

Teoria social e discursos sociológicos do “pós-68”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A REVOLUÇÃO QUE NÃO OCORREU?

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

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

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

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

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

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

conforto, talvez permitindo evitar revisões filosóficas e teóricas mais amplas ou profundas.¹³⁷

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

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

¹³⁷ A academia brasileira certamente tem especificidades que condicionam a recepção tanto da teoria feminista estrangeira quanto do trabalho de autoras brasileiras da área de estudos de gênero. Por exemplo, nas entrevistas que venho realizando com algumas sociólogas brasileiras pioneiras da área de estudos de gênero/estudos feministas no Brasil, noto uma tendência muito menor de se identificar como *outsiders* das suas disciplinas e na academia em geral. Várias informantes apontaram para uma tendência – ou, talvez, uma facilidade advinda de alguns aspectos da cultura brasileira, que se reproduziria também no mundo acadêmico – para o “acréscimo” de perspectivas em lugar da disputa aberta pela hegemonia ou pela divisão do campo. Com certeza, as experiências subjetivas das pesquisadoras e cientistas sociais pioneiras da área de gênero no Brasil indicam diferenças que merecem ser exploradas no seu contexto e comparativamente. Contudo, gostaria de enfatizar as evidências de problemas muito parecidos – e particularmente aqueles relacionados com o que Stacey e Thorne chamaram de “contenção”. Sabemos que, no Brasil, algumas sub-áreas incorporaram rapidamente algumas discussões feministas, como as de família e sexualidade¹³⁷. A área da Sociologia do Trabalho, por exemplo, foi uma das primeiras a incorporar as questões de gênero nas suas temáticas principais, facilitado entre outras coisas pelos interesses compartilhados de marxistas e feministas de dar conta da especificidade do trabalho feminino. Porém, em muitas outras sub-áreas, a situação é totalmente diferente: basta um rápido olhar sobre os currículos básicos da sociologia para perceber que quaisquer mudanças que tenham ocorrido em sub-áreas específicas deixaram, no entanto, quase intacto o estudo da *teoria* sociológica clássica e contemporânea, isto é, a aprendizagem das “metanarrativas” da sociologia e suas categorias analíticas e metodológicas básicas (cf. Adelman, 2003).

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

casos a tendência a uma incorporação muito lenta e parcial das preocupações e/ou categorias feministas. No caso de Bourdieu, grande teórico que contribui com conceitos fundamentais para a compreensão da reprodução das relações de poder através do *habitus*¹³⁹ e das diversas instituições sociais da atualidade, o gênero como preocupação teórica aparece relativamente tarde, culminando no livro *A dominação masculina*. Nos casos de Touraine e Giddens, há um longo trajeto desde suas primeiras preocupações com as “novas classes” ou novos atores da sociedade pós-industrial¹⁴⁰ até o momento atual, no qual eles, junto com outros sociólogos contemporâneos como Lash e Beck, consolidam uma tendência que confere grande centralidade a questões do sujeito e da subjetividade – uma perspectiva, que, como vou argumentar mais adiante, avançou muito por meio do diálogo implícito ou explícito com a teoria feminista.

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

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

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

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

¹⁴⁰ Essa evolução das obras de Giddens e Touraine será discutida mais adiante.

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

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

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

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

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

Muito mais influente para a crítica ao viés racionalista da sociologia foi, desde que irrompeu no pensamento crítico ocidental, a visão de Freud. Desde os teóricos da Escola de Frankfurt, essa visão foi reconhecida como um elemento necessário para compreender a cultura, as estruturas do poder e o “sujeito da modernidade”.¹⁴⁴ Sua contribuição, no sentido de uma crítica às exigências repressivas e racionalizantes da sociedade ocidental moderna, é interessante enquanto discurso sobre as condições de produção do *sujeito moderno*, isto é, sem amarrá-lo à grande narrativa sobre a dinâmica de “toda a civilização humana” que o mesmo Freud – na qualidade de pensador ainda vinculado à cultura burguesa clássica – tenta propor. Quando Freud insiste no que ele considera fundamental – que o pacto através do qual os indivíduos abrem mão da sua liberdade vai sempre contrariar ou violar àquela parte da “natureza humana” que não é domesticável, ou seja, seus “instintos”, seu desejo, sua sexualidade, seu apego ao *princípio do prazer* – e ainda afirma que é por isso mesmo que todas as tentativas “racionais” de controle do ser humano estão destinados a falhar, fere profundamente uma premissa cara ao pensamento social ocidental¹⁴⁵. O mesmo pode ser dito em relação ao seu conceito do *inconsciente*, estrutura da vida mental na qual aquilo que a cultura recalca se mantém vivo e sempre pronto para o momento do seu *retorno*.

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

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

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

Após Freud, vem Michel Foucault – sem dúvida, é o autor da segunda metade do século XX que, de fora do campo disciplinar da sociologia, terá o maior impacto sobre ela¹⁴⁶, mexendo profundamente na sua forma de conceber *as formas do poder e da atividade humana*.¹⁴⁷ Para Foucault, que dialoga com a obra de Freud embora trate a psicanálise como uma forma discursiva aliada ao poder disciplinar da sociedade burguesa, a visão racionalista do ser humano é também uma ficção do poder: uma forma de discurso, historicamente construído numa configuração particular de interesses. A estratégia a adotar não é, então, discutir sua “veracidade” ou suas lacunas, mas fazer uma “genealogia” das suas condições de produção: levantar sua gênese histórica, os grupos envolvidos nessa gênese, os dispositivos e instituições sociais que se desenvolvem no processo da sua construção, as formas e os grupos silenciados e as maneiras de falar marginalizadas ou impugnadas por essa particular “*vontade da verdade*”.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Aparentemente, Foucault também não percebe ou não se interessa pelo fato do *poder/saber*, na sua forma burguesa (mas não apenas nesta) ser um poder/saber dos homens, homens da burguesia e de sua classe média cúmplice¹⁵⁰. Pode-se argumentar, como faz a teoria feminista, que isso lhe imprime muito do seu caráter. Por exemplo, no campo da medicina, o estabelecimento do conhecimento do poder/saber legítimo envolveu uma desqualificação de muitos séculos de conhecimento acumulado por mulheres curandeiras e levou a sua substituição na teoria e na prática por médicos de sexo masculino que tiveram como parte dos seus grandes projetos disciplinares a produção de corpos femininos dóceis, obedientes, maternais e dessexualizados.¹⁵¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

um profundo conteúdo de gênero. No entanto, à diferença, por exemplo, das análises “profundamente generificadas” da grande crítica da cultura e sociedade norte-americanas, Barbara Ehrenreich (autora infelizmente pouco conhecida no Brasil, mas cujas análises abordam problemáticas bastante parecidas com as de Sennett sobre cultura, desigualdade, classe e psicologia social¹⁵⁷), Sennett reproduz sua antiga suspeita pelas formas de conexão humana historicamente associadas ao feminino na nossa cultura: a “compaixão”, a intimidade, a conexão emocional baseada na abertura ou “confissão” da interioridade etc.

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

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

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

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

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

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

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

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

ANTHONY GIDDENS: INTIMIDADES FEMINISTAS

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

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

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

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

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

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

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

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

Nesses debates, ainda me parece haver relativamente pouco de distintivo na posição adotada por Giddens. À diferença dos mais conservadores, como Daniel Bell, ele não acredita na “revolução dos gerentes” ou no surgimento de novos grupos que venham a ocupar o lugar da burguesia tradicional¹⁶²; e compara com os neomarxistas o argumento de que os avanços nos direitos políticos dos trabalhadores servem mais “para estabilizar as diferenças de classe na sociedade capitalista” do que para ir “contra eles” (Giddens, 1973). A “nova classe média” – que não seria para Giddens o que é para alguns teóricos franceses, como André Gorz e Alain Touraine, o grupo do qual poderá surgir uma “nova vanguarda revolucionária” – provavelmente estaria sendo fortalecida em relação à porção da classe trabalhadora formada por trabalhadores manuais (os quais, por sua vez, podem estar perdendo chances de mobilidade social). Estes dois grupos tendem então a se manter separados, com exceção talvez dos segmentos

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

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

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

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

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

A reflexividade, como Giddens deixa claro, é em si uma característica do ser humano¹⁶³ mas, na modernidade, assume um caráter particular: podemos dizer que ela é *institucionalizada*, pois se torna parte da base de *reprodução do sistema*. Por sua vez, essa reflexividade se vincula à esfera da subjetividade

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

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

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

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

urbana.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

que remete aos processos de desencaixe/reencaixe.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ALAIN TOURAINE: UM SUJEITO MENOS UNIVERSAL?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Quando se trata das possibilidades libertadoras das lutas no campo da

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

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

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

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

Na carta seguinte, Touraine escreve sobre o movimento feminista, perguntando se este representa (uma luta pela) “igualdade ou libertação?” Na sua interpretação (na qual vemos aparecer novamente a preocupação com os discursos modernizantes tecnocráticos), haveria no movimento de mulheres uma tensão entre uma vertente igualitária – que nada mais é do que a justificação das tendências já consolidadas da inserção das mulheres na vida pública e profissional¹⁷³ – e uma vertente que impugna a ordem existente e suas formas de poder, ou seja, que impugna os modelos culturais vigentes na

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

sociedade.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O que fica é mais uma proposta metodológica geral para o estudo, através de uma *sociologia da ação*, das lutas atuais entre grupos que, em todos e quaisquer espaços da vida social, disputam a hegemonia e a veiculação dos seus modelos culturais¹⁷⁵; e uma orientação metodológica que deve trabalhar contra qualquer tipo de determinismo ou evolucionismo característico de um antigo modelo sociológico que Touraine rejeita, mas também contra o que seria, para ele, a exagerada fragmentação do sujeito defendida pelas perspectivas “pós-modernas”.¹⁷⁶

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

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

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

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

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

Não existe modernidade a não ser pela interação crescente entre o

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Na verdade, como mencionei acima, há na obra de Touraine – e nisso sua abordagem é diferente da de Giddens ou Sennett – um apego às categorias modernas que universalizam o sujeito. Contudo, em tempos atuais, parece que essa postura não o impede de se aproximar mais da teoria feminista e dos estudos de gênero. Em discussão recente sobre seu envolvimento com as teorias feministas de gênero¹⁸³, ele esclarece que acredita que a sociologia passou por

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

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

Ainda é cedo para poder dizer alguma coisa sobre o uso que Touraine faz de Butler e de outras “autoras lésbicas”, cuja obra parece ter se tornado importante para ele na atualidade.¹⁸³ No entanto, não deixo de perceber uma certa contradição entre o propósito de autoras feministas “desconstrucionistas” e a perspectiva ainda universalista de Touraine. Nessa mesma entrevista, ele reafirma seu interesse pelo universal: as mulheres têm, para ele, a vantagem de ser um grupo oprimido “não minoritário”. Segundo Touraine, muito longe de serem uma “minoria”, as mulheres são, na atualidade, a categoria que talvez melhor represente a tarefa cultural de superar as posições (oposições) dicotomizantes (homem/mulher, público/privado, trabalho/domesticidade, razão/emoção etc.) e agir como sujeito sobre o poder e os valores sociais, “a categoria através da qual uma dimensão importante da antiga relação amo-escravo chegará a seu fim” (*idem*, p. 170).

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

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

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

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

JURGEN HABERMAS E A “COLONIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA”

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

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

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

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

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

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

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

