

Feminismo e pós-modernismo: uma aliança complicada

Seyla Benhabib

I. A aliança feminista com o pós-modernismo

Dez anos atrás, uma questão assombrava as teóricas feministas que haviam participado das experiências da Nova Esquerda e que haviam chegado ao feminismo depois de um engajamento inicial com variedades da teoria marxista do século XX: marxismo e feminismo eram conciliáveis ou aquela aliança acabaria sem nenhuma dúvida em um “casamento infeliz”? (Sargent, 1981). Hoje em dia, com a teoria marxista em retirada no mundo todo, as feministas não mais se preocupam em salvar sua infeliz união. Agora é uma nova união, ou desunião – dependendo da perspectiva de cada um –, que provou ser mais sedutora.

Vistos de dentro da cultura acadêmica e intelectual das democracias capitalistas ocidentais, feminismo e pós-modernismo emergiram como duas correntes principais de nosso tempo. Elas descobriram suas afinidades durante a luta contra as grandes narrativas do Iluminismo ocidental e da modernidade. Assim, feminismo e pós-modernismo são frequentemente mencionados como se sua união de hoje fosse uma conclusão

natural; no entanto, algumas caracterizações do pós-modernismo deveriam, na verdade, nos fazer perguntar “feminismo ou pós-modernismo?”. É claro que não estão em questão apenas detalhes terminológicos. Tanto o feminismo quanto o pós-modernismo não são apenas categorias descritivas: são termos constitutivos e avaliativos, informando e ajudando a definir as próprias práticas que tentam descrever. Enquanto categorias do presente, elas projetam meios de pensar sobre o futuro e avaliar o passado. Começemos então por considerar uma das caracterizações recentes mais amplas do “momento pós-moderno” oferecido por uma teórica feminista.

Em seu recente livro *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Jane Flax caracteriza a posição pós-moderna como uma subscrição às teses da morte do Homem, da História e da Metafísica (Flax, 1990).

– A morte do Homem. Ela escreve:

Pós-modernistas querem destruir todas as concepções essencialistas do ser humano ou da natureza... Na verdade, o Homem é um artifício social, histórico ou linguístico, não um Ser numenal ou transcendental... O Homem está para sempre enredado na teia do significado fictício, em cadeias de significação, nas quais o sujeito é apenas outra posição na linguagem. (Ibid., p.32)

– A morte da História.

A ideia de que a História existe para ele ou é seu Ser significa mais do que apenas outra precondição e justificativa para a ficção do Homem. Essa ideia também suporta e embasa o conceito de Progresso, que é em si uma parte tão importante da história

do Homem... Tal ideia de Homem e História privilegia e pressupõe o valor de unidade, homogeneidade, totalidade, finalização e identidade. (Ibid., p.33)

– A morte da Metafísica. De acordo com os pós-modernistas,

A metafísica ocidental tem estado sob o encanto da “metafísica da presença” pelo menos desde Platão... Para os pós-modernistas, essa busca pelo Real encobre o desejo de quase todos os filósofos ocidentais, que é o de finalmente controlar o mundo ao encerrá-lo dentro de um sistema ilusório mas absoluto que acreditam representar ou corresponder a um Ser unitário além da história, da particularidade e da mudança... Assim como o Real é a base da Verdade, também a filosofia enquanto representante privilegiado do Real e questionador do que se considera verdade deve ter um papel de “fundação” em todo o “conhecimento positivo”. (Ibid., p.34)

Essa caracterização clara e convincente da posição pós-modernista nos permite ver por que as feministas encontram nessa crítica dos ideais do racionalismo ocidental e do Iluminismo mais do que um aliado conveniente. Versões feministas dessas três teses sobre a morte do Homem, da História e da Metafísica podem ser articuladas.

– O contraponto feminista ao tema pós-modernista da “morte do Homem” pode ser chamado de “desmistificação do sujeito masculino da razão”. Enquanto os pós-modernistas situam o “Homem”, ou o sujeito soberano da razão teórica e prática da tradição, em ações sociais, linguísticas e discursivas contingentes, historicamente mutáveis e culturalmente variáveis, as feministas afirmam que “gênero” – e as várias práticas

que contribuem para a sua constituição — é um dos contextos mais cruciais em que se situa o aparentemente neutro e universal sujeito da razão (Irigaray, 1985; Lloyd, 1984; Harding; Hintikka, 1983). A tradição filosófica ocidental articula as profundas estruturas das experiências e consciências de um “eu” que ela afirma ser representativo dos humanos como tal. Mas, em suas categorias mais profundas, a filosofia ocidental elimina as diferenças de gênero enquanto estas formatam e estruturam a experiência e a subjetividade do eu. A razão ocidental se coloca como o discurso do sujeito idêntico, impedindo a visão e, de fato, deslegitimando a presença do outro e da diferença que não se encaixam em suas categorias. Desde Platão, passando por Descartes até Kant e Hegel, a filosofia ocidental tematiza a história do sujeito masculino da razão.

— O contraponto feminista à “morte da História” seria a “criação da narrativa histórica”. Se o sujeito da tradição intelectual ocidental tem sido normalmente o chefe da casa — masculino, branco, proprietário e cristão —, então a História como registrada até agora é a “sua história”. Ademais, as várias filosofias da história dominantes desde o Iluminismo forçaram a narrativa histórica a uma união, homogeneidade e linearidade que têm como consequência a obliteração da fragmentação, da heterogeneidade e, sobretudo, do ritmo variado de temporalidades diferentes experimentadas por grupos diferentes (Gadol, 1984, p.1-19; 19-51). Não precisamos mais do que lembrar do gracejo de Hegel sobre a África não ter história.¹ Até havia

1 “Neste momento deixamos a África e não a mencionaremos mais. Pois não é uma parte histórica do mundo: não exhibe movimento ou desenvolvimento. Seus movimentos históricos — na parte norte

muito pouco tempo, as mulheres também não tinham sua própria história, sua própria narrativa com diferentes categorias de periodização e com diferentes regularidades estruturais.

— O contraponto feminista à “morte da Metafísica” seria o “ceticismo feminista em relação à asserção da razão transcendental”. Se o sujeito da razão não é ser supra-histórico e contextualmente transcendente, e se as criações e atividades práticas e teóricas desse sujeito exibem em cada exemplo as marcas do contexto de onde emergiram, então o sujeito da filosofia está inevitavelmente enredado com interesses governados pelo conhecimento que marcam e dirigem suas atividades. Para a teoria feminista, o mais importante “interesse governado pelo conhecimento”, nos termos de Habermas, ou matriz disciplinadora de verdade e poder, nos termos de Foucault, são as relações de gênero e a constituição social, econômica, política e simbólica das diferenças de gênero entre seres humanos.²

Apesar dessa “afinidade seletiva” entre feminismo e pós-modernismo, no entanto, cada uma das três teses enumeradas pode ser interpretada de modo a permitir estratégias teóricas radicalmente diferentes, ainda que não contraditórias. Quanto às feministas, o conjunto de asserções teóricas que elas adotam não pode ser considerado com indiferença. Como recentemente observou Linda Alcoff, a teoria feminista atravessa neste momento uma profunda crise de identidade (Di Stefa-

— pertencem ao mundo asiático ou europeu... O que propriamente entendemos por África é o espírito a-histórico, não desenvolvido, ainda envolvidos nas condições da simples natureza...” (Hegel, 1956, p.99).

2 Para uma utilização provocativa da moldura foucaultiana da análise de gênero, conferir Butler (1990).

no, 1990, p.63-83).³ A posição (ou posições) pós-modernista(s), se levadas às suas conclusões, podem eliminar não apenas a especificidade da teoria feminista, mas pôr igualmente em questão os próprios ideais emancipatórios do movimento das mulheres como um todo.

II. Ceticismo feminista em relação ao pós-modernismo

Começemos por considerar a tese da “morte do Homem” para uma compreensão mais minuciosa da opção (ou opções) permitida(s) pela posição (ou posições) pós-modernista(s). A versão fraca dessa tese situaria o sujeito no contexto de várias práticas sociais, linguísticas e discursivas. Essa visão, no entanto, não questionaria o desejo e a necessidade teórica de articular uma visão de subjetividade mais adequada, menos equivocada e menos mistificada. Os atributos tradicionais do sujeito filosófico do Ocidente, como autorreflexão, capacidade de atuar por princípios, responsabilidade racional por seus atos e habilidade de projetar um plano de vida para o futuro, ou seja, alguma forma de autonomia e racionalidade, poderiam então ser reformulados para levar em consideração a situabilidade radical do sujeito.

A versão forte da tese da “morte do Homem” talvez seja mais bem capturada na própria frase de Flax: “O Homem está sempre preso na teia do significado fictício, em correntes de significação, nas quais o sujeito é meramente uma outra posição na linguagem”. Desse modo, o sujeito se dissolve nas correntes

de significações das quais se esperava que fosse o iniciador. Junto a essa dissolução do sujeito em “uma outra posição na linguagem”, é claro que desaparecem conceitos de intencionalidade, responsabilidade, autorreflexão e autonomia. O sujeito que nada mais é do que uma outra posição na linguagem não pode mais controlar e criar aquela distância entre ele mesmo e a corrente de significações nas quais está imerso, de modo a conseguir refletir sobre elas e alterá-las com criatividade.

A versão forte da tese da “morte do Sujeito” não é compatível com os objetivos do feminismo (Nagl-Docekal, 1994, p.108-123).⁴ Certamente, uma subjetividade não estruturada pela linguagem, pela narrativa e pelas simbologias existentes em uma cultura é impensável. Contamos sobre quem somos, sobre o “eu” que somos, por meio da narrativa. “Nasci em tal data, filha de tal e tal...” etc. Essas narrativas são totalmente influenciadas e estruturadas pelos códigos de biografias e identidades esperadas e compreensíveis em nossas culturas. Podemos admitir isso tudo, mas, ainda assim, argumentar que não somos apenas extensões de nossas histórias, que, frente a nossas próprias histórias, estamos ao mesmo tempo na posição de autor e personagem. O sujeito situado e de gênero verificado é determinado de maneira heteronômica, mas ainda assim procura a autonomia. Eu perguntaria, na verdade, como o próprio projeto de emancipação feminina seria remotamente possível sem um tal princípio regulador de agência, autonomia e individualidade?

³ Linda Alcoff, “Poststructuralism and Cultural Feminism”, *Signs*, v.13, n.3, p.4-36, 1988.

⁴ Herta Nagl-Docekal, “Antigones trauer und der Tod es subjekts”, palestra proferida na “Philosophinnen-Ringvorlesung no Instituto de Filosofia”, Freie Universitat Berlim, em 25 de maio de 1990.

Assim, apropriações feministas de Nietzsche sobre essa questão só podem levar à autoincoerência. Judith Butler, por exemplo, quer estender os limites da flexibilidade no pensamento sobre o eu além da dicotomia de “sexo” e “gênero”. “O gênero”, escreve ela,

não está para a cultura como o sexo está para a natureza; gênero também é o meio discursivo/cultural pelo qual a “natureza sexual” ou um “sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura. (Butler, 1990, p.7)

Poderíamos dizer que, para Butler, o mito do corpo já sexualizado é o equivalente epistemológico do mito do dado: assim como o dado só pode ser identificado dentro de uma moldura discursiva, são também os códigos culturalmente disponíveis de gênero que “sexualizam” um corpo e constroem a direcionalidade do desejo daquele corpo.

Butler também afirma que, para pensar além da univocidade e de dualismos das categorias de gênero, devemos dar adeus ao “praticante além da prática”, ao eu enquanto sujeito de uma narrativa de vida.

Numa aplicação que o próprio Nietzsche não teria antecipado ou aceitado, podemos afirmar como um corolário: não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero; aquela identidade é constituída de maneira performativa pelas próprias “expressões” que se acredita serem seu resultado. (Ibid., p.25)

Se essa visão do eu for adotada, existe alguma possibilidade de mudar essas “expressões” que nos constituem? Se não

somos mais do que a soma total das expressões de gênero que interpretamos, existe alguma chance de interromper a performance por um momento, de fechar as cortinas e só permitir que se abram de novo quando pudermos opinar na produção da própria peça? Não é exatamente essa a batalha sobre gênero? Decerto podemos criticar a supremacia das pressuposições da política identitária e desafiar a supremacia das posições heterossexistas e dualistas no movimento das mulheres. Contudo, esse desafio só seria imaginável por meio de um total desmascaramento de quaisquer conceitos de individualidade, agência e autonomia? A sequência dessa posição nietzschiana é uma visão do indivíduo como um intérprete mascarado, com a ressalva de que agora somos levados a acreditar que não há indivíduo atrás da máscara. Tendo em vista quão frágil e tênue é, em muitos casos, o senso de individualidade das mulheres e quão fortuitas são suas lutas por autonomia, essa redução da agência feminina a uma “prática sem o praticante” me parece, na melhor das hipóteses, fazer da necessidade uma virtude.⁵

5 Rosi Braidotti diz muito apropriadamente: “Parece-me que discussões filosóficas contemporâneas sobre a morte do sujeito conhecido, dispersão, multiplicidade etc. etc. têm o efeito imediato de esconder e minar as tentativas das mulheres de acharem uma voz teórica própria. Descartar a noção de sujeito justamente no momento histórico no qual as mulheres começam a ter acesso a ela, enquanto ao mesmo tempo defender o *devenir femme* (como faz Guattari, S. B.) do próprio discurso filosófico, pode no mínimo ser descrito como um paradoxo... A verdade é: não se pode dessexualizar a sexualidade que nunca se teve; para desconstruir o sujeito, é preciso primeiro que se tenha conseguido o direito de falar como um sujeito; antes de subverter os signos, as mulheres devem aprender a usá-los; para desmistificar o metadiscurso, é necessário primeiro ter acesso a

Considere agora a tese da “morte da História”. De todas as posições normalmente associadas ao pós-modernismo, essa em especial me parece a menos problemática. Desilusão com os ideais de progresso, consciência das atrocidades cometidas neste século em nome do progresso tecnológico e econômico, falência política e moral das ciências naturais que se põem a serviço das forças de destruição humana e planetárias – esses são os sentimentos partilhados do nosso século. Intelectuais e filósofos do século XX devem ser diferenciados uns dos outros menos por ser amigos ou opositores da crença no progresso e mais em relação ao seguinte: se o adeus às “metanarrativas do Iluminismo” pode ser exercido nos termos de uma crença continuada no poder da reflexão racional ou se o adeus já é visto como um prelúdio ao abandono de tal reflexão.

Interpretada como uma teoria fraca, a morte da História pode significar duas coisas: teoricamente, poderia ser compreendida como um chamado ao fim da prática das “grandes narrativas” que são essencialistas e monocausais. Politicamente, o fim dessas grandes narrativas significaria rejeitar as asserções hegemônicas de qualquer grupo ou organização que queira “representar” as forças da história, mover tais forças ou atuar em seu nome. A crítica dos vários movimentos totalitários e totalizantes de nosso século, do nacional socialismo e do fascismo ao marxismo ortodoxo e outras formas de nacionalismo é certamente uma das experiências políticas mais formativas de intelectuais pós-modernistas como Lyotard, Foucault

um lugar de enunciação. *Il faut, au moins, un sujet*. In: “Patterns of Dissonance: Women and/in Philosophy” (Nagl-Docekal, 1994, p.119-120).

e Derrida (Descombes, 1980). É também o que faz a tese da morte da história interpretada como o fim das “grandes narrativas” tão atraente para as teóricas feministas. Nancy Fraser e Linda Nicholson escrevem, por exemplo:

... a prática de política feminista na década de 1980 gerou um novo grupo de pressões que trabalhou contra metanarrativas. Em anos recentes, mulheres pobres e da classe trabalhadora, mulheres de cor e lésbicas finalmente ganharam mais espaço para colocar suas objeções a teorias feministas que não conseguem ilustrar suas vidas e abordar seus problemas. Elas expuseram as quase metanarrativas anteriores, com suas presunções de dependência feminina universal e confinamento à esfera doméstica, como extrapolações falsas a partir da experiência de mulheres brancas, de classe média e heterossexuais que dominavam o início da segunda onda... Assim, com a alteração das consciências de classe, sexual, racial e étnica do movimento, também a concepção preferida da teoria mudou. Tornou-se claro que quase metanarrativas são mais entraves do que promotoras da irmandade feminina, já que elas suprimem as diferenças entre mulheres e entre as formas de sexismo às quais mulheres diferentes são distintamente sujeitas.⁶

A versão forte da tese da “morte da História” implicaria, no entanto, uma rejeição inicial de qualquer narrativa histórica

⁶ Nancy Fraser e Linda J. Nicholson, “Social Criticism without Philosophy: an Encounter between Feminism and Postmodernism” (Nicholson, 1989, p.33). Iris Young desenvolve a mesma ideia em seu “The Ideal of Community and the Politics of Difference”, no mesmo volume (p.300-301).

que se preocupe com a *longue durée* e que foque as práticas macro e não microsociais. Nicholson e Fraser também advertem contra essa tendência “nominalista” no trabalho de Lyotard (Ibid., p. 34). Concordo com elas que seria um erro interpretar a morte das “grandes narrativas” como uma ratificação de que no futuro as histórias locais se sobreponham às histórias globais. A pergunta mais difícil sugerida pela tese forte da “morte da história” me parece ser bem diferente: mesmo enquanto dispensamos as grandes narrativas, como podemos repensar a relação entre política e memória histórica? É possível para grupos em luta não interpretarem a história à luz de um imperativo moral-político, sendo este imperativo o interesse futuro na emancipação? Pense por um momento no modo com o qual as historiadoras feministas nas últimas duas décadas não só descobriram as mulheres e suas até então invisíveis vidas e trabalho, mas na maneira com que elas também revalorizaram e nos ensinaram a ver com olhos diferentes atividades tradicionalmente femininas e outrora denegridas como a fofoca e a costura, e até formas femininas típicas de doenças como as dores de cabeça, a histeria e o recolhimento ao quarto durante a menstruação.⁷ Nesse processo de “reavaliação feminista de valores”, nosso atual interesse nas estratégias de sobrevivência e resistência histórica das mulheres levou-nos a imbuir essas atividades, que eram totalmente desinteressantes do ponto de vista do historiador tradicional, com novos significado e importância.

7 A antologia pioneira em diferentes línguas está em Bridenthal, Koonz e Stuard (1987).

Ainda que não seja mais possível ou desejável que se produzam “grandes narrativas da história”, a tese da “morte da história” obstrui o interesse epistemológico na história e na narrativa histórica que acompanha as aspirações de todos os atores históricos em luta. Quando esse “interesse” em recuperar as vidas e lutas daqueles “perdedores” e “vítimas” da história estiver perdido, poderemos produzir uma teoria feminista engajada? Ainda tenho dúvidas que um chamado a uma “teoria feminista pós-moderna” que seja pragmática e falibilística, que “levasse seu método e suas categorias para a missão atual específica, usando múltiplas categorias quando apropriado e renunciando ao conforto metafísico de um único método ou epistemologia feminista” (Ibid., p. 35), também fosse uma convocação em direção a uma apropriação emancipatória de narrativas passadas. O que distinguiria esse tipo de pragmática falibilística da teoria feminista da autocompreensão usual da ciência social empírica e livre de valores? A teoria feminista pode ser pós-modernista e, ainda assim, manter um interesse na emancipação?⁸

Finalmente, gostaria de articular versões fortes e fracas da teoria da “morte da metafísica”. Nesse ponto, seria importante notar desde o início que muito da crítica pós-modernista

8 Para um debate interessante, ainda que virulento, sobre a questão de agência na história e como visões diferentes podem influenciar pesquisas sociais e históricas, ver a resenha de Joan W. Scott sobre “Heroes of their Own Lives: the Politics and History of Family Violence”, de Linda Gordon; a resenha de Linda Gordon sobre “Gender and the Politics of History”, de Joan Scott, e suas Répliques, em *Signs*, v.15, n.4, p.848-860, 1990.

da própria metafísica ocidental caminha sob o feitiço de uma metanarrativa, ou seja, a narrativa primeiramente articulada por Heidegger e, em seguida, desenvolvida por Derrida, segundo a qual a “metafísica ocidental está sob o feitiço da ‘metafísica da presença’ pelo menos desde Platão...”. Essa caracterização da tradição filosófica dá aos pós-modernistas a vantagem retórica de apresentar aquilo a que se opõem em suas versões mais simplistas e menos defensáveis. Ouça mais uma vez as palavras de Flax: “Para os pós-modernistas, esta busca pelo Real esconde o desejo dos filósofos, que é o de entender o mundo” ou “Assim como o Real é a base da Verdade, também a filosofia enquanto representante do privilégio do Real...” etc. Mas é a tradição filosófica tão monolítica e tão essencialista como os pós-modernistas gostariam de considerá-la? Será que nem mesmo Hobbes estremeceria frente à sugestão de que o “Real é a base da Verdade”? O que diria Kant quando confrontado com a afirmação de que a “filosofia é a representação privilegiada do Real”? Será que Hegel não consideraria a ideia de que conceito e linguagem são uma esfera e que o “Real” é outra, nada mais do que a versão de uma ingênua correspondência com a teoria da verdade que o capítulo sobre “Certeza sensível” em *Fenomenologia do espírito* eloquentemente descarta? Em sua versão forte, a tese da “morte da metafísica” não apenas concorda com uma metanarrativa grandiosa, mas, de maneira mais significativa, essa metanarrativa grandiosa achata a história da filosofia moderna e os esquemas conceituais rivais nela contidos a ponto de ficarem irreconhecíveis. É quando essa história se torna irreconhecível que os problemas conceituais e filosóficos envolvidos nessa proclamação da “morte da metafísica” podem ser negligenciados.

A versão da tese da “morte da metafísica”, que hoje é mais influente do que a invenção de Heidegger e Derrida sobre a “metafísica da presença”, é aquela de Richard Rorty. Em *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty mostrou de maneira sutil e convincente que tanto projetos empiricistas quanto racionalistas no período moderno pressupunham que a filosofia, em contraposição às ciências naturais que se desenvolviam naquele momento, podiam articular as bases de validação do conhecimento certo e da ação correta. Rorty chama isso de projeto de “epistemologia” (Rorty, 1979). Essa é a ideia de que a filosofia é um metadiscurso de legitimação, articulando os critérios de validação pressupostos por todos os outros discursos. Ao deixar de ser um discurso de justificação, a filosofia perde a sua *raison d'être*. Esse é, na verdade, o ponto crucial da questão. No momento em que destranscendentalizamos, contextualizamos, historiamos e determinamos gênero ao sujeito do conhecimento, ao contexto da pesquisa e até aos métodos de justificação, o que sobra da filosofia?⁹ A filosofia não se torna uma forma de crítica dos regimes de discurso e poder que se sucedem em interminável monotonia histórica? Ou talvez a filosofia se transforme em uma forma de densa narrativa cultural do tipo que, até aqui, apenas os poetas nos forneceram? Ou talvez tudo o que resta da filosofia seja uma forma de sociologia do conhecimento que, em vez de examinar as condições de validação do conhecimento e da ação, investiga as condições empíricas sob

9 Para explicações precisas sobre os vários problemas e questões envolvidas nessa “sublação” [*sublation*] e “transformação” da filosofia, ver Baynes, Bohman e McCarthy (1987).

as quais comunidades de interpretação geram tais reivindicações de validação?

Por que essa questão sobre a identidade e o futuro e talvez sobre a possibilidade da filosofia é do interesse das feministas? A teoria feminista não pode florescer sem se emaranhar nos debates arcanos sobre o fim ou as transformações da filosofia? A inclinação da maioria das teóricas feministas atuais é argumentar que podemos evitar essa questão; mesmo se não quisermos ignorá-la, não devemos nos obrigar a respondê-la de uma maneira ou de outra. Fraser e Nicholson perguntam: "Como podemos conceber uma versão da crítica sem filosofia que seja suficientemente robusta para lidar com a difícil tarefa de analisar o sexismo em todas as suas infinitas variedades e monótona similaridade?"¹⁰ Respondo que não podemos, e é isso que me faz duvidar que, enquanto feministas, possamos adotar o pós-modernismo como um aliado teórico. A crítica social sem filosofia não é possível e, sem crítica social, o projeto de uma teoria feminista, igualmente comprometida com o conhecimento e com os interesses emancipatórios das mulheres, é inconcebível. Sabina Lovibond articulou muito bem esse dilema dos pós-modernistas:

Acredito que há razão para sermos cautelosas, não somente com a desqualificada visão nietzschiana de um fim da legitimação, mas também com a sugestão de que seria de alguma maneira "melhor" se exercícios de legitimação fossem realizados num

10 Nancy Fraser e Linda Nicholson, "Social Criticism without Philosophy: an Encounter between Feminism and Postmodernism". (Nicholson, 1989, p.34).

espírito conscientemente paroquial. Pois se o feminismo aspira ser algo mais que um movimento reformista, deverá mais cedo ou mais tarde questionar os limites da paróquia.

[...]

Assim, o pós-modernismo parecer enfrentar um dilema: pode aceitar a necessidade, em termos dos objetivos do feminismo, de "virar o mundo de ponta cabeça" do modo sugerido – abrindo, assim, mais uma porta à ideia iluminista de uma reconstrução total da sociedade em linhas racionais; ou pode reafirmar dogmaticamente os argumentos já reunidos contra aquela ideia – admitindo, assim, o pensamento cínico que aqui, como em qualquer lugar, "quem fará o que a quem sob o novo pluralismo é deprimidamente previsível."¹¹

Frente a essa objeção, a resposta dos pós-modernistas comprometidos tanto com o projeto de crítica social quanto com a tese da morte da filosofia enquanto metanarrativa de legitimação será que as "narrativas locais", *les petits récits*, que constituem nossas práticas sociais cotidianas ou jogos de linguagem, são elas próprias suficientemente reflexivas e autocríticas para julgar a si mesmas. A ficção iluminista do reflexo filosófico, da *episteme* justaposta à prática acrítica da *doxa* cotidiana, é exatamente isso, uma ficção de legitimação que ignora que práticas e tradições diárias também têm seus próprios critérios de legitimação e crítica. A questão então seria se, entre os critérios colocados à nossa disposição por várias práticas, jogos de

11 Sabina Lovibond, "Feminism and Postmodernism", *New Left Review*, n.178, p.5-28, nov./dez. 1989.

linguagem e tradições culturais, não poderíamos achar alguns que servissem às feministas em sua missão de crítica social e transformação social radical.¹² Seguindo Michael Walzer, esses pós-modernistas talvez queiram insistir que o ponto de vista do crítico social nunca é “de lugar algum”, mas sempre de alguém localizado em algum lugar, em alguma cultura, sociedade ou tradição (Walzer, 1987, p.8-18).

Agora, gostaria de considerar essa objeção.

III. Feminismo como crítica situada

A resposta óbvia para qualquer defensor da ideia da “crítica situada” é que as culturas, sociedades e tradições não são campos de significado monolíticos, unívocos e homogêneos. Como quer que se caracterize o contexto relevante ao qual se faz referência – por exemplo, a “tradição liberal anglo-americana de pensamento”, “a tradição de jurisprudência progressista e intervencionista”, a “tradição judaico-cristã”, a “cultura do Ocidente”, o “legado das sufragistas”, a “tradição do amor cortês”, as “visões de justiça do Velho Testamento”, a “cultura

12 Ver a observação de Lyotard, “narrativas... assim definem o que tem o direito de ser dito e feito na cultura em questão, e como são elas próprias uma parte da cultura, acabam legitimadas pelo simples fato de que fazem o que fazem” (Bennington; Massumi, 1984, p.23). Em sua intervenção neste debate, Rorty ficou ao lado de Lyotard e contra Habermas, afirmando que este último “coça onde não há coceira”. Conferir Richard Rorty, “Habermas and Lyotard on Postmodernity”, *Praxis International*, v.4, n.1, p.34, abr. 1984. Analisei as dificuldades dessa virada para a crítica social imanente em “Epistemologies of Postmodernism: a Rejoinder to Jean-François Lyotard”, reimpresso em: Nicholson (1989, p.107-130).

política dos Estados democráticos do bem-estar social” etc. – todas essas caracterizações são elas próprias “tipos ideais” em algum sentido weberiano. São construídas a partir de uma tapeçaria de significado e interpretação que constitui o horizonte de nosso mundo da vida social. O crítico social não acha critérios de legitimação e autocrítica a serem afixados à cultura como se achariam, por exemplo, maçãs numa árvore ou peixinhos dourados em um aquário; não menos do que qualquer ator social, ele está em posição de constantemente interpretar, apropriar, reconstruir e constituir normas, princípios e valores que são um aspecto do mundo da vida. Nunca há apenas um único grupo de critérios constitutivos ao qual apelar na hora de caracterizar práticas sociais complexas. Práticas sociais complexas, como tradições constitucionais, visões políticas e éticas, crenças religiosas, instituições científicas, não são como jogos de xadrez. O crítico social não pode ter certeza que, ao tentar uma caracterização e uma análise imanentes dessas práticas, achará um único grupo de critérios sobre o qual haverá tal consenso universal que o simples fato de justapor esses critérios à prática real terá concluído o trabalho de crítica social imanente. Assim, o primeiro defeito da crítica situada é uma espécie de “monismo hermenêutico do significado”, especificamente a crença de que as narrativas de nossa cultura são tão inequívocas e incontroversas que, ao fazer uso delas, fica-se isento da tarefa de reconstrução tipo ideal e avaliativa.¹³ A crí-

13 Ver a discussão de Georgia Warnke sobre a posição de Michael Walzer para um relato alternativo mais favorável do que o meu à possibilidade da crítica social imanente, “Social Interpretation and Political Theory: Walzer and his Critics”, *The Philosophical Forum*, v.XXI, n.1-2, p.204 e ss., 1989-1990.

→ tica social precisa da filosofia justamente porque as narrativas de nossas culturas são tão conflituosas e irreconciliáveis que, mesmo quando utilizadas, uma certa ordenação das prioridades normativas e uma elucidação dos princípios em nome dos quais se fala são inevitáveis.

O segundo defeito da “crítica situada” é assumir que as normas constitutivas de determinada cultura, sociedade e tradição serão suficientes para permitir que a crítica seja exercida em nome de um futuro desejado. Certamente, pode haver momentos nos quais uma cultura, sociedade ou tradição esteja tão paralisada, dominada por forças brutais, e o debate e a conversação tão rarefeitos ou simplesmente impossíveis, que o crítico social se torna um exilado social. Não só os críticos sociais da modernidade, de Thoreau à Escola de Frankfurt, de Albert Camus aos dissidentes da Europa do Leste, exemplificaram esse gesto. Tanto a Antiguidade quanto a Idade Média tiveram filósofos exilados, seitas quiliastas, irmandades místicas e profetas que abandonaram suas cidades. É evidente que o crítico social não precisa ser um exilado social; no entanto, tendo em vista que a crítica pressupõe um distanciamento necessário das próprias certezas cotidianas, às quais se pode voltar eventualmente para reafirmá-las em nível superior de análise e justificativa, a vocação do crítico social se assemelha mais, nesse sentido, à vocação do exilado social e do expatriado do que a daquele que nunca partiu, que nunca teve de botar à prova a certeza de seu próprio modo de vida. E partir não é acabar em lugar algum; é ocupar um espaço fora dos muros da cidade, num país anfitrião, numa realidade social diferente. Essa não é, de fato, a condição pós-moderna fundamental no século XX? Talvez

a nostalgia pela crítica situada seja ela mesma uma nostalgia do lar, das certezas da própria cultura e da sociedade em um mundo no qual nenhuma tradição, cultura e sociedade pode existir sem interação e colaboração, confronto e troca. Quando culturas e sociedades se batem, onde nos colocamos enquanto feministas, críticas sociais e ativistas políticas?

Estaremos mais próximas de resolver a questão posta ao final da seção anterior sobre a possibilidade de existir crítica social feminista sem filosofia? Ao considerar a tese dos pós-modernistas sobre a “morte da metafísica”, sugeri que a versão fraca dessa tese vinha de uma construção retórica da história da filosofia como “uma metafísica da presença”, enquanto argumentava que a versão forte da tese eliminaria não apenas meta-narrativas de legitimação, mas também a prática da legitimação e da crítica como um todo. O pós-modernista pode responder que isso não precisa acontecer e que existiriam critérios internos de legitimação e crítica em nossa cultura que poderiam ser acessados pelo crítico social, de modo que a crítica social sem filosofia fosse possível. Sustento que a prática da crítica social imanente ou a crítica social situada têm dois defeitos: primeiro, o uso de critérios imanentes ou internos de legitimação parece desobrigar da tarefa de justificação filosófica apenas porque os pós-modernistas assumem, *inter alia*, que existe um conjunto óbvio de critérios a ser usado. Mas se culturas e tradições são mais como conjuntos competitivos de narrativas e tapeçarias incoerentes de significado, então o crítico social deve construir a partir dessas narrativas conflituosas e incoerentes o conjunto de critérios em nome do qual se fala. O “monismo hermenêutico do significado” não isenta da responsabilidade da justificação normativa.

Em segundo lugar, argumentei que a vocação da crítica social pode requerer o exílio social, pela perspectiva de haver momentos nos quais normas e valores imanentes de uma cultura estão tão paralisados, mortos ou petrificados que mais ninguém pode falar em seu nome. O crítico social em exílio não adota o ponto de vista de “lugar algum”, mas a “visão de fora dos muros da cidade”, onde quer que estejam esses muros e essas fronteiras. Talvez não seja coincidência que de Hipátia a Diótima, de Olympe de Gouges a Rosa Luxemburgo, a vocação da pensadora feminista e crítica a fez deixar o lar e os muros da cidade.

IV. O feminismo e a retirada pós-modernista da utopia

Nas seções anteriores deste ensaio, discordei da posição de algumas teóricas feministas que consideram feminismo e pós-modernismo aliados conceituais e políticos. Uma certa versão do pós-modernismo não só é incompatível como também pode enfraquecer a própria possibilidade do feminismo como articulação teórica das aspirações emancipatórias das mulheres. Esse enfraquecimento ocorre porque, em sua versão forte, o pós-modernismo está comprometido com três teses: a morte do homem, compreendida como a morte do sujeito autônomo, autorreflexivo, capaz de agir por princípio; a morte da história, compreendida como o rompimento do interesse epistêmico na história por grupos marginalizados que constroem suas narrativas passadas; a morte da metafísica, compreendida como a impossibilidade de criticar ou legitimar instituições, práticas e tradições por outros modos além do uso imanente da auto-legitimidade das “pequenas narrativas”. Interpretado assim, o

pós-modernismo mina o compromisso feminista com a agência e a individualidade das mulheres, com a reapropriação da história própria das mulheres em nome de um futuro emancipado e com o exercício da crítica social radical que revela o gênero “em todas as suas infindáveis variedades e monótona similaridade”.

Uso sugerir nestas considerações finais que o pós-modernismo produziu uma “retirada da utopia” dentro do feminismo. Por “utopia” não me refiro à compreensão modernista do termo como reconstrução integral de nosso universo social e político de acordo com um plano racionalmente forjado. Essas utopias do Iluminismo não apenas deixaram de convencer, como também, com a perda de prestígio das “utopias socialistas”, uma das maiores utopias racionalistas da humanidade, aquela da economia racionalmente planejada que levaria à emancipação humana, chegou ao fim. O desfecho dessas visões racionalistas da engenharia social não pode secar as fontes da utopia na humanidade. Quanto ao desejo pelo “totalmente outro” (das ganz Andere), por aquilo que ainda não é, tal pensamento utópico é um imperativo prático e moral. Sem um tal princípio regulador da esperança, não só a moralidade, mas também a transformação radical é impensável. O que assusta os oponentes da utopia, como Lyotard, por exemplo, é que, em nome de tais utopias futuras, o presente em suas múltiplas ambiguidades, pluralidades e contradições será reduzido a uma grande narrativa plana. Partilho a preocupação de Lyotard à medida que o pensamento utópico se torna uma desculpa tanto para o mais grosseiro instrumentalismo do presente – o fim justifica os meios – quanto para a ideia de que a utopia futura isenta de crítica as práticas não democráticas e autoritárias do

presente. Ainda assim, não podemos lidar com essas preocupações políticas rejeitando o impulso ético da utopia, e sim articulando os princípios normativos da ação e da organização democráticas no presente. Os pós-modernistas se juntarão a nós nessa tarefa ou se contentarão em repetir o canto do cisne do pensamento normativo em geral?

A retirada da utopia dentro da teoria feminista na última década levou a acusações de serem essencialistas quaisquer tentativas de formular uma ética feminista, uma política feminista, um conceito feminista de autonomia e até mesmo uma estética feminista. O fato de que as ideias de Gilligan, ou Chodorow, ou Sarah Ruddick (ou até mesmo Kristeva) articulam apenas as sensibilidades de mulheres brancas, de classe média, afluentes, do Primeiro Mundo e heterossexuais pode ser verdade (mesmo eu tendo dúvidas empíricas sobre isso). Ainda assim, o que temos a oferecer em seu lugar? Enquanto projeto de uma ética que deve nos guiar no futuro, somos capazes de propor uma visão melhor do que a síntese do pensamento da justiça autônoma e da atenção empática? Enquanto visão da personalidade autônoma que aspiramos para o futuro, podemos articular uma ideia melhor do indivíduo do que o modelo de individualidade autônoma com limites de ego fluidos e não ameaçados pela alteridade? (Benjamin, 1988). Enquanto visão de política feminista, somos capazes de articular um modelo melhor para o futuro do que um sistema de governo radicalmente democrático que também promova os valores da ecologia, do não militarismo e da solidariedade dos povos? O pós-modernismo é capaz de nos mostrar as armadilhas teóricas e políticas pelas quais as utopias e o pensamento fundacional podem dar errado, mas não deveria nos fazer abandonar as utopias completa-

mente. Pois nós, enquanto mulheres, temos muito a perder ao desistir da esperança utópica no outro integral.¹⁴

14 Para uma posição feminista que procura manter esse elemento utópico, mesmo enquanto ratifica a filosofia pós-modernista, ver Drucilla Cornell, "Post-Structuralism, the Ethical Relation, and the Law", *Cardozo Law Review*, v.9, n.6, p.1587-1628, ago. 1988; e "From the Lighthouse: the Promise of Redemption and the Possibility of Legal Interpretation", *Cardozo Law Review*, v.11, n.5-6, p.1687-1714, jul./ago. 1990.