: The future of housing, work, and family life*. New York: W. W. Norton and Company.

HEILBORN, Maria Luiza e SORJ, Bila (2002). "Estudos de gênero no Brasil". In MICE-LLI, Sérgio, org. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): Sociologia*. Vol. 2. São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS (pp. 183-222).

HIRSCHMANN, Nancy J. e DI STEFANO, Christine (1996). *Revisoning the Political: Feminist reconstructions of traditional concepts in Western political theory*. Boulder: Westview.

HOBSBAWN, Eric (2000). *Era dos Extremos: O breve século XX – 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras.

HOOKS, Bell (1984). *Feminist theory: from margin to center*. Boston: South End Press.

HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor (1972). *Dialectic of Enlightenment*. New York: Continuum Books.

HORN, Gerd-Rainer (1998). "*The changing nature of the European working class: the rise and fall of the 'new working class' (France, Spain and Czechoslovakia)*".

HUYSEN, Andreas (1990). "*Mapping the Postmodern*". In NICHOLSON, Linda J., org. *Feminism/Postmodernism*. New York/London: Routledge (pp. 234-277).

JAMESON, Frederic (1984a). "Periodizing the sixties". In SAYRES, Sonja; STEPHANSON, Anders; ARONOWITZ, Stanley; e JAMESON, Frederic, orgs. (1984). *The sixties without apology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

\_\_\_\_\_ (1984b) "Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism". In *New Left Review*, n. 146, julho/agosto de 1984.

JENSON, Jane; HAGEN, Elisabeth; e REDDY, Ceallaigh (1988). *Feminization of the labor force: Paradoxes and promises*. New York: Oxford University Press.

KANDIYOTI, Deniz (1991). "Identity and its discontents: women and the nation". In *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 20, n. 3, pp. 429-443.

KEHL, Maria Rita (1998). *Deslocamentos do feminino: A mulher freudiana na passagem para a modernidade*. Rio de Janeiro: Imago.

KIMMEL, Michael (1996). *Manhood in America: A cultural history*. New York: The Free Press.

KLEIN, Ethel (1984). *Gender Politics*. Cambridge/London: Harvard University Press.

KUHN, Thomas S. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

LAING, R. D. (1983). *The politics of experience and the bird of paradise*. New York: Pantheon.

\_\_\_\_\_ (1972). *The politics of the family*. New York: Viking Press.

\_\_\_\_\_ (1991). *Sanity, madness and the family*. New York: Viking Press.

LAING, R. D. e COOPER, David (1983). *Reason and Violence*. New York: Pantheon.

LANNA, Marcos (2000). "Nota sobre Marcel Mauss e o *Ensaio sobre a Dádiva*". In *Revista de Sociologia e Política*, n. 14, junho de 2000.

LASCH, Christopher (1979). *The culture of narcissism: American life in an age of diminishing expectations*. New York: Warner Books.

LASLETT, Barbara (1997). "On finding a feminist voice: emotion in a sociological life story". In LASLETT, Barbara e THORNE, Barrie (1997). *Feminist Sociology: Life histories of a movement*. New Brunswick/London: Rutgers University Press, (pp. 48-72).

LASLETT, Barbara e THORNE, Barrie (1997). *Feminist Sociology: Life histories of a movement*. New Brunswick/London: Rutgers University Press.

LAURETIS, Teresa de (1985). *Alice Doesn't: Feminism, semiotics and cinema*. Bloomington: Indiana University Press.

\_\_\_\_\_ (1994). "A tecnologia do gênero". In HOLLANDA, Heloísa Buarque de, org. *Tendências e impasses: O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco (pp. 206-242).

LAW, Lisa (2000). *Interviews with the Icons: Flashing on the sixties*. Santa Fe, New Mexico: Lumen Books.

LEACOCK, Eleanor (1981). *Myths of male dominance: Collected articles on women cross-culturally*. New York: Monthly Review Press.

LEGGEWIE, Claus (1998). "A laboratory of post-industrial society: Reassessing the 1960s in Germany". In FINK et. al., (pp. 277-294).

LEMERT, Charles, org. (1981). *French Sociology: Rupture and renewal since 1968*. New York: Columbia University Press.

LINTON, Sally (1973). "Woman the Gatherer: Male bias in Anthropology". In JACOBS, Sue-Ellen, org. *Women in perspective: A guide for cross-cultural studies*. Urbana: University of Illinois Press.

LORBER, Judith (1998). *Gender inequality: Feminist theories and politics*. Los Angeles: Roxbury Publishing Company.

MACEDO, Stephen, org. (1997). *Reassessing the sixties: Debating the political and cultural legacy*. New York/London: W. W. Norton.

MALECK-LEWY, Eva e MALECK, Berhard (1998). "The women's movement in East and West Germany". In FINK et al, (pp. 373-395).

MALUF, Sonia W. e COSTA, Claudia de Lima (2001). "Feminismo fora do centro: Entrevista com Ella Shohat". In *Revista de Estudos Feministas*, Vol. 9, n. 1, (pp. 147-163).

MARCUSE, Herbert (1964). *One-Dimensional Man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. Boston: Beacon Press.

\_\_\_\_\_ (1955). *Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press.

MARWICK, Anthony (1998). *The Sixties: Cultural revolution in Britain, France, Italy and the United States, c. 1958-c.1974*. Oxford/New York: Oxford University Press.

MATOS, Olgária C. F. (1981). *Paris 1968: As barricadas do desejo*. São Paulo: Brasiliense.



MEEKS, Chet (2001). "Civil Society and the Sexual Politics of Difference". In *Sociological Theory*, Vol. 19, n. 3, novembro de 2001, (pp. 325-343).

MERNISSI, Fatima (1994). *Dreams of Trespass: Tales of a harem girlhood*. Cambridge, Ma.: Perseus Books.

MERTON, Robert (1957a). "Social structure and anomie". In *Social theory and social structure*. Glencoe, Illinois: The Free Press (pp. 131-160).

\_\_\_\_\_ (1957b). "Manifest and latent functions". In *Social theory and social structure*. Glencoe, Illinois: The Free Press (pp. 19-84).

MESEDER PEREIRA, Carlos (1983). *O que é contracultura?* São Paulo: Editora Brasiliense.

MILLET, Kate (1969). *Sexual Politics*. New York: Avon Books.

MITCHELL, Juliet (1976). *Psychoanalysis and Feminism*. New York: Penguin Books.

\_\_\_\_\_ (1971). *Woman's Estate*. New York: Vintage Books.

MOHANTY, Chandra Talpade (2000). "Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses". In BRYDON, Diane. org. *Postcolonialism: Critical concepts in literary and cultural studies*. Vol. 3, pp. 1183-1209. London/New York: Routledge.

MOORE-GILBERT, Bart (1997). *Post-colonial Theory: Context, practices, politics*. London: Verso.

MORLEY, David (1996). "EurAm, modernity, reason and alterity or postmodernism, the highest stage of cultural imperialism?" In MORLEY e CHEN, orgs.

MORRIS, Aldon D. (1984). *The origins of the civil rights movement: Black communities organizing for change*. New York: The Free Press.

NARAYAN, Uma (2000). "Essence of culture and a sense of history: a feminist critique of cultural essentialism". In NARAYAN, Uma e HARDING, Sandra, orgs. *Decentering the Center: Philosophy for a multicultural, postcolonial and feminist world*. Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press (pp. 80-100).

NICHOLSON, Linda J., org. (1990). *Feminism/Postmodernism*. New York/London: Routledge.

OFFE, Claus (1989). "Trabalho: a categoria chave da sociologia?" In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ANPOCS, Vol. 4, n. 10, (pp. 5-19).

O'HANLON, Rosalind e WASHBROOK, David (2000). "After orientalism: Culture, criticism and politics in the third world". In BRYDON, Diana. *Postcolonialism: Critical concepts in literary and cultural studies*. Vol. 3, (pp. 889-914). London/New York: Routledge.

OLIVEIRA, Pedro Paulo Martins de (2002). *A construção social da masculinidade*. Tese defendida para obtenção do título de Doutor em Sociologia, USP.

PARKER, Roszika (1995). *Mother love, mother hate: The power of maternal ambivalence*. New York: Basic Books.

PARRY, Benita (1999). "Resistance theory/theorizing resistance or two cheers for nativism". In GIBSON, N., org., pp. (215-249).

PATEMAN, Carole (1993). *O contrato sexual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

PEISS, Kathy (1996). "Making up, making over: Cosmetics, consumer culture and women's identity". In GRAZIA, Victoria de.

QUAYSON, Ato (2000). *Postcolonialism: Theory, practice or process*. Cambridge/Oxford: Polity.

REITER, Rayna, org. (1975). *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

RICH, Adrienne (1983). "Compulsory heterosexuality and lesbian desire". In SNI-TOW, Ann; STANSELL, Christine; e THOMPSON, Sharon, orgs. *Powers of Desire: The politics of sexuality*. New York: Monthly Review Press (pp. 177-205).

\_\_\_\_\_ (1976). *Of woman born: Motherhood as experience and institution*. New York: W. W. Norton and Co.

ROSALDO, Michelle e LAMPHERE, Louise, orgs. (1974). *Woman, culture and society*. Stanford: Stanford University Press.

ROSZAK, Theodore (1970). *El nacimiento de una contracultura: Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*. Barcelona: Editorial Kairós.

ROWBOTHAM, Sheila (1999). *Threads through time: Writings on history and autobiography*. London/New York: Penguin.

\_\_\_\_\_ (2001). *Promise of a dream*. New York: Verso.

RUBIN, Gayle (1975). "The traffic in women: Notes on the 'political economy' of sex". In REITER, Rayna. *Towards an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press (pp. 157-210).

RUDDICK, Sara (1996). "Reason's femininity: A case for connected knowing". In GOLDENBERGER, Tarule, CLINCHY e BELENKY. *Knowledge, difference and power: Essays inspired by women's ways of knowing*. New York: Basic Books.

RUDDICK, Sara (1982). "Maternal thinking". In THORNE, Barrie e YALOM, Marilyn, orgs. *Rethinking the family: Some feminist questions*. New York/London: Longman (pp. 76-94).

SAID, Edward (1999). "Travelling theory reconsidered". In GIBSON, N., org., (pp. 197-214).

\_\_\_\_\_ (1979). *Orientalism*. New York: Random House Trade Paperbacks.

\_\_\_\_\_ (1994). *Cultura e imperialismo*. New York: Vintage.

SANDAY, Peggy Reeves (1993). "A reprodução do patriarcado na antropologia feminista". In GERGEN, Mary McCanney, org. *O pensamento feminista e a estrutura do conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos/Editora UnB (pp.70-90).

SAYRES, Sonja *et al* (1984). *The sixties without apology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

SCHERER-WARREN, Ilse (1987). "O caráter dos novos movimentos sociais". In SCHE-  
RER-WARREN, Ilse e KRISCHKE, Paulo J., *Uma revolução no cotidiano? Os novos  
movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense (pp. 35-53).

SCHERER-WARREN, Ilse e KRISCHKE, Paulo J. (1987). *Uma revolução no cotidia-  
no? Os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense.

SCOTT, Joan. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica". *Revista Educação e  
Realidade*. Porto Alegre, (6 (2) 5-22, jul/dez) 1990.

SEGAL, Lynne (1999). *Why feminism? Gender, psychology, politics*. New York: Co-  
lumbia University Press.

SENNETT, Richard (1970). *The uses of disorder: Personal identity and city life*.  
New York: Vintage Books.

\_\_\_\_\_ (1978). *The fall of public man: On the social psychology of capitalism*. New  
York: Vintage.

\_\_\_\_\_ (1998). *The corrosion of character: The personal consequences of work in the new capitalism*. New York: Vintage Books.

\_\_\_\_\_ (1980). *Authority*. New York/London: W. W. Norton.

\_\_\_\_\_ (2003). *Respect in a world of inequality*. New York/London: W. W. Norton.

SIMONS, Margaret A. (1999). *Beauvoir and The Second Sex: Feminism, race and the origins of Existentialism*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.

SINHA, Vineeta (2001). "Reading Harriet Martineau in the context of social thought and social theory". In *Akademika* n. 59, julho de 2001, (pp. 75-94).

SHARPLEY-WHITING, T. Denean (1999). "Fanon's feminist consciousness and Algerian women's liberation: colonialism, nationalism and fundamentalism". In GIBSON, N., (pp. 329-353).

SHOHAT, Ella e STAM, Robert (1994). *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the media*. London: Routledge.

SMITH, Dorothy E. (1996). "Response to Judith Stacey's and Barrie Thorne's Essay". In *The missing feminist revolution: Ten years later*. In *American Sociological Association Theory Section Newsletter*, Vol. 18, n. 3, Verão, (pp. 3-4).

SOUZA, Jessé e OELZE, Berthold, orgs. (1998). *Simmel e a Modernidade*. Brasília: Editora UnB.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1990). *The post-colonial critic: Interviews, strategies, dialogues*. New York/London: Routledge.

STACEY, Judith (1997). "Disloyal to the disciplines: A feminist trajectory in the borderlands". In LASLETT, Barbara e THORNE, Barrie (1997). *Feminist Sociology: Life histories of a movement*. New Brunswick/London: Rutgers University Press (pp. 126-150).

STACEY, Judith e THORNE, Barrie (1985). "The missing feminist revolution in sociology". In *Social Problems*, Vol. 32, n. 4, abril de 1985.

STACEY, Judith e THORNE, Barrie (1996). "Is sociology still missing its feminist revolution?" In *The missing feminist revolution: Ten years later*". In *American Sociological Association Theory Section Newsletter*, Vol. 18, n. 3, Verão. (pp. 1-3).

STACK, Carol (1974). *All our kin: Strategies for survival in a Black community*. New York: Harper and Row.

STEPHENS, Julie (2000). "Feminist fictions: A critique of the category 'non-Western woman' in feminist writings on India". In BRYDON, D., org., (pp. 1216-1244).

\_\_\_\_\_ (1998). *Anti-disciplinary protest: Sixties radicalism and post-modernism*. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press

STOLER, Ann Laura (1995). *Race and the education of desire: Foucault's History of Sexuality and the colonial order of things*. Durham/London: Duke University Press.

THARU, Susie (2000). "Response to Julie Stephens". In BRYDON, D., org., (pp. 1245-1250).

THEBAUD, Françoise, org. (1991). *História das Mulheres: O século XX*. Porto: Edições Afrontamento.

THOMPSON, E.P. (1966) *The making of the English working class*. New York: Vintage.

THORNE, Barrie e YALOM, Marilyn, orgs. (1982). *Rethinking the family: Some feminist questions*. New York/London: Longman.

THORNE, Barrie (1997). "Brandeis as a generative institution: Critical perspectives, marginality and feminism". In LASLETT, Barbara e THORNE, Barrie (1997). *Feminist Sociology: Life histories of a movement*. New Brunswick/London: Rutgers University Press (pp. 103- 125).

TOURAINÉ, Alain (1976). *Cartas a uma jovem socióloga*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

\_\_\_\_\_ (1981). *The Voice and the Eye: An analysis of social movements*. Cambridge/London/New York: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_ (1997). *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ (1988). *Return of the Actor: Social theory in post-industrial society*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

\_\_\_\_\_ (1970). *A sociedade pós-industrial*. Lisboa: Moraes Editora.

VELOSO, Caetano (1997). *Verdade tropical*. São Paulo: Companhia das Letras.

VOGEL, Lise (1983). *Marxism and the oppression of women*. New Brunswick: Rutgers University Press.

WALLACE, Christine (1997). *Greer: Untamed shrew*. Sydney: Picador.

WEEKS, Jeffery (1999). "O corpo e a sexualidade". In LOURO, Guacira Lopes. *O corpo educado: Pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica (pp. 35-82).

WEINBAUM, Batya e BRIDGES, Amy (1979). "*The other side of the paycheck: Monopoly capital and the structure of consumption*". In EISENSTEIN, Zillah. *Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism*. New York: Monthly Review Press (pp. 190-205).

WILLIS, Ellen (1984). "*Radical feminism and feminist radicalism*". In SAYRES et al., *The sixties without apology*.

YOUNG, Kate; WOLKOWITZ, Carol; e MCCULLAGH, Roslyn (1981). *Of marriage and the market: Women's subordination internationally and its lessons*. London/Boston/ Melbourne/Henley: Routledge/Kegan Paul.

YUVAL-DAVIS, Nira (1997). *Gender and Nation*. Twin Oaks, California: Sage Publications.

ZARETSKY, Eli (1976). *Capitalism, the family and personal life*. London: Pluto Press.