

## 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 vagarosamente 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-cassette; 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 *política* 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 terceiromundistas 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).

