

“sexo” aqui põe em funcionamento sua “violência” ao regular o que é e o que não é designável.

Eu coloco os termos “violência” e “sexo” entre aspas: isso será o sinal de uma certa desconstrução, o fim da política? Ou eu estaria sublinhando a estrutura iterável desses termos, o modo como cedem à repetição, como ocorrem ambigualmente, e estaria fazendo isso precisamente para promover uma análise política? Eu os coloco entre aspas para mostrar que estão em disputa, para questionar seu uso tradicional e para sugerir algum outro. As aspas não questionam a urgência ou a credibilidade do sexo ou da violência enquanto tópicos políticos, mas, ao contrário, mostram que o modo no qual sua própria materialidade é circunscrita é completamente política. O resultado das aspas é desnaturalizar os termos, designá-los como terreno de debate político.

Se existe o medo de que, ao contestar o sujeito, seu gênero, seu sexo ou sua materialidade, o feminismo pode afundar, talvez seja sábio considerar as consequências políticas de deixar intocáveis as próprias premissas que tentam manter nossa subordinação desde o início.

3

Falsas antíteses:  
uma resposta a Seyla Benhabib  
e Judith Butler

Nancy Fraser

Ostensivamente, os ensaios de Seyla Benhabib e Judith Butler debatem a relação entre feminismo e pós-modernismo.<sup>1</sup> No entanto, ao longo da discussão, um debate sobre “modernidade” versus “pós-modernidade” transformou-se em debate sobre os relativos méritos da Teoria Crítica e do pós-estruturalismo. Benhabib defende um feminismo enraizado na Teoria Crítica e com premissas nos conceitos de autonomia, crítica e utopia. O feminismo de Butler, em contraste, tem como base concepções pós-estruturalistas de subjetividade, identidade e agência humana que se chocam com as concepções de Benhabib. Além disso, esta afirma que visões pós-modernistas e pós-estruturalistas da subjetividade são incompatíveis com a política feminista, enquanto Butler sustenta que posições

1 Agradeço os comentários muito úteis de Thomas McCarthy (1991, p.67), Linda Nicholson (1986) e Eli Zaretsky (1986). Os ensaios discutidos aqui são “Feminismo e a questão do pós-modernismo”, de Seyla Benhabib, e “Fundações contingentes: feminismo e a questão do pós-modernismo”, ambos neste volume.

como a de Benhabib implicam um fundacionalismo autoritário antagônico ao projeto feminista. Finalmente, para complicar ainda mais a questão, as duas autoras divergem de como caracterizar sua discordância. Para Benhabib, o aspecto que as divide diz respeito à possibilidade de que proclamações pós-modernistas como “a morte do homem”, “a morte da história” e “a morte da metafísica” possam apoiar políticas feministas. Para Butler, trata-se de saber se o pós-modernismo realmente existe além das fantasias paranoicas daqueles que procuram fundações seguras para políticas feministas em noções metafísicas desproblematizadas.

Evidentemente, Benhabib e Butler não discordam apenas quanto ao pós-modernismo, mas também sobre os méritos relativos da Teoria Crítica e o pós-estruturalismo. À primeira vista, suas visões parecem irreconciliavelmente opostas. Decerto, cada uma acredita que sua posição exclui a da outra. Assim, apesar de seus muitos desacordos, existe um aspecto com o qual estão ambas de acordo. As duas acreditam que a única maneira de resolver essa disputa é escolher entre Teoria Crítica e pós-estruturalismo; as feministas não podem ter ambos. Mas será essa, de fato, a única possibilidade? A aparente necessidade de optar por uma abordagem e rejeitar a outra cria dificuldades para leitores que, como eu, acham que as duas têm algo importante a oferecer às feministas.

Sustento que as feministas não têm de escolher entre Teoria Crítica e pós-estruturalismo; podemos, em vez disso, reconstruir cada abordagem de modo a reconciliá-las. Assim, argumento a seguir que a disputa Benhabib-Butler evoca falsas antíteses e polarizações desnecessárias. Para tal, vou identificar as respectivas forças e fraquezas de cada ensaio, sujeitando

a escrutínio especial aquelas fórmulas, em cada posição, que pretendem excluir a outra em definitivo. Indicarei, particularmente, os pontos nos quais cada teórica exagerou ao extrapolar, até tornar quase implausíveis, considerações que deveriam ser sólidas. Nesses casos, vou propor formulações alternativas mais modestas e defensáveis que evitam gerar uma falsa antítese entre Teoria Crítica e pós-estruturalismo. Minha intenção é preservar os melhores elementos de cada paradigma, ajudando, assim, a preparar o terreno para sua integração proveitosa à teorização feminista.

Vou começar com o ensaio de Seyla Benhabib, que demonstra a sua clareza, abrangência e compromisso político habituais. Benhabib argumenta que o feminismo não deveria aceitar com muita pressa uma aliança com o pós-modernismo, apesar de algumas afinidades aparentes. Não há dúvida de que tanto pós-modernistas quanto feministas criticaram conceitos filosóficos tradicionais de homem, história e metafísica, mas suas críticas não são necessariamente convergentes. Pelo contrário, há versões pós-modernistas da “morte do homem”, da “morte da história” e da “morte da metafísica” que não são compatíveis com o feminismo. Assim, é preciso distinguir as versões fortes e fracas dessas teses. As feministas podem – na verdade, devem – aceitar as versões fracas, mas as versões fortes devem ser decisivamente rejeitadas.

De acordo com Benhabib, uma versão pós-modernista forte da “morte do homem” enfraquece os princípios de autonomia e de subjetividade autorreflexiva das quais depende a política feminista. Do mesmo modo, uma interpretação pós-moderna forte obstrui a possibilidade de um interesse emancipatório no passado, incluindo a reconstrução da história da mulher.

Finalmente, uma versão forte da “morte da metafísica” enfraquece a possibilidade da crítica feminista radical que vai além da crítica imanente. Juntas, essas três teses pós-modernistas fortes se equivalem a um debilitante “retiro da utopia”. Assim, as feministas deveriam rejeitá-las em favor de versões mais fracas, não debilitantes, da morte do homem, da morte da história e da morte da metafísica.

Aqui, Benhabib elaborou uma estratégia argumentativa esclarecedora e produtiva. Ao identificar essas teses e diferenciar versões fortes e fracas de cada uma, ela sugere um caminho para superar problemas que tipicamente contaminam debates sobre pós-modernismo. Com frequência, tais debates giram de maneira confusa em torno de declarações genéricas que misturam alegações analiticamente distintas. A abordagem de Benhabib, separando versões mais fracas e mais fortes de tais alegações, permite uma discussão mais nuançada e produtiva.

No entanto, a própria Benhabib não usa essa abordagem da maneira mais vantajosa. Em cada caso, ela mira uma tese pós-modernista que é muito forte e bem facilmente refutada. Em seguida, tendo “refutado o pós-modernismo”, ela afirma ter estabelecido sua alternativa crítico-teórica. Essa afirmação, no entanto, não é persuasiva, já que ela não considerou outras versões das teses. Benhabib ignora versões de força média que não propõem uma falsa antítese entre Teoria Crítica e pós-estruturalismo e são teoricamente defensáveis e politicamente capacitadoras.

Veja, por exemplo, sua discussão sobre a morte da história. Esse tema tem sido destacado nas críticas pós-estruturalistas do marxismo, algumas das quais propõe que se jogue fora

o “bebê” da reflexão histórica politicamente engajada com a “água do banho” da teleologia.<sup>2</sup> Frente a essas reações exageradas, Benhabib sensatamente quer uma visão que permita a historiografia engajada enquanto rejeita as metanarrativas essencialistas, monocausais, que celebram um só grupo como sujeito da história. O impulso de seu argumento é definir um meio-termo entre metanarrativas modernistas e pós-modernismos fortes que liquidaria a história completamente. Mas no momento em que o argumento exige alguma caracterização daquele meio-termo e da espécie de historiografia que o ocuparia, o raciocínio de Benhabib hesita. Em vez de demarcar a posição intermediária que seu argumento exige, ela conclui com dúvidas sobre a possibilidade de que a historiografia feminista possa ser pós-moderna em qualquer sentido e ainda manter o interesse na emancipação.

A caminho dessa conclusão, Benhabib responde de maneira ambivalente a uma abordagem que, esta sim, demarca a posição intermediária: a versão do feminismo pós-modernista elaborada por Linda Nicholson e por mim em nosso ensaio “Social Criticism Without Philosophy: an Encounter between Femi-

2 O caso paradigmático da metanarrativa marxista teleológica é a visão de Lukács (1971) do proletariado como sujeito-objeto da história. Para uma crítica da metanarrativa marxista em nome do pós-modernismo, ver Lyotard (1984). Para uma visão mais extrema, que ameaça totalmente evacuar a história, ver Baudrillard (1983). Para uma apropriação neoconservadora recente do tema da morte da história, ver Francis Fukuyama, “The End of History?”, *The National Interest*, n. 16, p. 3-18, 1989. Nenhum desses críticos considera versões e aspectos alternativos do marxismo que não se baseiam em metanarrativas teleológicas.

nism and Postmodernism".<sup>3</sup> Nele, Nicholson e eu nos opomos a interpretações sobre a morte da história que impediriam "grandes" histórias da dominação masculina. Nós distinguimos metanarrativas, que afirmam oferecer bases fundacionais em uma filosofia da história, de narrativas empíricas em larga escala, que são falibilísticas e não fundacionais. Essa distinção permite às feministas rejeitar metanarrativas, mas ainda assim afirmar a historiografia que percebe padrões amplos de relações de gênero ao longo de largos espaços de tempo.<sup>4</sup> Desse modo, ela ajuda a garantir uma das ferramentas intelectuais que precisamos para entender um fenômeno tão grande e complexo como a dominação masculina. Além disso, porque nossa posição permite tanto uma narrativa histórica ampla quanto uma narrativa local menor, ela possibilita que cada uma neutralize as tendências distorcidas da outra: as narrativas genealógicas locais corrigem a tendência dos relatos de larga escala de se solidificarem em "quase metanarrativas", enquanto relatos contextualizadores maiores ajudam a impedir que narrativas locais se tornem simples demonstrações de "diferença". Nicholson e eu concluímos que o resultado seria um modo de teoria feminista pós-modernista, pragmática, falibilística, que preservaria a força emancipatória social-crítica mesmo quando evitasse fundações filosóficas. Também seria uma espécie

3 Nancy Fraser e Linda Nicholson, "Social Criticism without Philosophy: an Encounter between Feminism and Postmodernism", *Theory, Culture & Society*, v.5, n.2-3, p.373-394, 1988, reimpresso em Nicholson (1989, p19-38).

4 Exemplos dessas grandes narrativas são Nicholson (1986) e Zaretzky (1986).

de teoria feminista que superaria a falsa antítese entre Teoria Crítica e pós-estruturalismo ao integrar as melhores observações de cada um.

Benhabib apoia nossa defesa da "grande" historiografia, mas rejeita nosso modelo de teoria feminista pós-modernista, pragmática, falibilística. Ela alega que este último impede a historiografia guiada por um interesse emancipatório e permite apenas a ciência social sem valores. Infelizmente, ela não oferece nenhum argumento que respalde essa alegação. Será que ela quer dizer que apenas a metanarrativa pode garantir um interesse emancipatório na história?<sup>5</sup> Essa posição pressupõe uma falsa antítese entre antifundacionalismo e engajamento político. Não apenas discorda da posição declarada de Benhabib, mas é igualmente desmentida pelas muitas formas de historiografia engajada hoje praticadas por estudiosas feministas sem nenhum recurso à metanarrativa. Elas incluem histórias locais que recuperam tradições perdidas de agência ou resistência feminina; narrativas que devolvem a historicidade a práticas centradas no feminino até então mal compreendidas como naturais; histórias que reavaliam formas previamente depreciadas de cultura das mulheres; e genealogias que desnaturalizam categorias codificadas por gênero como "produção" e "reprodução" ou que reconstroem subtextos escondidos de

5 Thomas McCarthy sugeriu uma interpretação alternativa. Talvez a asserção de Benhabib seja que histórias em larga escala não podem ser precisamente diferenciadas das metanarrativas pois utilizam categorias gerais. Essa visão supõe que categorias gerais não podem ser igualmente categorias cujo status é não fundacional. Assim, também estabelece uma falsa antítese. Discuto essa questão no contexto do tratamento de Benhabib à "morte da metafísica".

gênero como “classe” e “estado”.<sup>6</sup> Com todo o respeito a Benhabib, todos esses gêneros de historiografia feminista podem ser caracterizados como pós-modernos enquanto se recusar a ser legitimados pelo recurso à filosofia da história. Ainda assim, todos são claramente guiados por um interesse na liberação das mulheres e todos têm resultados emancipatórios. Além disso, até a sua recusa em buscar sua base numa metanarrativa fundacional é motivada por um interesse em emancipação, ou seja, o interesse em evitar o vanguardismo associado às asserções sobre o sujeito e o *télos* da história.

Por essas razões, a posição sustentada por Nicholson e por mim ainda me parece uma versão defensável em teoria e politicamente possível da morte da história. Além disso, é uma versão que completa o objetivo buscado por Benhabib de evitar extremos inatingíveis. Por que, então, ela evita aceitá-la? Talvez ela tema que o interesse feminista na emancipação seja arbitrário e injustificado se não o ancorarmos em uma metanarrativa. Se essa é a verdadeira preocupação de Benhabib, então a questão da morte da história desaba na questão da morte da metafísica.

O tratamento da morte da metafísica por Benhabib revela problemas análogos. Ela rejeita uma versão forte que impediria necessárias críticas sociais como um todo, mas não deseja basear a crítica numa epistemologia fundacionalista. Desse modo, ela é levada a articular uma versão fraca da morte da

6 Entre outros exemplos, eu poderia citar Gordon (1988); Carroll Smith-Rosenberg, “The Female World of Love and Ritual: Relations between Women in 19th Century America”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v.1, n.1, p.1-29, 1975; e Scott (1988).

metafísica. Ao longo de seu argumento, no entanto, ela desvia desse objetivo e evoca uma série de falsas antíteses.

Os passos de seu argumento são os seguintes. Primeiro, Benhabib apoia a posição, partilhada por Rorty, Lyotard, Nicholson e eu, de que não pode haver metadiscorso justificativo que articule o critério de validade para cada discurso de primeira ordem. Em seguida, ela rejeita a alternativa de uma epistemologia naturalizada que simplesmente descreveria práticas existentes de crítica social e desistiria de qualquer asserção normativa. Ela dá a entender que, em algum lugar entre esses extremos, existe uma terceira alternativa que elaboraria uma visão da crítica social situada e explicaria sua possibilidade. Infelizmente, Benhabib não desenvolve essa alternativa. Em vez de aprofundar a lógica de seu argumento, ela conclui que a crítica situada não é boa o suficiente e que, assim, não pode haver crítica social sem filosofia.<sup>7</sup>

Por que Benhabib acredita que a crítica social situada não é boa o suficiente? Ela oferece dois argumentos para sustentar sua posição, mas nenhum deles resulta persuasivo. O primeiro é que a crítica situada pressupõe um “injustificado monismo hermenêutico do significado”. Ele supõe, em outras palavras, que práticas culturais têm um significado único, consistente, unívoco, que pode ser lido pelo crítico de forma direta e livre de problemas. Mas isso é desmentido pelo fato de que

7 A rejeição de Benhabib da crítica social situada é especialmente intrigante à luz de seu apoio a uma teoria do sujeito situado (ver Benhabib, 1992). Seria evidente pensar que os dois andariam juntos, já que que não fica claro como um sujeito situado poderia produzir crítica não situada. Eu discuto a questão do sujeito situado abaixo.

tradições são contestadas, interpretações entram em conflito e práticas sociais não revelam seus significados abertamente. Em consequência, afirma Benhabib, crítica social sem filosofia é impossível.

Mas é realmente? Tudo depende do que se quer dizer com os termos “crítica situada” e “filosofia”. A posição criticada aqui por Benhabib é a de Michael Walzer, e ela está certa ao apontar suas deficiências (Walzer, 1983). O que ela omite é que a posição de Walzer sobre crítica situada não é a única disponível. Outras versões levam em consideração a contestação essencial da cultura e a necessidade de elucidar e reconstruir normas culturais. Mas elas sustentam que práticas de esclarecimento e reconstrução das normas são elas mesmas cultural e historicamente situadas e não podem escapar dessa condição. Assim, nessa chave, tanto a crítica quanto sua autoelucidação são situadas. Além disso, nenhuma delas requer filosofia, se “filosofia” significa um discurso que aspira ser o pensamento fundacionalista definitivo. Na verdade, a autoelucidação da crítica social não precisa tomar a forma de uma reflexão conceitual geral, exercida fora da investigação histórica, legal, cultural e sociológica.<sup>8</sup> Ela também pode tomar a forma da narrativa histórica contextualizante que estabelece normas em genealo-

8) Como o faz no caso de John Rawls, por exemplo. Rawls oferece um bom exemplo de um caminho que retém um alto nível de generalidade e abstração conceitual mesmo quando reconhece a sua própria condição situada. Assim, ele interpretou sua teoria geral sobre a justiça como uma tentativa de buscar “equilíbrio reflexivo”. Ver John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *The Journal of Philosophy*, v.77, n.9, set. 1980.

gia e, assim, as situa mais precisamente.<sup>9</sup> Por fim, vale a pena notar que a crítica situada não impede asserções gerais ou uso de normas gerais; apenas exige que elas também sejam vistas como situadas. Assim, por uma variedade de razões, a primeira objeção de Benhabib à crítica situada erra o alvo.

Vou responder mais rapidamente à segunda objeção de Benhabib. Ela sustenta que a crítica situada não pode ser usada para casos nos quais uma cultura ou sociedade está tão mal que o crítico social é levado ao exílio (literal ou metaforicamente). Essa objeção não é persuasiva, no entanto, pois não é um verdadeiro contraexemplo. Quando o crítico exilado deixa seu país, ele não parte sem bagagem alguma; ele parte, ao contrário, como um crítico culturalmente formado e culturalmente situado. Essa era a situação dos exilados do Terceiro Reich, provavelmente a pior sociedade na história da humanidade. Também era, até havia pouco, a situação dos membros exilados do Congresso Nacional Africano, que deixaram a África do Sul, mas levaram com eles uma complexa cultura de resistência que incluía elementos de marxismo, teoria democrática, cris-

9) Minha própria posição é que contextualizar a narrativa histórica é frequentemente mais útil do que a análise conceitual abstrata. Na medida em que a reflexão conceitual “pura”, sem mancha de conteúdo empírico, ocupa-se de justificar princípios de, digamos, democracia e igualdade, ela lida com abstrações relativamente incontroversas e evita as questões difíceis sobre como aplicar tais princípios na vida social. Essas questões são tratadas de maneira mais satisfatória por meio de esforços interdisciplinares “impuros” que integram considerações normativas e empíricas. Mas esse tipo de reflexão combinada empírico-normativa não é claramente separado da crítica social de primeira ordem; ele é a imanente autoelucidação desta última.

tianismo e valores africanos. Até mesmo o exilado solitário é membro de uma comunidade da imaginação e, assim, também um crítico situado.

Dessa forma, permaneço convencida de que a crítica social sem filosofia é possível, se o que entendemos por filosofia é o que eu e Linda Nicholson definimos, ou seja, um discurso a-histórico, transcendental, que afirma articular os critérios de validade para todos os outros discursos. Nada nessa posição impede que o crítico feminista situado seja um crítico radical, nem que ele se engaje em autoelucidação crítica. Assim, o que Benhabib considerou ideias irreconciliáveis são, na verdade, reconciliáveis.

De modo geral, Benhabib polarizou desnecessariamente o debate ao estabelecer um conjunto de falsas antíteses: antifundacionalismo versus engajamento político, crítica situada versus autorreflexão crítica, crítica situada versus oposição radical à própria sociedade. Consequentemente, ela construiu um cenário no qual precisa rejeitar por completo o pós-estruturalismo se quiser defender a Teoria Crítica. No entanto, como a total rejeição das ideias pós-estruturalistas não é em tese defensável ou politicamente razoável, o resultado é provocar uma resposta pós-estruturalista também unilateral que põe em risco as observações da Teoria Crítica.

Isso me leva ao ensaio de Judith Butler, que propõe um argumento desnecessariamente polarizado no sentido oposto. O ensaio de Butler é provocador, demonstrando seu talento característico para a insubordinação. Procurando refutar a frequente alegação aventada de que o pós-modernismo é politicamente incapacitante para o feminismo, ela questiona a existência do pós-modernismo como algo mais do que a imaginação febril

da paranoia fundacionalista. Assim, ela vira o jogo frente a seus antagonistas, sugerindo que eles criaram uma falácia de modo a conseguir apoio para um projeto fundacionalista decadente e insustentável. Ela alega que, longe de enfraquecer os compromissos feministas, as visões pós-estruturalistas de subjetividade, identidade e agência humana as facilitam e promovem.

Como Benhabib, Butler procura desagregar as asserções analiticamente distintas que tão frequentemente são colocadas juntas sob as etiquetas “pós-modernismo” e “pós-estruturalismo”. Assim, ainda que ela mesma não use esses termos, também pode-se depreender que ela diferencia as versões fracas e fortes de tais asserções de modo a defender um feminismo pós-estruturalista que escapa às objeções dos críticos. Butler está especialmente interessada em contrariar a alegação, apoiada por Benhabib, de que a visão pós-estruturalista do sujeito enfraquece o feminismo ao tornar inconcebível que qualquer um possa criticar, resistir ou agir para mudar a sua sociedade. Essa objeção vai ainda mais longe por sustentar que, mesmo que a teoria pós-estruturalista pudesse explicar a agência individual, seu insistente nominalismo e antiessencialismo esvaziariam e deslegitimariam a categoria “mulheres”, enfraquecendo assim a base da solidariedade feminina e dos movimentos feministas.

Ao procurar contestar essas objeções, Butler oferece ao mesmo tempo uma tréplica à discussão de Benhabib sobre “a morte do homem”. Lembrem que Benhabib diferenciou duas interpretações dessa tese: uma versão fraca, que sustenta que o sujeito é situado em relação a um contexto social, cultural e discursivo; e uma versão forte, que postula que o sujeito é meramente outra posição na linguagem. Benhabib argumentou

que apenas a versão fraca é compatível com o feminismo. Em referência direta ao livro de Butler de 1990, Benhabib pergunta: se não somos mais do que a soma total de performances de gênero, como será possível reescrever o roteiro?<sup>10</sup> O ensaio de Butler pode ser lido como uma longa resposta a essa questão. Ela procura mostrar como um sujeito que está “meramente” numa posição discursiva pode, de fato, reescrever o roteiro.

Para deixar claro o que está em jogo nessa discussão, vou diferenciar e tratar separadamente duas espécies de alegações – ontológica e normativa – que se misturam no argumento de Butler. Começo com a ontológica. Em seu ensaio, Butler elabora uma ontologia pós-estruturalista do sujeito. Ela alega, discordando de Benhabib, que não basta ver o sujeito como situado vis-à-vis a um cenário ou contexto que é externo a ele. Em vez disso, deveríamos ver o sujeito como constituído em, e através de, formações de poder/discurso. Consequentemente, não existe estrutura de subjetividade que já não seja sempre resultado de uma matriz de poder/discurso; não existe “reflexibilidade ontologicamente intacta”, não há reflexibilidade que não seja ela própria culturalmente construída.

Fica claro no ensaio de Butler que ela também acredita que as pessoas têm o que eu chamaria de “capacidades críticas”; não somos marionetes pré-programadas e podemos nos engajar em ações novas e modificar condições sociais. Assim, parece-me que o que ela quer dizer aqui é que as capacidades críticas são culturalmente construídas. Se for isso, uma maneira de focar seu debate com Benhabib é em torno desta questão – de onde

10 Referente ao livro de Butler (1990), que elabora uma teoria performativa de gênero.

vêm as capacidades críticas? Butler sugere que críticos do pós-estruturalismo como Benhabib tratam as capacidades críticas como estruturas de subjetividade a princípio ontológicas, “ontologicamente intactas”, em oposição às culturalmente construídas. O ensaio de Benhabib não fala desse assunto e não estou segura que ela realmente tenha essa opinião.<sup>11</sup> De todo modo, não há razão para que teóricas feministas a tenham. Pelo contrário, é perfeitamente possível analisar a construção cultural das capacidades críticas. Assim, em princípio, nada impede que sujeitos sejam tanto construídos culturalmente quanto capazes de crítica.

Suponha, então, que deixemos de lado a questão: de onde vêm as capacidades críticas no passado? Suponha que, em vez disso, perguntemos: como elas são no presente? E como melhor caracterizar seu caminho em direção ao futuro, os modos nos quais elas apontem para além de suas matrizes de constituição? Aqui é importante notar que o estilo de Butler privilegia as metáforas linguísticas. Ela caracteriza o sujeito como “terreno de resignificação” e uma “possibilidade permanente de um certo processo de resignificação”. Essa é sua maneira de dizer que o sujeito culturalmente construído pode reescrever o roteiro. Assim, embora o sujeito seja ele próprio produto de processos significantes prévios, ele é capaz de resignificação. Além disso,

11 Benhabib certamente rejeita o sujeito autoautorizante da razão instrumental, que Butler evoca em sua discussão sobre o militarismo americano e a Guerra do Golfo. Sobre esse ponto, não há discordância entre elas. Nem Butler nem Benhabib defendem uma teoria do sujeito autoautorizante que possa dominar totalmente o seu meio. Ambas concordam que isso é uma “fantasia da autogênese masculina predicada numa negação ou repressão da dependência “feminina”.

conforme Butler, o sujeito enquanto terreno de ressignificação representa “a própria possibilidade de retrabalhar o poder”.

Gostaria de fazer duas observações sobre a linguagem de Butler. Primeiro, ela é profundamente anti-humanista. Aquilo a que me refiro como “capacidades das pessoas” ela descreve como “possibilidade própria do poder” e como um impessoal “processo significante”. Suficientemente distante daquela que usamos no cotidiano para falar e pensar sobre nós mesmos, a linguagem de Butler merece uma justificativa. Por que deveríamos usar uma linguagem tão distanciadora? Quais são as suas vantagens (e desvantagens) teóricas? Qual o seu provável impacto político? Sem dar atenção a essas questões, o ensaio de Butler às vezes projeta uma aura de esoterismo que não é redimido por nenhum ganho evidente.

Em segundo lugar, o uso que ela faz do termo “ressignificação” carrega uma carga positiva forte, ainda que implícita. Nesse sentido, “ressignificação” funciona no discurso dela como “crítica” tem funcionado no meu. Mas, em outro sentido, os dois termos diferem por completo. “Crítica” está logicamente conectado aos conceitos de autoridade e justificação, de modo que suas conotações positivas se enraízam numa asserção de validade. Esse não é o caso, no entanto, com “ressignificação”. Como o termo de Butler não carrega nenhuma implicação de validade ou autoridade, suas conotações positivas são intrigantes. Por que ressignificação é positiva? Não poderia haver ressignificações ruins (opressoras, reacionárias)? Ao optar por uma “ressignificação” epistemologicamente neutra, em oposição a uma “crítica” epistemologicamente positiva, Butler parece valorizar a mudança como um fim em si, desempoderando, assim, o julgamento feminista.

Isso me leva ao segundo conjunto de asserções implícitas na narrativa pós-estrutural de Butler sobre a subjetividade — asserções normativas, ao contrário de ontológicas. Essas asserções surgem, primeiro, em relação às práticas sociais por meio das quais os sujeitos são constituídos. Aqui, Butler segue Foucault ao afirmar que as práticas de subjetivação são também práticas de sujeição. Como ele, ela insiste que os sujeitos são constituídos por meio da exclusão; algumas pessoas são autorizadas a falar com autoridade porque outras são silenciadas. Assim, na visão de Butler, a constituição de uma classe de sujeitos autorizados resulta “na criação de um terreno de sujeitos desautorizados, pré-sujeitos, figuras de abjeção, populações apagadas de vista”.

Mas será realmente que ninguém pode se tornar um sujeito do discurso sem que outros sejam silenciados? Não existem contraexemplos? Onde tais exclusões existem, elas são todas ruins? Elas são todas igualmente ruins? Podemos distinguir entre exclusões legítimas e ilegítimas, de piores a melhores práticas de sujeição? O jogo sujeito-autorização é implicitamente um jogo de soma zero? Ou só se torna isso em sociedades opressivas? Podemos superar ou, pelo menos, melhorar as assimetrias nas práticas atuais de subjetivação? Podemos construir práticas, instituições e formas de vida nas quais o empoderamento de alguns não acarrete o desempoderamento de outros? Se não, qual a razão da luta feminista?

Butler não oferece nenhuma contribuição sobre essas questões. Creio que ela nem poderia, enquanto não integrar considerações crítico-teóricas em sua moldura foucaultiana pós-estruturalista. Essa moldura, como já disse, é estruturalmente incapaz de fornecer respostas satisfatórias às questões

normativas que ela infalivelmente provoca.<sup>12</sup> Assim, ela precisa de modificação e suplementação para se adequar totalmente ao projeto feminista.

Além de suas asserções sobre as práticas sociais de subjetivação, Butler também faz alegações normativas sobre os relativos méritos de diferentes *teorias da subjetividade*. Ela afirma que algumas dessas teorias são “politicamente insidiosas”, enquanto outras são progressistas ou emancipatórias. Do lado insidioso está a visão da subjetividade como detentora de uma reflexividade ontologicamente intacta que não é resultado de processos culturais de subjetivação. Essa visão, de acordo com Butler, é um “artifício do poder” e um “instrumento de imperialismo cultural”.

Será mesmo? Não se pode negar que teorias fundacionistas de subjetividade funcionam frequentemente como instrumentos de imperialismo cultural. Mas isso é resultado da necessidade conceitual ou de contingência histórica? Na verdade, há casos nos quais essas teorias tiveram resultados emancipatórios — como na Revolução Francesa e na apropriação de sua visão fundacionista da subjetividade pelo “Jacobino Negro” haitiano Toussaint de L’Ouverture (James, 1938). Esses exemplos mostram que não é possível deduzir uma única, unívoca valência da teoria da subjetividade. Tais teorias são também excertos de discurso cultural cujos sentidos estão sujeitos à “ressignificação”.<sup>13</sup>

12 Nancy Fraser, “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, *Praxis International*, v.1, n.3, p.272-287, out. 1981, reimpressa em Fraser (1989).

13 Desenvolvo uma versão mais extensa desse argumento em “Foucault’s Body Language: a Post-Humanist Political Rhetoric?” (em Fraser, 1989).

Como, então, podemos resolver a disputa Benhabib-Butler sobre a “morte do homem”? Concluo que Butler está correta ao sustentar que um sujeito culturalmente construído também pode ser um sujeito crítico, mas que os termos com que ela formula sua posição dão margem a dificuldades. Especificamente, “ressignificação” não é um substituto adequado para “crítica”, já que ele entrega o momento normativo. Do mesmo modo, a visão de que a subjetivação necessariamente leva à subjeção impede distinções normativas entre melhores e piores práticas subjetivas. Por fim, a visão das teorias fundacionistas de subjetividade como inerentemente opressivas não é confirmada em termos históricos, e é conceitualmente incompatível com uma teoria do significado contextualista. A conclusão, então, é que as feministas precisam desenvolver uma conceitualização alternativa do sujeito, que integre a ênfase pós-estruturalista de Butler na construção com a insistência crítico-teórica de Benhabib na crítica.

Comentarei brevemente a discussão de Butler sobre o problema das “mulheres” na teoria feminista. Ela explica os processos pelos quais as descrições de mulheres por feministas americanas funcionam ocultamente como prescrições, provocando, assim, protestos e facciosidade dentro do movimento. Butler sustenta que esses processos exemplificam uma lógica inescapável. Por um lado, os movimentos feministas não podem evitar fazer reivindicações em nome das “mulheres”; por outro, a categoria “mulheres” que se constrói a partir dessas reivindicações é necessariamente sujeita à desconstrução contínua. Butler conclui que as feministas deviam encarar essa dialética não como um desastre político, mas como um recurso político. Deveríamos dar valor ao fato de que “mulheres” “designa um campo indefinível

de diferenças... que não podem ser totalizadas ou sumarizadas por uma categoria de identidade descritiva.”<sup>14</sup>

Como entender essa discussão? Em grande parte, acho a narrativa de Butler esclarecedora e apta. Ela me convenceu com sua afirmação de que as tendências autodestrutivas dentro do feminismo são endêmicas a movimentos de identidade e não podem ser eliminadas por decreto. Mas não estou convencida dos méritos de sua conclusão. A ideia de “mulheres” ou “mulher” como signo de um campo não totalizável de diferenças é suscetível a duas interpretações: uma, forte e indefensável; a outra, fraca e desinteressante. A tese forte é aquela associada à teoria feminista francesa, segundo a qual “mulher” não pode ser definido, significando diferença e não identidade. Essa é, claro, uma alegação paradoxal, pois fazer de “mulher” o signo do indefinível é precisamente, por meio disso, defini-lo. Ademais, essa (anti)definição é intrigante. Por que “mulher” ou “mulheres” deveria ser o signo do não idêntico? Tudo o que Butler diz sobre “mulheres” não será igualmente verdadeiro para “homens”, “trabalhadores”, “pessoas de cor”, “chicanos” ou qualquer outra nomenclatura coletiva? Não há relação privilegiada entre a apelação “mulheres” e o que é de fato o problema político geral de como construir culturas de solidariedade que não sejam homogeneizantes e repressivas.<sup>15</sup>

14 Aqui Butler parece próxima à tentativa de Theodor Adorno de articular um modo de pensamento não identitário, apesar de não partilhar seu foco em reconciliação (ver Adorno, 1973).

15 Para uma discussão crítica das teorias de feministas francesas sobre “mulher” como signo de não identidade, ver “The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics” (Fraser; Bartky, 1992). Ver também minha “Introdução” àquele volume.

Uma interpretação mais defensável da sugestão de Butler seguiria a visão de Fraser-Nicholson discutida anteriormente. De acordo com essa visão, asserções gerais sobre “mulheres” são inescapáveis, mas sempre sujeitas à revisão; elas deveriam ser defendidas de maneira não fundacional e falibilística. Ademais, as suposições nas quais se baseiam tais asserções deveriam ser postas em genealogia, enquadradas pela narrativa contextualizante e apresentadas de modo cultural e historicamente específico.<sup>16</sup>

Ainda que essa interpretação da asserção de Butler seja defensável, ela ainda não trata do problema político subjacente. Esse problema, dissimulado na discussão de Butler, questiona a existência ou não de conflitos reais de interesse entre mulheres de diferentes classes, etnicidades, nacionalidades e orientações sexuais, conflitos tão intratáveis que se tornam impossíveis de harmonizar, ou mesmo conduzir com habilidade, dentro dos movimentos feministas. Certamente há conflitos quando interesses são definidos em relação a formas atuais de organização social; um exemplo é o choque de interesses entre mulheres brancas profissionais de classe média do Primeiro Mundo e as mulheres negras do Terceiro Mundo que elas contratam como empregadas domésticas. Diante desse tipo de conflito, a conversa celebratória, sem crítica, sobre as “diferenças” das mulheres é uma mistificação. A questão séria que os movimentos feministas precisam encarar é aquela que a proposta de Butler omite: será que “nós” podemos prever novos arranjos sociais que harmonizariam conflitos atuais? Se sim, será que “nós” podemos articular “nossa” visão em termos que sejam suficien-

16 Esse ponto é elaborado em Fraser e Nicholson, “Social Criticism Without Philosophy”, op. cit.

temente convincentes para persuadirem outras mulheres – e homens – a reinterpretar seus interesses?

O ensaio de Butler ignora essas questões, eu acho, em vista da inadequação da sua premissa de liberação. A um nível mais profundo, ela entende a liberação das mulheres como liberação *da* identidade, já que encara a identidade como inerentemente opressiva. Por consequência, a crítica desconstrutiva – a crítica que desreifica ou descongela a identidade – é o modo privilegiado de teoria feminista, enquanto a crítica normativa, reconstrutiva, é normalizadora e opressiva. Mas essa posição é por demais unilateral para encampar todas as necessidades de uma política liberadora. As feministas precisam fazer julgamentos normativos e oferecer alternativas emancipadoras. Nós não somos pelo “vale tudo”. Ademais, pode-se dizer que a atual proliferação de imagens e significações fungíveis, consumíveis, que desreificam a identidade, constitui uma ameaça tão grande à liberação das mulheres quanto identidades fixas e fundamentalistas. Na verdade, processos de desreificação e reificação são dois lados da mesma moeda pós-fordista. Eles exigem uma resposta bilateral. As feministas precisam de construção e desconstrução, desestabilização do significado e projeção de esperança utópica.

Concluo que Butler também gerou uma série de falsas antíteses: identidade *versus* diferença, subjetivação *versus* reciprocidade, desreificação *versus* crítica normativa, desconstrução *versus* construção. Ela também polarizou desnecessariamente o debate ao insinuar que as feministas enfrentam uma escolha única entre a Teoria Crítica e o pós-estruturalismo.

É uma pena que Benhabib e Butler achem causa comum, finalmente, ao apoiar uma falsa antítese entre Teoria Crítica

e pós-estruturalismo. Ao enquadrarem seu debate em termos tão dicotômicos, elas perdem a oportunidade de tentar um outro caminho, mais promissor. Sugeri que, em vez de aceitar que devemos escolher entre esses dois caminhos, poderíamos reformular as asserções de cada um de modo a torná-los mutuamente compatíveis. Assim, em vez de nos agarrarmos a uma série de falsas antíteses que reforçam uma à outra, poderíamos conceber a subjetividade como dotada de capacidades críticas e culturalmente construída. Do mesmo modo, poderíamos ver a crítica como, ao mesmo tempo situada e receptiva à autorreflexão, como potencialmente radical e sujeita a autorizações. Da mesma forma, poderíamos apresentar uma relação à história que fosse em paralelo antifundacionalista e politicamente engajada, ao mesmo tempo que promove um campo de múltiplas historiografias que seja contextualizada e provisionalmente totalizadora. Por fim, podemos desenvolver uma visão das identidades coletivas como simultaneamente construída e complexa, permitindo a ação coletiva e sujeita à mistificação, necessitada de desconstrução e reconstrução. Em suma, poderíamos tentar desenvolver novos paradigmas de teoria feminista que integrem as observações da Teoria Crítica com as do pós-estruturalismo. Tais paradigmas engendrariam importantes ganhos intelectuais e políticos e descartariam de vez as falsas antíteses dos nossos debates atuais.