

PÓS-MODERNISMO E POLÍTICA

Os ensaios reunidos neste livro mostram a necessidade inadiável de reavaliação das premissas da arte moderna. Menos que ruptura entre projetos culturais e políticos, as novas políticas de produção cultural evidenciam uma constante negociação com os termos das várias modernidades possíveis. *Pós-modernismo e política* pretende ajudar a reflexão sobre a viabilidade de um pós-modernismo de oposição e examinar as perspectivas de produção intelectual e artística a partir dos anos 70.

Rocco

ISBN 85-325-0082-X

ORGANIZAÇÃO
HELOISA BUARQUE DE HOLLANDA

PÓS-MODERNISMO E POLÍTICA

ANDREAS HUYSSSEN
FREDERIC JAMESON
ERNESTO LACLAU
STANLEY ARONOWITZ
HOMI K. BHABHA
HENRY LOUIS GATES Jr.
JANE FLAX
EDWARD W. SAID

Rocco

figurado no discurso negro no ensaio de DuBois "Of our spiritual strivings". O dualismo parodiado pelo poema de Reed é o mesmo representado no epílogo de *Invisible man*: "Agora eu sei que os homens são diferentes e que só na divisão existe verdadeira saúde". Neste texto, Ellison refigurou o tropo de DuBois:

Depois do egípcio e do indiano, do grego e do romano, do germano e do mongol, o negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um véu dotado de clarividência neste mundo americano, um mundo que não lhe oferece uma verdadeira autoconsciência, e que só lhe permite ver-se através da revelação do outro mundo. É uma sensação peculiar, esta dupla consciência, este sentimento de sempre ver a si mesmo através dos olhos de outrem, de medir a própria alma com a medida de um mundo que nos vê com piedade e um divertido desprezo. Sempre se sente esta duplicidade — um norte-americano, um negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliáveis; dois ideais em luta num único corpo negro, que só se mantém inteiro por uma força obstinada.

A história do negro norte-americano é a história de sua luta — este desejo de alcançar uma humanidade autoconsciente, de fundir este duplo ser num ser melhor e mais verdadeiro, sem perder, nesta fusão, nenhum dos dois seres antigos.

O poema de Reed é uma profunda paródia tanto da figura do negro como forasteiro quanto da figura do ser dividido. Porque, como nos diz, até estes são unicamente tropos, figuras de linguagem, construções retóricas, tal como "dupla consciência", e não uma coisa ou uma realidade preordenadas. Ler estas figuras de maneira literal, nos diz Reed, equivale a ser iludido como figuração, como sucede com o Leão significado. Reed garantiu seu lugar no cânone precisamente por sua crítica dos tropos repetidos, peculiares a este cânone. As suas são grandes obras de significação crítica.

PÓS-MODERNISMO E RELACÕES DE GÊNERO NA TEORIA FEMINISTA*

Jane Flax

Como pensamento do mundo, (a filosofia) só aparece quando a realidade efetuou e completou o processo de sua formação... Quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer é no momento em que uma manifestação de vida está prestes a terminar. A filosofia não vem para a rejuvenescer, mas apenas para reconhecê-la. Quando as sombras da noite começam a cair, é que levanta o vôo a coruja de Minerva (C. W. F. Hegel, prefácio de *Princípios da filosofia do direito*).

Parece cada vez mais provável que a cultura ocidental esteja no meio de uma transformação fundamental: um "modo de vida" está envelhecendo. Em retrospecto, essa transformação pode ser tão radical (mas igualmente tão gradual) quanto a transição de uma sociedade medieval para uma moderna. Por conseguinte, este momento na história do Ocidente está marcado por uma mudança profunda mas ainda pouco compreendida, por incerteza e ambivalência. Esse estado de transição torna certas formas de pensamento possíveis e necessárias e exclui outras, gerando problemas que algumas filosofias parecem reconhecer e confrontar melhor que outras.

* "Postmodernism and gender relations in feminist theory" foi publicado em *Signs*. Jane Flax é professora de teoria política na Universidade de Howard e psicoterapeuta. Publicou artigos e ensaios em *Quest*, *Feminist Studies*, *Politics and Society*, *Journal of Politics* e *Journal of Philosophy*.

Considero que há atualmente três modos de pensar que melhor apresentam (e representam) nosso próprio tempo "apreendido pelo pensamento": a psicanálise, a teoria feminista e a filosofia pós-moderna. Esses modos de pensar refletem e são parcialmente constituídos por crenças do Iluminismo ainda predominantes na cultura ocidental (especialmente na norte-americana). Ao mesmo tempo, eles oferecem idéias e percepções que só são possíveis em razão da falência de crenças do Iluminismo sob a pressão cumulativa de eventos históricos, tais como a invenção da bomba atômica, o Holocausto e a Guerra do Vietnã.¹

Cada um desses modos de pensar toma como objeto de investigação pelo menos uma faceta do que tem se tornado mais problemático em nosso estado de transição: como entender e (re)constituir o eu, gênero, conhecimento, relações sociais e cultura sem recorrer a modos de pensar e de ser lineares, teleológicos, hierárquicos, holísticos e binários.

Meu foco aqui incidirá predominantemente sobre um desses modos de pensar: a teoria feminista. Considerarei o que ela poderia ser e tentarei refletir sobre as metas, lógicas e problemáticas da teorização feminista tal como tem sido praticada nos últimos 15 anos no Ocidente. Também localizarei tal teorização dentro dos contextos sociais e filosóficos dos quais ela é tanto parte quanto crítica.

Não pretendo afirmar que a teoria feminista é um discurso unificado ou homogêneo. Entretanto, apesar das vibrantes e intensas controvérsias entre pessoas que se identificam como profissionais em relação ao assunto a ser abordado, às metodologias apropriadas e aos resultados desejáveis da teorização feminista, é possível identificar pelo menos alguns de nossos fins, propósitos e objetos constituintes fundamentais.

Uma meta básica da teoria feminista é (e deve ser) analisar as relações de gênero: como as relações de gênero são

¹ Para uma discussão mais ampla dessas afirmações, verificar meu próximo trabalho: "Freud's children? Psychoanalysis and feminism in the postmodern West".

constituídas e experimentadas e como nós pensamos ou, igualmente importante, não pensamos sobre elas.² O estudo das relações de gênero inclui temas que são em geral considerados caracteristicamente feministas, mas não se limita a eles: a situação das mulheres e a análise da dominação masculina. A teoria feminista inclui também um (pelo menos implícito) elemento prescritivo. Através do estudo do gênero, esperamos alcançar um distanciamento crítico em relação aos arranjos de gênero existentes. Esse distanciamento crítico pode ajudar a desobstruir um espaço no qual a reavaliação e a alteração de nossos arranjos de gênero existentes se tornem mais possíveis.

A teoria feminista por si só não pode desobstruir tal espaço. Sem ações políticas feministas, as teorias permanecem

² Exemplos representativos de teorias feministas incluem: Barbara Smith, dir., *Home girls: a black feminist anthology* (Nova York, Kitchen Table: Women of Color Press, 1983); Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, dir., *The bridge called My Back* (Watertown, Mass., Persephone Press, 1981); Elizabeth Abel, Marianne Hirsch e Elizabeth Langland, *The voyage in: fictions of female development* (Hanover, N.H., e Londres, University Press of New England, 1983); Zillah R. Eisenstein, dir., *Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism* (Nova York, Monthly Review Press, 1979); Annette Kuhn e Ann Marie Wolpe, dir., *Feminism and materialism* (Boston, Routledge & Kegan Paul, 1978); Hunter College Women's Studies Collective, *Women's realities, women's choices* (Nova York, Oxford University Press, 1983); Elaine Marks e Isabelle de Courtivron, dir., *New French feminisms* (Nova York, Schocken Books, 1981); Joyce Trebilcock, dir., *Mothering: essays in feminist theory* (Totowa, N.J., Rowman & Allanheld, 1984); Sherry E. Ortner e Harriet Whitehead, dir., *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality* (Nova York, Cambridge University Press, 1981); Nancy C. M. Martsock, *Money, sex, and power* (Nova York, Longman, Inc., 1983); Ann Snitow, Christine Stansell e Sharon Thompson, dir., *The powers of desire: the politics of sexuality* (Nova York, Monthly Review Press, 1983); Sandra Harding e Merrill B. Hintikka, dir., *Discovering reality: feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology and philosophy of science* (Boston, D. Reidel Publishing Co., 1983); Carol C. Gould, *Beyond domination: new perspectives on women and philosophy* (Totowa, N.J., Rowman & Allanheld, 1984); Alison M. Jaggar, *Feminist politics and human nature* (Totowa, N.J., Rowman & Allanheld, 1983); Isaac D. Balbus, *Marxism and domination* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1982).

inadequadas e ineficazes. Contudo, tenho passado a acreditar que o futuro desenvolvimento da teoria feminista (e, por consequência, um melhor entendimento do gênero) também depende de colocar a teorização feminista em (e recorrer mais conscientemente a) contextos filosóficos mais amplos de que ela é ao mesmo tempo parte e crítica. Em outras palavras, precisamos pensar mais sobre como pensamos acerca das relações de gênero ou de quaisquer outras relações sociais e sobre como outros modos de pensar podem nos ajudar ou atrapalhar no desenvolvimento de nossos próprios discursos. Neste ensaio, estarei sempre oscilando entre pensar sobre as relações de gênero e pensar sobre como estou pensando — ou poderia pensar — sobre elas.

Metateoria: pensar sobre pensar

A teoria feminista na minha opinião parece pertencer a duas categorias mais inclusivas, com as quais tem especial afinidade: a análise de relações sociais e a filosofia pós-moderna.³ As relações de gênero entram em qualquer aspecto da experiência humana e são elementos constituintes dela. Por sua

³ Entre as fontes e obras do pós-modernismo estão Friedrich Nietzsche, *On the genealogy of morals* (Nova York, Vintage, 1969) e *Beyond good and evil* (Nova York, Vintage, 1966); Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris, Editions du Seuil, 1967); Michel Foucault, *Language, counter-memory, practice* (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1977); Jacques Lacan, *Speech and language in psychoanalysis* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1968), e *The four fundamental concepts of psychoanalysis* (Nova York, W. W. Norton & Co., 1973); Richard Rorty, *Philosophy and the mirror of nature* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1979); Paul Feyerabend, *Against method* (Nova York, Schocken Books, 1975); Ludwig Wittgenstein, *On certainty* (Nova York, Harper & Row, 1973) e *Philosophical investigations* (Nova York, Macmillan Publishing Co., 1970); Julia Kristeva, "Women's time", *Signs: journal of women in culture and society* 7, n. 1 (outono de 1981):13-15; e Jean-François Lyotard, *The postmodern condition* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984).

vez, a experiência de relações de gênero para qualquer pessoa e a estrutura de gênero como uma categoria social são formadas pelas interações de relações de gênero e outras relações sociais, como as de classe e raça. As relações de gênero não têm, assim, essência fixada; variam tanto dentro do tempo quanto além dele.

Como um tipo de filosofia pós-moderna, a teoria feminista revela e contribui para a crescente incerteza nos círculos intelectuais ocidentais sobre fundamentação e métodos apropriados para explicar e/ou interpretar a experiência humana. Feministas contemporâneas juntam-se a outros filósofos pós-modernos no levantamento de importantes questões metateóricas sobre a possível natureza e o status da própria teorização. Dado o estado crescentemente fluido e confuso do auto-entendimento ocidental, não está claro nem mesmo o que constituiria a base para respostas satisfatórias a questões comumente aceitas dentro da teoria feminista ou de outras formas de teoria social.

Os discursos pós-modernos são todos "desconstrutivos", já que buscam nos distanciar de crenças relacionadas à verdade, conhecimento, poder, o eu e a linguagem, que são geralmente aceitas e servem de legitimação para a cultura ocidental contemporânea, e nos torna cépticos em relação a tais crenças.

Os filósofos pós-modernos procuram colocar em radical dúvida crenças ainda predominantes na cultura (especialmente a norte-americana) mas provenientes do Iluminismo, tais como:

1. A existência de um eu estável e coerente. Propriedades distintivas desse eu iluminista incluem uma forma de razão capaz de percepção privilegiada de seus próprios processos e das "leis da natureza".
2. A razão e sua "ciência" — a filosofia — podem fornecer um fundamento objetivo, seguro e universal para o conhecimento.
3. O conhecimento adquirido graças ao uso correto da razão será "Verdadeiro" — por exemplo, tal conhecimento apresentará algo real e imutável (universal) sobre nossas mentes e/ou a estrutura do mundo natural.

4. A própria razão tem qualidades transcendentais e universais. Ela existe independentemente da existência contingente do eu (ou seja, experiências corporais, históricas e sociais não afetam a estrutura da razão ou sua capacidade de produzir conhecimento atemporal).

5. Há conexões complexas entre razão, autonomia e liberdade. Todas as reivindicações de verdade e autoridade legítima devem ser submetidas ao tribunal da razão. A liberdade consiste na obediência às leis que levam os resultados necessários do uso correto da razão. (As regras que são certas para mim como ser racional serão necessariamente certas para todos os outros seres semelhantes.) Obedecendo a tais leis, estou obedecendo a minha melhor parte trans-histórica (razão) e, conseqüentemente, estou exercitando minha própria autonomia e ratificando minha existência como ser livre. Em tais atos, escapo a uma existência determinada ou meramente contingente.

6. Fundamentando as reivindicações de autoridade na razão, os conflitos entre verdade, conhecimento e poder podem ser superados. A verdade pode servir ao poder sem distorção; do mesmo modo, utilizando o conhecimento a serviço do poder, tanto a liberdade quanto o progresso serão assegurados. O conhecimento tanto pode ser neutro (ou seja, fundamentado na razão universal, não em interesses particulares) quanto socialmente benéfico.

7. A ciência, como exemplo do uso correto da razão, é também o paradigma para todo conhecimento verdadeiro. A ciência é neutra nos métodos e conteúdos, mas socialmente benéfica em seus resultados. Através de seu processo de descoberta, podemos utilizar as "leis da natureza" em benefício da sociedade. Contudo, para o progresso da ciência, os cientistas devem ser livres para seguir as regras da razão em vez de servir de instrumento aos "interesses" que surjam fora do discurso racional.

8. A linguagem é de certo modo transparente. Assim como o uso correto da razão pode resultar no conhecimento que representa o real, também a linguagem é meramente o meio no qual e através do qual tal representação ocorre. Há uma correspondência entre "palavra" e "coisa" (assim como entre

uma correta afirmação da verdade e o real). Os objetos não são lingüisticamente (ou socialmente) construídos, eles são meramente *trazidos* à consciência pela nomeação e pelo uso correto da linguagem.

A relação da teorização feminista com o projeto pós-moderno de desconstrução é necessariamente ambivalente. Filósofos do Iluminismo como Kant não pretenderam incluir as mulheres no grupo daqueles capazes de alcançar a libertação das formas tradicionais de autoridade. Contudo, não deixa de ser razoável para pessoas que foram definidas como incapazes de auto-emancipação insistir que conceitos tais como autonomia da razão, verdade objetiva e progresso benéfico através da descoberta científica devam incluir e ser aplicados a capacidades e experiências tanto de mulheres quanto de homens. É também atraente, para os excluídos, acreditar que a razão triunfará — que aqueles que proclamam idéias com objetividade responderão a argumentos racionais. Se não há base objetiva para se distinguir entre verdadeiras e falsas crenças, então parece que só o poder determinará o resultado da competição entre diferentes afirmações das verdades. Essa é uma perspectiva apavorante para aqueles que não têm poder sobre outros ou são oprimidos pelo dos outros.

Entretanto, apesar da compreensível atração pelo (aparentemente) lógico e ordenado mundo do Iluminismo, a teoria feminista pertence mais propriamente ao campo da filosofia pós-moderna. As noções feministas de ego, conhecimento e verdade são, em relação às do Iluminismo, contraditórias demais para poderem ser contidas nas categorias deste. O(s) caminho(s) para o(s) futuro(s) feminista(s) não pode(m) se basear em reviver ou se apropriar de conceitos do Iluminismo sobre a pessoa ou o conhecimento.⁴

⁴ Em "The instability of the analytical categories of feminist theory", *Signs* 11, n. 4 (versão de 1986):645-64, Sandra Herding discute a atração ambivalente da teorização feminista pelos dois modos de discurso. Ela insiste que as teóricas feministas deveriam conviver com a ambivalência e conservar ambos os discursos por razões políticas e filosóficas. Entretanto eu penso que seu argumento se baseia em parte numa apropriação muito pouco crítica da equação-chave do Iluminismo para saber, nomeação e emancipação.

As teóricas feministas mergulham em discursos pós-modernistas e lhes fazem eco, assim que começam a desconstruir noções de razão, conhecimento ou ego e a revelar os efeitos dos arranjos de gênero que se escondem por trás de fachadas “neutras” e universalizantes.⁵ Algumas teóricas feministas, por exemplo, começaram a perceber que o lema do Iluminismo, “*sapere aude* — ‘Tenha coragem de usar sua própria razão’”,⁶ baseia-se em parte numa noção de ego e auto-ilusão profundamente enraizada em termos de gênero. A noção de que a razão está desligada da existência “meramente contingente” ainda predomina no pensamento ocidental contemporâneo e agora aparece para mascarar a ligação e a dependência do ego quanto às relações sociais, bem como a parcialidade e a especificidade histórica da existência desse ego. O que o *eu* kantiano chama sua “própria” razão e os métodos pelos quais os conteúdos da razão tornam-se presentes ou “manifestos”, parece-me agora, não são mais livres da contingência empírica do que o chamado eu fenomenal.⁷

Na realidade, as feministas, como outros pós-modernistas, começaram a suspeitar que todas essas afirmações transcenden-

⁵ Exemplos de tal trabalho incluem Alice A. Jardine, *Gynesis: configurations of woman and modernity* (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1985); Donna Haraway, “A manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980s”, *Socialist Review* 80 (1983); Kristeva; Kathy E. Ferguson, *The feminist case against bureaucracy* (Filadélfia, Temple University Press, 1984); e Luce Irigaray, *Speculum of the other woman* (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1985).

⁶ Immanuel Kant, “What is enlightenment?”, em *Foundations of the metaphysics of morals* (Indianápolis, Bobbs-Merrill Co., 1959), 85.

⁷ Sobre críticas à separação entre mente (razão) e corpo, ver Naomi Scheman, “Individualism and the objects of psychology”, em Harding e Hintikka, dir.; Susan Bordo, “The cartesian masculinization of thought”, *Signs* 11, n. 3 (Primavera de 1986):439-56; Nancy C. M. Hartsock, “The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism”, em Harding e Hintikka, dir.; Caroline Whitbeck, “Afterword to the ‘maternal instinct’”, em Trebilcock, dir.; e Dorothy Smith, “A sociology for women”, em *The prison of sex: essays in the sociology of knowledge*, dir. J. Sherman e E. T. Beck (Madison, University of Wisconsin Press, 1979).

tais refletem e reificam a experiência de umas poucas pessoas — predominantemente homens brancos ocidentais. Essas afirmações trans-históricas nos parecem plausíveis em parte porque refletem importantes aspectos da experiência daqueles que dominam nosso mundo social.

Uma problemática feminista

Essa digressão metateórica nos traz agora de volta à abertura de meu ensaio: o propósito fundamental da teoria feminista é analisar como nós pensamos, ou não pensamos, ou evitamos pensar sobre gênero. Obviamente, então, para entender as metas da teoria feminista, devemos considerar seu tema central — o gênero.

Aqui, entretanto, imediatamente nos precipitamos em um complicado e controverso pântano, pois entre as teóricas feministas não há de modo algum consenso sobre questões (aparentemente) elementares como: o que é gênero? Como ele está relacionado às diferenças sexuais anatómicas? Como as relações de gênero são constituídas e mantidas (na vida de uma pessoa ou mais genericamente como experiência social ao longo do tempo)? Como as relações de gênero se relacionam a outros tipos de relações sociais como as de classe ou raça? As relações de gênero têm uma história (ou muitas)? O que faz as relações de gênero mudarem ao longo do tempo? Qual é a conexão entre relações de gênero, sexualidade e um senso de identidade individual? Qual é a conexão entre heterossexualidade, homossexualidade e relações de gênero? Há somente dois gêneros? Qual a ligação entre formas de dominação masculina e relações de gênero? Poderiam/iriam as relações de gênero murchar em sociedades igualitárias? Há alguma coisa caracteristicamente masculina ou feminina nos modos de pensar e nas relações sociais? Se há, essas características são inatas e/ou socialmente constituídas? As distinções de gênero são socialmente úteis e/ou necessárias? Se não,

quais as conseqüências para a meta feminista de obter justiça em termos de gênero?⁸

No confronto com tão desconcertante conjunto de questões, é fácil não reparar no fato de que ocorreu uma transformação fundamental na teoria social. O mais importante avanço isolado na teoria feminista consiste em se ter problematizado a existência de relações de gênero. O gênero não pode mais ser tratado como fato simples e natural. A assunção de que as relações de gênero são naturais, podemos ver agora, surgiu de duas circunstâncias coincidentes: a não examinada identificação e confusão de diferenças sexuais (anatômicas) com relações de gênero e a ausência de movimentos feministas ativos. Voltarei a considerar as conexões entre relações de gênero e biologia posteriormente neste ensaio.

Os movimentos feministas contemporâneos estão em parte baseados em transformações na experiência social que questionam amplamente categorias comumente aceitas de significação e explicação sociais. Nos Estados Unidos, tais transformações incluem mudanças na estrutura da economia, na família, no lugar dos Estados Unidos no sistema mundial, na decadente autoridade de instituições sociais anteriormente poderosas e na emergência de grupos políticos que têm idéias e demandas cada vez mais divergentes quanto a justiça, igualdade, legislação social e papel adequado do Estado. Em um tal universo "descentralizado" e instável, parece plausível questionar uma das facetas mais naturais da existência humana — as relações de gênero. Por outro lado, tal instabilidade também torna velhos modos de relações sociais mais atraentes. A nova direita e Ronald Reagan indicam e refletem um desejo de voltar a um tempo em que pessoas e países estavam em seus lugares "apropriados". Os conflitos em torno dos arranjos de gênero tornam-se tanto o *locus* quanto símbolos de ansiedades

⁸ Essas questões são sugeridas por Judith Stacey, "The new conservative feminism", *Feminist Studies* 9, n. 3 (Outono de 1983); e Nancy Chodorow, "Gender, relation, and difference in psychoanalytic perspective", em *The future of difference*, dir. Hester Eisenstein e Alice Jardine (1980; reedição, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1985).

sobre todos os tipos de idéias sociopolíticas, sendo que somente algumas estão realmente enraizadas nas relações de gênero?

A coexistência de tais transformações e movimentos sociais torna possível um questionamento crescentemente radical e social, consciente, de "fatos" e "explicações" nunca antes examinados. Assim, a teoria feminista, como todas as outras formas de teoria (inclusive as tendenciosas em termos de gênero), depende de um certo conjunto de experiências sociais e as reflete. Se, em que extensão e por que a teoria feminista pode ser "melhor" que as teorias tendenciosas em termos de gênero que ela critica são questões que afligem muitas escritoras.¹⁰ Ao considerar tais questões, as teóricas feministas invariavelmente entram no território epistemológico compartilhado em parte com outras filosofias pós-modernas. Assim, gostaria de deixar de lado essas questões por enquanto para considerar mais de perto uma categoria fundamental, o objeto de investigação da teoria feminista — as relações de gênero.

Pensando em relações

As "relações de gênero" são uma categoria destinada a abranger um conjunto complexo de relações sociais, bem como a

⁹ Sobre o apelo da ideologia da nova direita para as mulheres, ver Stacey.

¹⁰ Harding discute esses problemas detalhadamente. Verificar a nota 4. Ver também Sandra Harding, "Is gender a variable in conceptions of rationality? A survey of issues", em Gould (cf. nota 2), e "Why has the sex/gender system become visible only now?", em Harding e Hintikka, dir.; e Jaggar (cf. nota 2), 353-94. Já que nas culturas ocidentais a ciência é o modelo para o conhecimento e é simultaneamente neutra/objetiva ainda que útil/poderosa (ou destrutiva) socialmente, a maior parte da pesquisa epistemológica tem se concentrado na natureza e estrutura da ciência. Ver Hilary Rose, "Hand, brain, and heart: a feminist epistemology for the natural sciences", *Signs* 9, n. 1 (Outono de 1983):73-90; e Helen Longino e Ruth Doell, "Body, Bias, and Behavior: a comparative analysis of reasoning in two areas of biological science", *Signs* 9, n. 2 (Inverno de 1983):206-27.

se referir a um conjunto mutante de processos sociais historicamente variáveis. O gênero, tanto como categoria analítica quanto como processo social, é relacional. Ou seja, as relações de gênero são processos complexos e instáveis (ou "totalidades" temporárias na linguagem da dialética) constituídos por e através de partes inter-relacionadas. Essas partes são interdependentes, ou seja, cada parte não tem significado ou existência sem as outras.

As relações de gênero são divisões e atribuições diferenciadas e (por enquanto) assimétricas de traços e capacidades humanos. Por meio das relações de gênero, dois tipos de pessoas são criados: homem e mulher. Homem e mulher são apresentados como categorias excludentes. Só se pode pertencer a um gênero, nunca ao outro ou a ambos. O conteúdo real de ser homem ou mulher e a rigidez das próprias categorias são altamente variáveis de acordo com épocas e culturas. Entretanto, as relações de gênero, tanto quanto temos sido capazes de entendê-las, têm sido (mais ou menos) relações de dominação. Ou seja, as relações de gênero têm sido (mais) definidas e (precariamente) controladas por um de seus aspectos inter-relacionados — o homem.

Essas relações de dominação e a existência das próprias relações de gênero têm sido dissimuladas de várias maneiras, inclusive pela definição das mulheres como uma "questão" ou o "sexo" ou o "outro"¹¹ e os homens como o universo (ou pelo menos sem gênero). Numa ampla variedade de culturas e discursos, os homens costumam ser vistos como livres de relações de gênero ou como não determinados por elas. Assim, por exemplo, os intelectuais não estudam explicitamente a psicologia ou a história dos homens. Os intelectuais do sexo masculino não se preocupam sobre como o fato de serem homens possa distorcer sua obra acadêmica, enquanto as mulheres que estudam relações de gênero são consideradas suspeitas (de futilidade, ou mesmo de preconceito). Só recente-

¹¹ Por exemplo, os tratamentos marxistas da "questão da mulher" de Engels em diante, ou o existencialista, ou ainda o tratamento laciano da mulher como o "outro" para o homem.

mente os teóricos começaram a considerar a possibilidade de haver três histórias em toda cultura — a "deles", a "delas" e a "nossa". A "deles" e a "nossa" são geralmente tomadas como equivalentes, embora em trabalhos contemporâneos possa haver algum reconhecimento da existência daquela desviante — a mulher (isto é, a história das mulheres).¹² Contudo, é ainda raro os intelectuais procurarem os efeitos difusos das relações de gênero em todos os aspectos de uma cultura, do mesmo modo que eles se sentem obrigados a investigar o impacto das relações de poder ou a organização da produção.

Na medida em que o discurso feminista define sua problemática como a "mulher", ele, também, ironicamente privilegiava o homem como não problemático ou livre de determinação das relações de gênero. Na perspectiva das relações sociais, homens e mulheres são ambos prisioneiros do gênero, embora de modos altamente diferenciados mas inter-relacionados. O fato de que os homens pareçam ser e (em muitos casos) sejam os guardiães, ou pelo menos os tutores, dentro de uma totalidade social, não nos deve cegar em relação à extensão em que eles, igualmente, são governados pelas regras do gênero. (Isso não quer dizer negar que importa muito — a homens específicos, a mulheres e crianças eventualmente ligadas a eles e àqueles preocupados com a justiça — onde homens e mulheres estão colocados dentro de hierarquias sociais.)¹³

Teorização feminista e desconstrução

O estudo das relações de gênero acarreta pelo menos dois níveis de análise: o do gênero como uma construção ou catego-

¹² Sobre essa questão, ver Joan Kelly, "The doubled vision of feminist theory", *Feminist Studies* 6, n. 2 (Verão de 1979):216-27; e também Judith Stacey e Barrie Thorne, "The missing feminist revolution in sociology", *Social Problems* 32, n. 4 (abril de 1985):301-16.

¹³ Verificar Phyllis Marynick Palmer, "White women/black women: the dualism of female identity and experience in the United States", *Feminist Studies* 9, n. 1 (Primavera de 1983):151-70.

ria do pensamento que nos ajuda a entender histórias e mundos sociais particulares; e o do gênero como uma relação social que entra em todas as outras atividades e relações sociais e parcialmente as constitui. Como uma relação social prática, o gênero pode ser entendido somente através de um exame detalhado dos significados de "masculino" e "feminino" e das conseqüências de ser atribuído a um ou outro gênero dentro de práticas sociais concretas.

Obviamente, tais significados e práticas variarão de acordo com cultura, idade, classe, raça e época. Não podemos presumir a priori que em qualquer cultura particular haja uma única causa ou determinante das relações de gênero, muito menos que possamos prever o que essa causa (ou essas causas) possa(m) ser. As teóricas feministas têm oferecido uma variedade de interessantes explicações causais, inclusive o "sistema sexo/gênero", a organização da produção ou divisão sexual do trabalho, práticas de educação de crianças e processos de significação ou linguagem. Todas elas proporcionam úteis hipóteses para o estudo concreto das relações de gênero em sociedades particulares, mas cada um desses sistemas explicativos também me parece profundamente falho, inadequado e predominantemente determinista.

Por exemplo, Gayle Rubin localiza a origem dos sistemas de gênero na "transformação de bruto sexo biológico em gênero".¹⁴ Contudo, a distinção de Rubin entre sexo e gênero baseia-se numa série de oposições que eu considero muito problemáticas, inclusive a oposição entre a "bruta sexualidade biológica" e o social. Essa oposição reflete a idéia predominante na obra de Freud, Lacan e outros de que uma pessoa é dirigida por impulsos e necessidades que são invariantes e invariavelmente não-sociais. Essa divisão entre cultura e sexualidade "natural" pode na verdade estar enraizada em arranjos de gênero e refleti-los.

¹⁴ Essa é a afirmação de Gayle Rubin em "The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex", em *Toward an anthropology of women*, dir. Rayna Rapp Reiter (Nova York, Monthly Review Press, 1973).

Como argumentei em outro trabalho,¹⁵ a teoria da pulsão de Freud reflete em parte um motivo inconsciente: negar e reprimir aspectos da experiência infantil que são relacionais (por exemplo, a ligação e a dependência da criança em relação a seu primeiro protetor, que é quase sempre uma mulher). Assim, ao utilizar os conceitos de Freud, devemos prestar atenção tanto no que ocultam quanto no que revelam, especialmente nas não reconhecidas influências de ansiedades sobre gênero em seus conceitos supostamente neutros em termos de gênero (como a teoria da pulsão).

As feministas socialistas localizam a causa fundamental dos arranjos de gênero na organização da produção ou na divisão sexual do trabalho. Contudo, seu sistema explicativo também incorpora as falhas históricas e filosóficas da análise marxista. Como Balbus convincentemente argumenta,¹⁶ marxistas (inclusive as feministas socialistas) aplicam de forma acrítica as categorias que Marx formou a partir de sua descrição de um modo particular de produção de mercadorias a todas as áreas da vida humana em todos os períodos históricos. As feministas socialistas repetem esse privilégio da produção e a divisão do trabalho com assunções concomitantes em relação à centralidade do próprio trabalho. O trabalho é ainda visto como a essência da história e do ser humano. Tais concep-

¹⁵ Desenvolvo esse argumento em "Psychoanalysis as deconstruction and myth: on gender, narcissism and modernity's discontents", em *The crisis of modernity: recent theories of culture in the United States and West Germany*, dir. Kurt Shell (Boulder, Colo., Westview Press, 1986).

¹⁶ Ver Balbus (nota 2, capítulo 1, para um maior desenvolvimento desses argumentos. Apesar de sua crítica a Marx, ele ainda parece estar sob a influência de Marx no nível metateórico quando tenta encontrar uma origem de toda dominação — as práticas de educação de crianças. Também já discuti a inadequação das teorias marxistas em "Do feminists need marxism?" em *Building feminist theory*, dir. Quest Staff (Nova York, Longman, Inc., 1981), e "The family in contemporary feminist thought: a critical review", em Jean Bethke Elshtain, dir., *The family in political thought* (Amherst, University of Massachusetts Press, 1982), págs. 232-39.

ções deturpam a vida na sociedade capitalista e certamente não são apropriadas a todas as outras culturas.¹⁷

Um exemplo dos problemas decorrentes da apropriação não-crítica de conceitos marxistas são as tentativas das feministas socialistas de "ampliar" o conceito de produção para abranger muitas formas de atividade humana. Estes argumentos driblam uma questão essencial: por que "ampliar" o conceito de produção em vez de desalojá-lo ou a qualquer outro conceito particularmente central do poder autoritário?

A questão torna-se mais urgente quando se percebe que, apesar de todos os melhores esforços de feministas socialistas, os conceitos marxistas de trabalho e produção invariavelmente excluem ou deturpam muitos tipos de atividades, inclusive aquelas tradicionalmente desempenhadas por mulheres. Gravidez e educação de crianças ou relações entre membros de uma família de modo geral não podem ser entendidas meramente como "relações de propriedade em ação".¹⁸ A sexualidade não pode ser compreendida como uma "troca" de energia física, com um "excedente" (potencialmente) fluindo de encontro a um "explorador".¹⁹ Tais conceitos também ignoram ou obscurecem a existência de atividades de outras pessoas — as crianças — para quem pelo menos uma parte de suas experiências formativas nada tem a ver com produção.

Contudo, a estrutura das práticas de educação de crianças também não pode servir como a raiz das relações de gênero. Entre os muitos problemas dessa abordagem está o fato

¹⁷ Marx pode duplicar em vez de desconstruir a mentalidade capitalista em sua ênfase à centralidade da produção. Verificar Albert O. Hirschman, *The passions and the interests* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1977) para uma discussão muito interessante da emergência histórica e da construção de uma mentalidade especificamente capitalista.

¹⁸ Annette Kuhn, "Structures of patriarchy and capital in the family", in Kuhn and Wolpe, dir. (cf. nota 2), 53.

¹⁹ Ann Ferguson, "Conceiving motherhood and sexuality: a feminist materialist approach", em Trebilcot (nota 2), págs. 156-58.

de que ela não consegue explicar os motivos pelos quais as mulheres têm a responsabilidade principal pela educação de crianças; ela só pode explicar algumas das conseqüências disso. Em outras palavras, as práticas de educação de crianças tomadas de forma tão casual já pressupõem as próprias relações sociais que estamos tentando entender: uma divisão de atividades humanas baseada no gênero e, portanto, a existência de conjuntos socialmente construídos de arranjos de gênero e a relevância do próprio gênero (peculiar e carente de explicação).

A ênfase que as feministas (especialmente) francesas dão à centralidade da linguagem (ou seja, cadeias de significação, signos e símbolos) quanto à construção do gênero também parece problemática.²⁰ Um problema de se pensar sobre (ou somente em termos de) textos, signos ou significação é que eles tendem a tratar de uma vida que pertence a eles mesmos ou a se transformarem no mundo, como na afirmação de que nada existe fora de um texto; tudo é um comentário sobre ou um deslocamento de outro texto, como se a atividade humana modelar fosse a crítica literária (ou escritura).

Tal abordagem obscurece a projeção de sua própria atividade no mundo e nega a existência de uma variedade de práticas sociais concretas que entram e se refletem na constituição da própria linguagem (por exemplo, os modos de vida constituem a linguagem e os textos tanto quanto a linguagem constitui os modos de vida). Essa falta de atenção quanto às relações sociais concretas (inclusive a distribuição do poder) resulta, como no trabalho de Lacan, no obscurecimento das relações de dominação. Tais relações (inclusive os arranjos de gênero) tendem então a adquirir uma aura de inevitabilidade e tornam-se compatíveis com a linguagem ou a cultura (a "lei do pai") como tais.

Muito da escritura francesa (inclusive a feminista) parece também assumir uma disjunção radical (mais ontológica

²⁰ As teorias das feministas francesas variam, é claro. Estou destacando uma abordagem predominante e influente dentro das variações. Para uma discussão mais detalhada dos feminismos franceses, ver os ensaios em *Signs*, vol. 7, n. 1 (Outono de 1981) e *Feminist Studies*, vol. 7, n. 2 (Verão de 1981).

do que socialmente construída) entre signo/mente/masculino/mundo e corpo/natureza/feminino.²¹ A prescrição de algumas feministas francesas para a recuperação (ou reconstituição?) da experiência feminina — “escritura do corpo” — parece incoerente dada essa espécie de disjunção (cartesiana). Já que “o corpo” é pré-social e pré-lingüístico, o que poderia ele dizer?

Todas essas práticas sociais colocadas como explicações para os arranjos de gênero podem ser mais ou menos importantes, inter-relacionadas ou elas mesmas constituídas dentro e através de relações de gênero dependendo do contexto. Como em qualquer forma de análise social, o estudo das relações de gênero refletirá necessariamente as práticas sociais que ele tenta entender. Não pode haver, nem nós devemos esperar que haja, um equivalente feminista para o marxismo (falsamente universalizante); realmente, as epistemologias do feminismo rebatem tais afirmações, inclusive as feministas.²²

É no nível metateórico que as filosofias pós-modernas do conhecimento podem contribuir para um auto-entendimento mais preciso da natureza de nossa teorização. Não podemos simultaneamente afirmar (1) que a mente, o eu e o conhecimento são socialmente constituídos e o que podemos saber depende de nossos contextos e práticas sociais e (2) que a teoria feminista pode revelar a Verdade do todo de uma vez por todas. Tal verdade absoluta (por exemplo, a explicação

²¹ Domna Stanton, em “Difference on trial: a critique of the maternal metaphor in Cixous, Irigaray, and Kristeva” em *The poetics of gender*, dir. Nancy Miller (Nova York, Columbia University Press, 1986), discute os aspectos ontológicos e essencialistas das obras dessas escritoras.

²² Catherine MacKinnon, em “Feminism, marxism, method and the State: an agenda for theory”, *Signs* 7, n. 3 (Primavera de 1982):515-44, parece perder de vista essa questão central quando faz afirmações como: “O tema definidor do todo é a busca masculina de controlar a sexualidade das mulheres — homens não como indivíduos nem como seres biológicos, mas como um grupo de gênero caracterizado por uma masculinidade socialmente construída, em relação a que essa busca é definitiva” (532). Sobre o problema do “ponto de Arquimedes”, verificar Myra Jehlen, “Archimedes and the paradox of feminist criticism”, *Signs* 6, n. 4 (Primavera de 1981):575-601.

para todos os arranjos de gênero em todos os tempos é x...) requereria a existência de um “ponto de Arquimedes” fora da totalidade e além de nossa inserção nela, a partir da qual poderíamos ver (e representar) essa totalidade. O que nós vemos e reportamos teria também de poder deixar de ser transformado pelas atividades de percepção e de transposição de nossa visão para a linguagem. O objeto visto (totalidade social ou arranjo de gênero) teria de ser apreendido por uma mente vazia (a-histórica) e perfeitamente transcrita por/em uma linguagem transparente. A possibilidade de existência de cada uma dessas condições tem sido considerada extremamente duvidosa pelas desconstruções dos filósofos pós-modernos.

Além disso, a obra de Foucault (entre outros) deveria nos sensibilizar quanto às interconexões entre as exigências do conhecimento (especialmente a de um conhecimento absoluto ou neutro) e o poder. Nossa própria busca de um “ponto de Arquimedes” pode esconder e obscurecer nossa inserção numa “episteme” na qual as afirmações da verdade podem tomar somente certas formas e não outras.²³ Qualquer episteme requer a supressão de discursos que ameacem solapar a autoridade do dominante ou diferir dela. Assim, dentro da teoria feminista, uma busca de um tema definidor da totalidade ou de ponto de vista feminista pode exigir a supressão de importantes e inquietantes vozes de pessoas com experiências diferentes das nossas. A supressão de tais vozes parece ser condição necessária para a (aparente) autoridade, coerência e universalidade de nossa própria voz.

Assim, a própria busca de uma origem ou causa das relações de gênero (ou, mais especificamente, da dominação masculina) pode refletir parcialmente um modo de pensar que esteja ele mesmo apoiado em formas particulares de relações de gênero (e/ou outras relações) em que a dominação esteja presente. Talvez a realidade possa ter “uma” só estrutura a partir da perspectiva falsamente universalizante do grupo dominante. Ou seja, somente na medida em que uma pessoa ou gru-

²³ Comparar Michel Foucault, *Power/Knowledge*, dir. Colin Gordon (Nova York, Random House, 1981).

po possa dominar a totalidade, a realidade parecerá governada por um conjunto de regras ou ser constituída por um conjunto privilegiado de relações sociais. Critérios de construção teórica tais como parcimônia ou simplicidade só podem ser alcançados através da supressão ou negação das experiências do(s) "outro(s)".

A barreira natural

Assim, para que as relações de gênero sejam úteis como categoria de análise social, devemos ser tão autocríticos e socialmente engajados quanto possível sobre tais relações e os modos como as pensamos. Senão, corremos o risco de reproduzir as próprias relações sociais que estamos tentando entender. Devemos ser capazes de investigar barreiras tanto sociais quanto filosóficas para a compreensão das relações de gênero.

Uma importante barreira para nossa compreensão das relações de gênero tem sido a dificuldade de entender o relacionamento entre gênero e "sexo". Nesse contexto, sexo significa as diferenças anatômicas entre macho e fêmea. Historicamente (pelo menos desde Aristóteles), essas diferenças anatômicas têm sido legadas à classe dos "fatos naturais". Por sua vez, a biologia tem sido enquadrada com o pré-social ou o não-social. As relações de gênero então tornam-se conceituadas como se fossem constituídas por dois termos opostos ou dois tipos distintos de seres — homem e mulher. Já que homem e mulher parecem ser tipos de seres opostos ou fundamentalmente distintos, o gênero não pode ser relacional. Se o gênero é tão natural e tão intrinsecamente parte de nós quanto os órgãos genitais com que nascemos, pode-se concluir que seria tolo (ou mesmo perigoso) tentar mudar os arranjos de gênero ou não levá-los em conta como uma delimitação das atividades humanas.

Embora um dos focos principais da teoria feminista seja o de "desnaturalizar" o gênero, tanto feministas quanto não-feministas parecem ter dificuldade em pensar sobre os significados que atribuímos ao conceito "natural" e sobre os usos

que fazemos dele.²⁴ O que, afinal de contas, é o "natural" no contexto do mundo humano?²⁵ Há muitos aspectos de nossa corporificação ou biologia que podemos ver como limites estabelecidos para a ação humana que a medicina ocidental e a ciência não hesitam em desafiar. Por exemplo, poucos ocidentais se recusariam a ser vacinados contra doenças que geralmente atacam nosso corpo, embora em algumas culturas tais ações pudessem ser vistas como violação da ordem natural. A tendência da ciência ocidental é "desencantar" o mundo natural.²⁶ Mais e mais o "natural" deixa de existir como o oposto do "cultural" ou social. A natureza se torna objeto e produto da ação humana; ela perde sua existência independente. Ironicamente, quanto mais esse desencantamento ocorre, mais os seres humanos parecem precisar de algo que permaneça fora de nossos poderes de transformação. Até recentemente uma área isenta parecia ser a das diferenças anatômicas entre machos e fêmeas.²⁷ Assim, para "salvar" a natureza (de nós mesmos)

²⁴ Mas é aconselhável verificar a obra de Evelyn Fox Keller sobre o caráter de gênero de nossas visões do "mundo natural", especialmente seus ensaios "Gender and science", em Harding e Hintikka, dir., "Cognitive repression in physics", *American Journal of Physics* 47(1979):718-21.

²⁵ Em *Public man, private woman*, Jean Bethke Elshtain fornece um instrutivo exemplo de como supostas propriedades naturais (das crianças) podem ser usadas para limitar o que uma "feminista pensante" deve refletir. Nos escritos recentes de Elshtain torna-se (novamente) responsabilidade das *mulheres* resgatar as crianças de um mundo de outro modo negligente e instrumental. Elshtain evidentemente acredita que a teoria psicanalítica está isenta de uma hermenêutica dependente de um contexto que ela julga caracterizar todos os outros tipos de conhecimento sobre as relações sociais. Ela utiliza a teoria psicanalítica como uma garantia de afirmações absolutas e funcionais sobre a natureza das "necessidades humanas reais" ou "as mais básicas relações humanas" e então baseia conclusões políticas nesses fatos "naturais". Ver Jean Bethke Elshtain, *Public man, private woman* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1981), 314, 331.

²⁶ Verificar Max Weber "Science as a vocation", em *From Max Weber*, dir. H. H. Gerth e C. Wright Mills (Nova York, Oxford University Press, 1958); e Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialectic of enlightenment* (Nova York, Herder & Herder, 1972).

²⁷ Eu digo "até recentemente" por causa dos avanços na medicina como as operações de "mudança de sexo" e os novos métodos de concepção e fertilização de embriões.

muitas pessoas no Ocidente contemporâneo equacionam sexo/biologia/natureza (gênero e os opõem a cultural/social/humano. Conceitos de gênero tornam-se então complexas metáforas para ambivalências sobre a ação humana em, sobre e como parte do mundo natural.

Mas, por sua vez, o uso do gênero como uma metáfora para tais ambivalências bloqueia uma investigação mais detalhada delas. Pois a articulação social dessas equações não está realmente na forma que eu mencionei acima, mas, em vez disso, sexo/biologia/natureza/mulher:cultural/social/homem. No Ocidente contemporâneo, as mulheres tornam-se o último refúgio não só do mundo "sem coração" mas também de um mundo cada vez mais mecanizado e fabricado.²⁸ O que permanece mascarado nesses modos de pensamento é a possibilidade de que nossos conceitos de biologia/natureza sejam enraizados nas relações sociais; eles não refletem apenas a dada estrutura da própria realidade.

Assim, para entender o gênero como relação social, as teóricas feministas precisam desconstruir além disso os significados que damos a biologia/sexo/gênero/natureza. Esse processo de desconstrução está longe de se completar e certamente não é fácil. Inicialmente, algumas feministas pensavam que podíamos meramente separar os termos "sexo" e "gênero". Ao nos tornarmos mais sensíveis às histórias sociais dos conceitos, ficou claro que uma tal (aparente) disjunção, ainda que politicamente necessária, baseava-se em oposições problemáticas e culturalmente específicas; por exemplo, aquela entre "natureza" e "cultura" ou "corpo" e "mente". Quando algumas feministas começaram a repensar tais "oposições", novas questões surgiram: a anatomia (corpo) não tem qualquer relação

²⁸ Como no trabalho de Christopher Lasch, *Haven in a heartless world* (Nova York, Basic Books, 1977). O trabalho de Lasch é basicamente uma repetição de idéias sistematizadas anteriormente pelos membros da Escola de Frankfurt, especialmente Horkheimer e Adorno. Ver, por exemplo, o ensaio "The family", em *Aspects of sociology*, Frankfurt Institute for Social Research (Boston, Beacon Press, 1973).

com a mente? Que diferença faz na constituição de minhas experiências sociais que eu tenha um corpo especificamente feminino?

Apesar da complexidade crescente de nossas questões, a maioria das feministas ainda insistiria em que as relações de gênero não são (ou não são somente) equivalentes a anatomia ou uma conseqüência dela. Todos concordarão que há diferenças anatômicas entre homens e mulheres. Essas diferenças anatômicas parecem estar primeiramente localizadas ou serem conseqüências das diferenciadas contribuições de homens e mulheres a uma necessidade biológica comum — a reprodução física de nossa espécie.

Contudo, a mera existência de tal diferenciação anatômica é um fato descritivo, uma das muitas observações que poderíamos fazer sobre as características físicas dos seres humanos. Parte do problema na desconstrução do significado de biologia/sexo/gênero/natureza é que sexo/gênero tem sido uma das poucas áreas em que a corporificação (usualmente feminina) pode ser discutida em discursos ocidentais (não-científicos). Há muitos outros aspectos de nossa corporificação que parecem igualmente notáveis e interessantes, por exemplo, a incrível complexidade da estrutura e funcionamento de nossos cérebros, o extremo e relativamente prolongado desamparo físico do recém-nascido humano se comparado ao de outras espécies (mesmo relacionadas), ou o fato de que todos nós morreremos.

É também verdade que fisicamente seres humanos masculinos e femininos se parecem uns com os outros de muito mais formas do que se diferenciam. Nossas semelhanças são mesmo surpreendentes se compararmos os humanos com (digamos) sapos ou árvores. Então por que as diferenças anatômicas entre seres humanos masculinos e femininos devem assumir tamanha relevância em nosso sentimento de nós mesmos como pessoas? Por que devem tais complexos significados sociais e estruturas basear-se ou justificar-se por uma classe relativamente estreita de diferenças anatômicas?

Uma resposta possível para essas questões é que as diferenças anatômicas entre machos e fêmeas estão ligadas a uma das mais importantes funções da espécie — sua reprodução física — e são parcialmente uma consequência dela. Assim, podemos argumentar, já que a reprodução é um aspecto tão importante da vida da espécie, as características associadas a ela serão mais relevantes para nós do que, digamos, a cor do cabelo ou a altura.

Outra resposta possível para essas questões pode ser que, para que os humanos reproduzam fisicamente a espécie, nós temos de manter relações sexuais. Nossas diferenças anatômicas tornam possível (e necessário para a reprodução física) um certo acoplamento de órgãos caracteristicamente masculinos e femininos. Para alguns seres humanos esse “acoplamento” é também altamente desejável e prazeroso. Por consequência, nossas diferenças anatômicas parecem estar inextricavelmente ligadas à (e de algum modo mesmo causadoras da) sexualidade.

Assim, parece haver um complexo de relações que tem associado, dado significados: pênis ou clitóris, vagina e seios (leia-se distintivamente corpos masculinos ou femininos), sexualidade (leia-se reprodução — nascimento e bebês), percepção do eu como um gênero característico, diferenciado — ou (e somente) uma pessoa masculina ou feminina (leia-se relações de gênero como uma categoria “natural” excludente). Isto é, acreditamos que só há dois tipos de seres humanos, e cada um de nós só pode ser um deles.

Um problema com todas essas associações aparentemente óbvias é que elas podem supor precisamente o que requer explicação — isto é, as relações de gênero. Vivemos num mundo em que o gênero é uma relação social constituinte e também uma relação de dominação. Portanto, tanto o entendimento do homem quanto o da mulher de anatomia, biologia, corporificação, sexualidade e reprodução estão parcialmente enraizados em relações de gênero preexistentes, refletem-nas e devem justificá-las (ou contestá-las). Por outro lado, a existência de relações de gênero nos ajuda a ordenar e entender

os fatos da existência humana. Em outras palavras, o gênero pode se tornar uma metáfora de biologia assim como a biologia pode se tornar uma metáfora de gênero.

Prisioneiros do gênero: dilemas na teoria feminista

As aparentes conexões entre relações de gênero e aspectos tão importantes da existência humana, como nascimento, reprodução e sexualidade, tornam possível tanto uma fusão do natural e do social quanto uma distinção demasiadamente radical dos dois. Na moderna cultura ocidental e algumas vezes mesmo em teorias feministas, “natural” e “social” fundem-se em nosso entendimento da “mulher”. Em escritos não-feministas e em alguns feministas sobre os homens faz-se frequentemente uma radical disjunção entre o “natural” e o “social”. As mulheres geralmente sustentam/simbolizam o corpo, a “diferença”, o concreto. Tanto para algumas escritoras feministas quanto para as não-feministas, essas qualidades são consideradas como as que amplamente definem as atividades mais associadas às mulheres: alimentação, maternidade, educação e relacionamento com outros, “preservação”.²⁹ As mentes das mulheres são também geralmente vistas como reflexo das qualidades de nossos corpos e atividades estereotipadamente femininas. Mesmo as feministas dizem algumas vezes que as mulheres raciocinam e/ou escrevem diferentemente e têm interesses e motivos diferentes daqueles dos homens.³⁰ Dizem que

²⁹ Comparar os ensaios de Sara Ruddick, “Maternal thinking” e “preservative love and military destruction: some reflections on mothering and peace”, ambos em Trebilcock, dir. cf. nota 2).

³⁰ Sobre a *diferença* feminina, ver os ensaios em Eisenstein e Jardine, dir. (cf. nota 8); e Marks e de Courtivron (cf. nota 2); também Carol Gilligan, *In a different voice* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982); e Stanton (cf. nota 21).

os homens têm mais interesse em utilizar o poder do raciocínio abstrato (mente), e em dominar a natureza (inclusive os corpos), e são agressivos e militaristas.

A reemergência de tais afirmações mesmo entre algumas feministas requer uma análise mais detalhada. Trata-se do início de uma genuína transposição de valores e/ou um retorno a modos tradicionais em termos de gênero de se entender o mundo? Em nossas tentativas de corrigir distinções arbitrárias (e tendenciosas em termos de gênero), as feministas geralmente acabam por reproduzi-las. O discurso feminista está cheio de concepções contraditórias e irreconciliáveis sobre a natureza de nossas relações sociais, sobre homens e mulheres e sobre a validade e a caracterização de atividades estereotipadamente masculinas e femininas. O posicionamento dessas concepções de modo tal que somente uma perspectiva possa ser "correta" (ou propriamente feminista) revela, entre outras coisas, a incrustação da teoria feminista no próprio processo social que estamos tentando criticar e nossa necessidade de uma prática teórica mais sistemática e consciente.

Do modo como a teorização feminista é presentemente praticada, parecemos perder de vista a possibilidade de que cada uma de nossas concepções de uma prática (por exemplo, a maternidade) possa capturar um aspecto de um conjunto muito complexo e contraditório de relações sociais. Confrontados com relações complexas e mutantes, tentamos reduzi-las a totalidades simples, unificadas e indiferenciadas. Buscamos o término, ou a resposta certa, ou o "motor" da história da dominação masculina. A complexidade de nossas questões e a variedade de abordagem são tomadas tanto por algumas feministas quanto por não-feministas como sinais de fraqueza ou fracasso em alcançar os rigores de teorias preexistentes e não como sintomas de permeabilidade e difusão das relações de gênero e a necessidade de novos tipos de teorização.

Alguns dos gestos reducionistas que tenho em mente incluem a constrição de "corporificação" numa glorificação dos

aspectos distintivamente femininos de nossa anatomia.³¹ Essa redução exclui a consideração de muitos outros modos através dos quais experimentamos nossa corporificação (por exemplo, prazeres não-sexuais, ou os processos de envelhecimento, ou a dor). Ela também reproduz o equacionamento de mulheres com o corpo — como se os homens também não tivessem corpos! Alternativamente, há uma tendência a simplesmente negar ou desprezar a significabilidade ou significância de qualquer experiência corporal nas vidas de homens e mulheres ou reduzi-la a um subconjunto de "relações de produção" (ou reprodução).

Dentro do discurso feminista, as mulheres algumas vezes parecem se tornar as únicas "portadoras" tanto da corporificação quanto da diferença. Assim vemos argumentos em favor da necessidade de preservar uma divisão de trabalho tendenciosa em termos de gênero como nossa última proteção de um poder estatal que é despersonalizante e atomizante.³² Em tais argumentos, a família é apresentada como um domínio íntimo e afetivo de relações naturais — de laços de parentesco, principalmente entre mães, crianças e parentes femininos — e é discutida em oposição a domínios impessoais do Estado e do trabalho (os mundos dos homens). Alternativamente, as feministas algumas vezes simplesmente negam que haja diferenças significantes entre mulheres e homens e que, na medida em que tais diferenças existem, as mulheres devem tornar-se mais parecidas com os homens (ou engajar-se em atividades dos homens). Ou então, a família é entendida somente como o espaço de luta de gênero e da "reprodução" de pessoas — uma economia política em miniatura com sua própria divisão de trabalho, fonte de excedente (o trabalho das mulheres) e produto (crianças e trabalhadores).³³ As complexas fantasias

³¹ Como em, por exemplo, Hélène Cixous, "Sorties", em *The newly born woman*, dir. Hélène Cixous e Catherine Clement (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1986).

³² Verificar, por exemplo, Elshtain (cf. nota 25), e Elshtain, dir. (cf. nota 16), 7-30.

³³ Esta parece ser a abordagem básica característica das discussões de feministas socialistas sobre a família. Ver, por exemplo, os ensaios de A. Ferguson (cf. nota 19); e Kuhn (cf. nota 18).

e desejos conflitantes e experiências que as mulheres associam com lar/família geralmente permanecem sem expressão ou conscientização. Sem tal auto-análise, as feministas encontram dificuldade em reconhecer algumas das fontes de nossas diferenças ou aceitar que não partilhamos necessariamente o mesmo passado nem as mesmas necessidades no presente.³⁴

A sexualidade feminina é algumas vezes reduzida a uma expressão da dominância masculina, como quando Catherine MacKinnon afirma que "socialização de gênero é o processo através do qual as mulheres passam a se identificar como seres sexuais, como seres que existem para os homens".³⁵ Entre outros problemas, tal definição não explica como as mulheres poderiam sentir atração sexual por outras mulheres e a grande variedade de outras experiências sensuais que as mulheres afirmam ter — por exemplo, na masturbação, amamentação ou ao brincar com crianças. Alternativamente, a "essência" da sexualidade feminina parece ser oriunda dos primeiros vínculos quase biológicos entre mãe e filha.³⁶

Para algumas teóricas, nossas fantasias e mundos interiores só encontram expressão em símbolos, nunca em relações sociais reais. Por exemplo, Iris Young afirma que a diferenciação de gênero como uma "categoria" refere-se apenas a "idéias, símbolos e formas de consciência".³⁷ Nessa visão, fan-

³⁴ Ver, por exemplo, a discussão de Barbara Smith sobre os significados de "lar" para ela na "Introduction" de *Home girls* (cf. nota 2). A definição de Smith se choca fortemente com a exploração e o confinamento que algumas mulheres brancas de classe média associam a "lar". Ver, por exemplo, Michele Barret e Mary McIntosh, *The anti-social family* (Londres: Verso, 1983); e Heidi I. Hartmann, "The family as the locus of gender, class, and political struggle: the example of housework", *Signs* 6, n. 3 (Primavera de 1981):366-94.

³⁵ MacKinnon (cf. nota 22), 531.

³⁶ Este parece ser o argumento de Adrienne Rich em "Compulsory heterosexuality and lesbian existence", *Signs* 5, n. 4 (Verão de 1980):631-60. Ver também Stanton (nota 21) sobre esta questão.

³⁷ Iris Young, "Is male gender identity the cause of male domination?", em Trebilcot, dir. (nota 2), 140. Nesse ensaio, Young reproduz a separação que Juliet Mitchell apresenta em *Psychoanalysis and feminism* (Nova York, Pantheon Books, 1974) entre parentesco/gênero/superestrutura e classe/produção/base.

tasias, nossos mundos interiores e a sexualidade podem estruturar relações íntimas entre mulheres e homens no lar, mas raramente são vistos como participando e dando forma à estrutura do trabalho e do Estado. Assim, a teoria feminista recria sua própria versão da divisão público/privado. Alternativamente, como em alguns relatos feministas radicais, impulsos inatos masculinos, especialmente a agressividade e a necessidade de dominar outros, são colocados como o motor que impulsiona a substância e a teleologia da história.³⁸

As teóricas feministas têm delineado muitos dos modos como a consciência das mulheres é formada pela maternidade, mas geralmente ainda encaramos a "paternidade" como sendo de algum modo extrínseca à consciência de homens e crianças.³⁹ A importância dos modos de educação de crianças para o status das mulheres e para o sentido de eu de homens e mulheres é enfatizada na teoria feminista; mas ainda escrevemos teoria social em que todos são considerados adultos. Por exemplo, em duas recentes coleções de teoria feminista sobre maternidade e família,⁴⁰ não há quase nenhuma discussão sobre as crianças como seres humanos ou a maternidade como uma relação entre pessoas. A "pessoa" exemplar na teoria feminista ainda parece ser um adulto individual auto-suficiente.

Essas dificuldades de pensar têm origens sociais e filosóficas, incluindo a existência de relações de dominação e as conseqüências psicológicas de nossos modos atuais de educar crianças. Para manter a dominação, a inter-relação e a interdependência de um grupo com outro devem ser negadas. Podem-se traçar conexões desde que não comecem a ser politicamente perigosas. Por exemplo, poucas feministas brancas têm explorado como nosso entendimento das relações de gênero,

³⁸ Como em Shulamith Firestone, *The dialectic of sex* (Nova York, Bantam Books, 1970); e MacKinnon (cf. nota 22).

³⁹ Sobre esta questão, ver o ensaio de Nancy Chodorow e Susan Conratto, "The fantasy of the perfect mother", em *Rethinking the family*, dir. Barrie Thorne com Marilyn Yalom (Nova York, Longman, Inc., 1983).

⁴⁰ Trebilcot, dir. (cf. nota 2); e Thorne e Yalom, dir.

eu e teoria é parcialmente constituído em e pelas experiências de viver numa cultura em que relações raciais assimétricas são um princípio organizacional central da sociedade.⁴¹

Além disso, assim como nossos atuais arranjos de gênero criam homens que têm dificuldades em admitir relações entre pessoas e experiências, eles produzem mulheres que têm dificuldade em admitir diferenças dentro das relações. Em cada gênero, essas relações sociais produzem uma disposição para tratar a experiência de um modo ou de outro e ser intolerantes quanto a diferenças, ambigüidade e conflito.

O empreendimento da teoria feminista está cheio de tentações e armadilhas. Na medida em que as mulheres fazem parte de todas as sociedades, nosso pensamento não tem como estar livre de modos culturalmente construídos de auto-entendimento. Assim como os homens, nós interiorizamos as concepções de gênero dominantes quanto a masculinidade e feminilidade. A não ser que vejamos o gênero como relação social, e não como oposição de seres inerentemente diferentes, não seremos capazes de identificar as variedades e limitações de diferentes poderes e opressões de mulheres (ou de homens) dentro de sociedades específicas. As teóricas feministas têm pela frente uma tarefa em quatro níveis. Nós precisamos (1) articular perspectivas de/dentro dos mundos sociais em que vivemos; (2) pensar sobre como somos afetados por esses mundos; (3) considerar que os modos como pensamos sobre eles podem estar implicados em relacionamentos existentes de poder/conhecimento; e (4) imaginar modos pelos quais esses mundos devam/possam ser transformados.

Já que dentro das sociedades ocidentais contemporâneas as relações de gênero têm sido também de dominação, as teo-

⁴¹ Mas veja os diálogos entre Gloria I. Joseph e Jill Lewis, *Common differences: conflicts in black and white feminist perspectives* (Nova York, Doubleday & Co., 1981); e Marie L. Lugones e Elizabeth V. Spelman, "Have we got theory for you", em *Women and values*, dir. Marilyn Pearsall (Belmont, Calif., Padsworth Publishing Co., 1986); e Palmer (cf. nota 13). Mulheres de cor têm insistido nesse ponto há muito tempo. Comparar os ensaios em B. Smith, dir. (cf. nota 2); e Moraga e Anzaldúa, dir. (cf. nota 2). Ver também Audre Lorde, *Mister outsider* (Trumansburg, N.Y., Crossing Press, 1984).

rias feministas deviam ter um aspecto não só crítico mas também compensatório. Isto é, precisamos recuperar e explorar os aspectos de relações sociais que têm sido suprimidos, desarticulados ou negados dentro de perspectivas dominantes (masculinas). Precisamos recuperar e escrever as histórias de mulheres bem como nossas atividades nos relatos e narrativas que as culturas contam sobre elas mesmas. Além disso, também precisamos pensar sobre como as chamadas atividades femininas são parcialmente constituídas por e através de sua localização dentro da trama de relações sociais que formam qualquer sociedade. Isto é, precisamos saber como essas atividades são afetadas mas também como elas produzem, ou possibilitam, ou compensam as conseqüências das atividades masculinas, assim como sua implicação em relações de classe ou raça.

Deveria haver também uma transposição de valores — um repensar de nossas idéias sobre o que é humanamente excelente, digno de elogio, ou moral. Em tal transposição, precisamos ser cuidadosas para não asseverar meramente a superioridade do oposto. Por exemplo, algumas vezes teóricas feministas tendem a opor autonomia a relações de familiaridade. Tal oposição não leva em conta que formas adultas de relações de familiaridade podem ser claustrofóbicas sem autonomia — uma autonomia que, sem relações de familiaridade, pode degenerar-se e se tornar domínio. Nossa criação como mulheres nesta cultura geralmente nos estimula a negar as muitas formas sutis de agressividade que relações íntimas com outros podem evocar e acarretar. Por exemplo, a maior parte da discussão da maternidade e do distintivamente feminino tende a evitar discutir a raiva e a agressividade das mulheres — como nós interiorizamos tais sentimentos e os expressamos, por exemplo, na relação com crianças ou com nossos próprios eus interiores.⁴² Talvez as mulheres não sejam nada menos agressivas que os homens; podemos apenas expressar

⁴² Comparar as descrições de maternidade em Trebilcot, dir. (cf. nota 2); especialmente os ensaios de Whitbeck e Ruddick.

nossa agressividade de modos diferentes, culturalmente permitidos (e parcialmente disfarçados e negados).

Já que vivemos numa sociedade em que os homens têm mais poder do que as mulheres, faz sentido supor que o que é considerado mais digno de elogio são aquelas qualidades associadas aos homens. Como feministas, temos o direito de suspeitar que mesmo o "elogio" da fêmea possa ser (pelo menos em parte) motivado por um desejo de manter as mulheres num lugar restrito (e restritivo). Na verdade, precisamos procurar em todos os aspectos de uma sociedade (inclusive a crítica feminista) as expressões e conseqüências de relações de dominação. Deveríamos insistir que todas essas relações são sociais, isto é, elas não são o resultado de posseção diferenciada de propriedades naturais e desiguais entre tipos de pessoas.

Contudo, insistindo na existência e no poder de tais relações de dominação, deveríamos evitar ver as mulheres/nós mesmas como seres totalmente inocentes e passivos. Tal visão nos impede de constatar quais as áreas da vida em que as mulheres têm tido uma participação, em que estamos menos sujeitas à vontade do(s) outro(s), e em que algumas de nós têm e exercem poder sobre outros (por exemplo, os privilégios diferenciais de raça, classe, preferência sexual, idade ou localização no sistema mundial).

Qualquer posição feminista será necessariamente parcial. Pensar sobre as mulheres pode esclarecer alguns aspectos de uma sociedade que tem sido previamente suprimida dentro da visão dominante. Mas nenhuma de nós pode falar pela "mulher" porque tal pessoa só existe dentro de um conjunto específico de relações (já em termos de gênero) — com o "homem" e com muitas mulheres concretas e diferentes.

Realmente, a noção de *um* ponto de vista feminista que seja mais verdadeiro do que os anteriores (masculinos) parece basear-se em muitas assunções problemáticas e não examinadas. Elas incluem uma crença otimista na idéia de que as pessoas agem racionalmente em seus próprios interesses e

de que a realidade tem uma estrutura que a razão perfeita (uma vez aperfeiçoada) pode descobrir. Essas duas assunções, por sua vez, dependem de uma apropriação acrítica de idéias do Iluminismo discutidas anteriormente. Além disso, a noção de um tal ponto de vista também supõe que os oprimidos não são prejudicados de modo fundamental por sua experiência social. Pelo contrário, essa posição supõe que os oprimidos têm uma relação privilegiada (e não apenas diferente) e habilidade para compreender uma realidade que está "lá fora" esperando por nossa representação. Ela também pressupõe relações sociais de gênero nas quais há uma categoria de seres fundamentalmente semelhantes em virtude de seu sexo — isto é, ela supõe a diferença que os homens atribuem às mulheres: Um tal ponto de vista também supõe que as mulheres, diferentemente dos homens, podem estar livres de determinação em função de sua própria participação em relações de dominação como aquelas oriundas de relações sociais de raça, classe ou homofobia.⁴³

Eu acredito, pelo contrário, que não há força ou realidade "fora" de nossas relações sociais e atividades (por exemplo, história, razão, progresso, ciência, alguma essência transcendental) que nos livrará de parcialidade e diferenças. Nossas vidas e alianças dizem respeito àqueles que buscam mais profundamente descentralizar o mundo — embora devamos nos reservar o direito de suspeitar igualmente de seus motivos e visões.⁴⁴ As teorias feministas, como outras formas de pós-modernismo, deviam nos estimular a tolerar e interpretar a ambivalência, a ambigüidade e a multiplicidade, bem como a expor as origens de nossas necessidades de impor ordem e es-

⁴³ Para argumentos em contrário, ver Jaggar (nota 10); e também Hartsock, "The feminist standpoint" (nota 7).

⁴⁴ Eu discuto os preconceitos de gênero e as inadequações da filosofia pós-moderna em "Freud's children" (nota 1). Ver também Naomi Schor, "Dreaming dissymmetry: Barthes, Foucault, and sexual difference" (ensaio apresentado no Boston Area Colloquium on Feminist Theory, Northeastern University, Outono de 1986).

trutura, não importa quão arbitrárias e opressivas essas necessidades possam ser.

Se fizermos nosso trabalho bem, a "realidade" parecerá ainda mais instável, complexa e desordenada do que agora. Neste sentido, talvez Freud estivesse certo quando declarou que as mulheres são os inimigos da civilização.⁴⁵

⁴⁵ Sigmund Freud, *Civilization and its discontents* (Nova York: W. W. Norton & Co., 1961), págs. 50-51.

O ORIENTALISMO REVISTO*

Edward W. Said

Há dois conjuntos de problemas que gostaria de levantar, cada um deles derivado das questões gerais abordadas em *Orientalismo*, dos quais os mais importantes são: a representação de outras culturas, sociedades, histórias; a relação entre poder e conhecimento; o papel do intelectual; as questões metodológicas que se referem às relações entre diferentes tipos de textos, entre texto e contexto, entre texto e história.

Desde já, pretendo deixar evidentes dois fatos. Em primeiro lugar, usarei a palavra "orientalismo" menos em referência a meu livro que aos problemas a que o mesmo se relaciona; além disso, estarei lidando, como ficará claro, com o território político e intelectual coberto por *Orientalismo* (Said, 1978) bem como pelo trabalho que desenvolvi desde então. Isto não impõe a meu público a obrigação de ter-me lido deste *Orientalismo*; menciono-o apenas como indicação do fato de que, desde que escrevi *Orientalismo*, tenho continuado a examinar os problemas que me interessaram pela primeira vez naquele livro, mas que ainda estão longe da resolução. Em segundo lugar, não gostaria que se pensasse que a presente oportunidade é uma tentativa de responder a meus

* "Orientalism reconsidered" foi publicado em *Literature, politics and theory*, Methuen, 1986. Edward Said é professor de literatura comparada na Universidade de Colúmbia e autor de vários livros, entre eles *The world, the text and the critic*, *After the last sky* e *Orientalismo* (Companhia das Letras, 1990).