

Alison M. Jaggar
e Susan R. Bordo

Gênero, Corpo, Conhecimento

Tradução de
BRITTA LEMOS DE FREITAS

EDITORA
ROSADOS
TEMPOS

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

G29 Gênero, corpo, conhecimento / Alison M. Jaggar,
Susan R. Bordo [editoras]; tradução de Brítta Lemos
de Freitas. - Rio de Janeiro: Record: Rosa dos
Tempos, 1997.
- (Coleção Gênero; 1)

Tradução de: Gender, body, knowledge
ISBN 85-01-04345-1

1. Corpo humano. 2. Papel sexual. 3. Feminismo.
4. Teoria do conhecimento. I. Jaggar, Alison M.
II. Bordo, Susan, 1947- . III. Série.

97-0236

CDD-110
CDU-11

Titulo original em inglês
GENDER/BODY/KNOWLEDGE

Copyright © 1988 by Rutgers, The State University

Revisão técnica:
Maria Carneiro da Cunha e Carmem Olívia de Castro Amaral



Direitos exclusivos de publicação em língua portuguesa para o Brasil
adquiridos pela

EDITORA ROSA DOS TEMPOS

Um selo da

DISTRIBUIDORA RECORD DE SERVIÇOS DE IMPRENSA S.A.

Rua Argentina 171 -20921-380 Rio de Janeiro, RJ - Tel.: 585-2000

que se reserva a propriedade literária desta tradução

Impresso no Brasil

ISBN 85-01-04345-1

PEDIDOS PELO REEMBOLSO POSTAL

Caixa Postal 23.052 -Rio de Janeiro, RJ -20922-970

Sumário

Introdução 7

PARTE I: O CORPO, O SER

Susan R. Bordo, O corpo e a reprodução da feminidade: uma apropriação feminista de Foucault 19

Muriel Dimen, Poder, sexualidade e intimidade 42

Arleen B. Dallery, A política da escrita do corpo: *écriture féminine* 62

Eileen O'Neill, (Re)apresentações de Eros: explorando a atuação sexual feminina 79

Donna Wilshire, Os usos do mito, da imagem e do corpo da mulher na re-imaginação do conhecimento 101

Ynestra King, Curando as feridas: feminismo, ecologia e dualismo natureza/cultura 126

PARTE II: TRAJETÓRIAS FEMINISTAS DO CONHECIMENTO

Alison M. Jaggar, Amor e conhecimento: a emoção na epistemologia feminista 157

Joan C. Tronto, Mulheres e cuidados: o que as feministas podem aprender sobre a moralidade a partir disso? 186

Lynne S. Arnault, O futuro radical de uma teoria moral clássica 204

Sondra Farganis, O feminismo e a reconstrução da ciência social 224

Ruth Berman, Do dualismo de Aristóteles à dialética materialista: a transformação feminista da ciência e da sociedade 241

Uma Narayan, O projeto de epistemologia feminista: perspectivas de uma feminista não ocidental 276

PARTE III: REVISANDO O MÉTODO

Rhoda Linton, Rumo a um método feminista de pesquisa 293

Donna Perry, A canção de Procne: a tarefa do criticismo literário feminista 315

Phyllis Teitelbaum, A teoria feminista e os testes padronizados 333

As colaboradoras 346

Introdução

Todas as autoras dos ensaios reunidos neste volume participaram de um e, às vezes, dos dois seminários dirigidos em 1985 por Alison Jaggar, filósofa e primeira titular em Nova Jersey da cátedra Blanche, Edith e Irving Laurie de Women's Studies (Estudos sobre Mulheres) no Douglass College, da Rutgers University. Os temas dos seminários foram, respectivamente, "Reconstruções feministas do ser e da sociedade" e "Trajetórias feministas do conhecimento". Susan Bordo, também filósofa, era membro-visitante no Douglass College durante o primeiro seminário e participante regular no segundo. Além da filosofia, os participantes nos seminários representaram uma variedade de disciplinas: sociologia, ciência política, bioquímica, psicologia, história, literatura e teologia. Alguns atuavam no âmbito universitário e outros não tinham qualquer filiação acadêmica. Faziam parte do grupo uma dramaturga e atriz, uma terapeuta, uma especialista em testes educacionais e duas donas de casa. Além disso, a maioria das pessoas tinha sido militante em lutas feministas ou outros movimentos políticos.

Precusores de quase todos, os trabalhos aqui publicados foram apresentados em um dos seminários e enriquecidos por discussões durante o mesmo. Devido à heterogeneidade dos participantes, as reuniões semanais eram animadas e diversificadas. Ao mesmo tempo, o enfoque temático dos seminários, junto com o intercâmbio regular entre seus membros, gerou continuidade e coerência crescentes nas apresentações e nos debates. À medida que seminários avançavam no decorrer do ano, certos temas e questões afluíam continuamente. As editoras identificaram os que consideraram mais importantes e solicitaram às colaboradoras que reelaborassem seus artigos para focalizá-los mais diretamente. O resultado é uma coletânea que focaliza os assuntos em vários níveis.

Muitos destes ensaios iniciam-se com um resumo das tradições contestadas por feministas dentro de disciplinas particulares, possibilitando

assim que este volume sirva de guia para alguns paradigmas disciplinares centrais, bem como para as reconstruções feministas dos mesmos. Além de permear várias disciplinas, a coletânea também percorre um espectro dos vários compromissos teóricos e ideológicos em torno dos quais as feministas contemporâneas têm se situado. Nenhuma ortodoxia intelectual ou política constitui uma base invisível deste volume. Em vez disso, ele contém muitas perspectivas diferentes — "feministas marxistas", "feministas liberais", "feministas culturais" e "feministas pós-modernas" de variadas posturas — embora as aspas indiquem o desconforto das editoras com esses rótulos, mesmo ao reconhecer sua utilidade preliminar. Os ensaios não se referem explicitamente uns aos outros, mas todos abordam de diferentes maneiras temas recorrentes: muitas vezes podem vir justapostos, numa argumentação implícita. Dessa forma, o volume não só mapeia novos territórios que as feministas estão balizando dentro de suas disciplinas, mas também introduz algumas das mais importantes discussões, divisões e concordâncias que surgiram do feminismo ocidental na última década.

Há uma unidade temática fundamental subjacente à diversidade disciplinar, metodológica e ideológica dos artigos. Essa unidade, discernível sob a interação de vários temas secundários, consiste numa emergente constatação feminista a concepções sobre o conhecimento e a realidade que dominaram a tradição intelectual do Ocidente pelo menos desde o século XVII.

O citado século foi na Europa um período de mudança econômica e inquietação social. Foi marcado pelo desenvolvimento contínuo do capitalismo mercantil, pela dominância crescente da cidade sobre o campo e pelo estabelecimento do protestantismo em grandes áreas do continente europeu. E, não por mera coincidência, o século XVII foi também um período de revolução intelectual. Ideais que estavam fermentando há duzentos anos finalmente amadureceram, tornando-se novos modelos compulsórios de realidade física e social. Assim como as visões sobre o cosmo que prevaleciam eram metamorfoseadas por uma série de revoluções científicas, as concepções aceitas sobre a natureza humana e a sociedade eram transformadas pelo desenvolvimento laico de epistemologias e teorias políticas.

Embora fossem revolucionários em muitos pontos, esses modos de compreender não romperam inteiramente com a tradição ocidental anterior. Ao contrário, podem ser considerados em alguns aspectos como rearticulações de temas que haviam merecido destaque na Grécia e no pensamento medieval. Constituíram, entretanto, uma formulação distintivamente moderna desses temas, ao serem reelaborados num sistema tácito que moldou a maior parte da filosofia e da ciência ocidentais até o século XX.

A articulação decisiva desse sistema foi alcançada no século **XVII** por

René Descartes. Seus sucessores fizeram várias modificações no sistema cartesiano, mas aceitaram de modo geral vários dos pressupostos epistemológicos mais cruciais de Descartes, incluindo os seguintes:

1. A realidade tem uma estrutura ou natureza objetiva, independente e não afetada pela compreensão humana ou por suas perspectivas. Os filósofos referem-se, às vezes, a essa pressuposição como "realismo metafísico".

2. A estrutura ou natureza da realidade é, em princípio, acessível à compreensão ou ao entendimento humanos. Quando considerada junto com o primeiro ponto, essa pressuposição é às vezes chamada de "objetivismo".

3. Os seres humanos empreendem a tarefa de obter conhecimento sobre o mundo como indivíduos solitários e não como membros socialmente constituídos de grupos historicamente mutantes. Esse pressuposto pode ser chamado de "individualismo epistemológico".

4. A principal faculdade humana para adquirir conhecimento sobre a realidade é a razão (racionalismo), algumas vezes trabalhando em conjunto com os sentidos (empirismo). Essa pressuposição tem sido chamada de viés racionalista.

5. As faculdades da razão e da sensação são potencialmente as mesmas em todos os seres humanos, independentemente de sua cultura, classe, raça, ou sexo (universalismo). As diferenças nas situações dos seres humanos, em vez de serem reconhecidas como fontes de visões alternativas sobre a realidade, são consideradas como impedimentos que podem ser ultrapassados por uma visão neutra, "objetiva" das coisas.

Dadas essas pressuposições, a tradição cartesiana empreende a tarefa epistemológica de identificar um método pelo qual investigadores individuais possam utilizar da melhor forma suas faculdades, a fim de obter conhecimento sobre a estrutura objetiva da realidade — o que Descartes chamou de identificação do "método para guiar corretamente a razão".

6. Os métodos recomendados empenham-se, em geral, em mostrar como o conhecimento sistemático pode ser inferido validamente de premissas certas ou indubitáveis. A pressuposição de que o conhecimento genuíno ou fidedigno é construído a partir de componentes simples, que são considerados epistemologicamente certos ou indubitáveis, é conhecida pelos filósofos como fundamentalismo.

As precedentes pressuposições epistemológicas são acompanhadas por ontologias caracteristicamente dualistas que separam nitidamente o universal do particular, a cultura da natureza, a mente do corpo e a razão da emoção. Tais pressuposições epistemológicas e ontológicas harmonizam-se para constituir uma estrutura firme e familiar para compreender a natureza, a

natureza humana e o entendimento humano. A busca crítica de Descartes por certeza, ordem e clareza foi levada avante por pensadores ocidentais — embora não sem dissensão e contestação — até alcançar seu auge no positivismo e neopositivismo da filosofia analítica anglo-americana.

Nos últimos cem anos, no entanto, as contestações fortaleceram-se e multiplicaram-se: vozes individuais tornaram-se coros de discordância. O marxismo, por exemplo, contestou o individualismo metodológico e às vezes o objetivismo, enfatizando como nossas crenças sobre a realidade originam-se de formas particulares de organização social e exigindo uma compreensão mais histórica da produção do conhecimento. Naturalistas americanos, como James e Dewey, armaram ataques radicais, como Nietzsche já havia feito anteriormente tanto ao racionalismo como ao universalismo, protestando contra o ideal cartesiano da razão como um reino "puro", capaz de ser libertado (dado o método certo) das influências contaminadoras da emoção, do instinto, da vontade, do sentimento e do valor. Mais recentemente, o fundamentalismo tem sido atacado pelo desconstrutivismo e por outras perspectivas "pós-estruturalistas" e mesmo pela própria tradição analítica anglo-americana (por exemplo, Rorty 1979).

A epistemologia feminista contemporânea compartilha o senso crescente de que o sistema cartesiano é fundamentalmente inadequado, uma visão de mundo obsoleta e auto-ilusória, necessitando urgentemente de reconstrução e revisão. Rejeitando essa estrutura, o feminismo vale-se dos conceitos de outras tradições, incluindo o historicismo marxista, a teoria psicanalítica, a teoria literária e a sociologia do conhecimento. Entretanto, a asserção de que o cartesianismo, entre outras posturas tendenciosas, não é neutro do ponto de vista do gênero distingue o feminismo contemporâneo dessas outras abordagens. As colaboradoras deste volume discutem esse aspecto de várias maneiras.

A primeira parte deste volume focaliza o corpo, que emergiu como tema recorrente em recentes escritos feministas. Notória e ubiquamente associado ao feminino, o corpo tem sido considerado, de Platão até Descartes e o positivismo moderno, como o inimigo principal da objetividade. Em resposta, feministas contemporâneas começaram a explorar alternativas às abordagens tradicionais sobre o conhecimento, centradas na mente, revendo o papel do corpo na compreensão intelectual e insistindo em sua centralidade na reprodução e transformação da cultura.

Mas o que é o corpo? Dentro de nossas tradições dominantes, o próprio conceito de corpo foi formado em oposição àquele de mente. É definido como o âmbito do que é biologicamente dado, o material, o imanente. Também tem sido conceptualizado, desde o século XVII, como aquilo que

estabelece as fronteiras entre o ser "interior" e o mundo "exterior". Nos presentes ensaios, há o surgimento não de *um* corpo, mas de *vários*, alguns apresentando-se em nítido contraste com aquelas noções históricas: o corpo como lugar da práxis social, como texto cultural, como construção social, como a tabuinha na qual se inscrevem novas visões de uma *écriture féminine*, como sinal de união em vez de disjunção entre o mundo humano e o mundo "natural".

Os dois primeiros ensaios exploram o corpo como agente cultural, cujas formas e significados mutantes refletem o conflito e a mudança históricos e no qual a política de gênero é inscrita com especial clareza. O ensaio de Susan Bordo, um exemplo do emergente interesse feminista pela obra de Michel Foucault, constitui uma investigação do papel do corpo, tanto como texto cultural, quanto como local de controle social prático, na reprodução da feminidade. Através da interpretação cultural minuciosa da histeria, da agorafobia e da anorexia nervosa, a autora sustenta a necessidade de reconstruir o discurso feminista sobre o corpo para explicar mais adequadamente "os caminhos insidiosos e muitas vezes paradoxais do moderno controle social".

O ensaio de Muriel Dimen volta-se para a sexualidade, outra área em que a vida do corpo espelha a cultura dominada pelo masculino e está a seu serviço. Dimen focaliza a construção social da sexualidade alienada e suas consequências para as mulheres quanto ao sentido de nosso ser, nossa experiência do desejo e nossas atitudes em relação à sensualidade. O ensaio, que alterna de maneira fascinante um estilo literário, filosófico e anedótico, é também uma "reconstrução" das divisões tradicionais que têm insistido na manutenção da independência e da pureza das formas discursivas. O próprio "corpo" de seu texto é uma crítica da ordenação cartesiana da realidade em componentes separados, "claros e distintos".

Os dois ensaios seguintes exploram os esforços feministas de "revisar" o corpo feminino para refletir a *subjetividade* das mulheres em vez do olhar objetivador masculino. O ensaio de Arleen Dallery sobre *écriture féminine* é um contraponto ao ensaio de Dimen sobre a sexualidade alienada. Nele, a autora explora a recente "reescritura" do corpo pelo feminismo francês e sua ênfase na potencialmente "radical alteridade" da sexualidade e do prazer das mulheres como fontes de novas metáforas não falocráticas. A autora considera em particular as implicações políticas desse movimento intelectual e as várias críticas que foram levantadas contra o mesmo (amplamente por feministas americanas), argumentando que a maioria delas se baseou num profundo mal-entendido sobre a teoria do corpo implícita no feminismo francês. Na conclusão, a autora formula algumas questões provocativas e

penetrantes sobre a atração das feministas americanas pela androginia e o que isso sugere quanto ao seu próprio medo cultural da diferença.

O ensaio de Eileen O'Neill oferece uma nova reconceptualização da pornografia e da obscenidade, na qual o contexto assume importância primordial na interpretação do imaginário. Ao estabelecer sua intenção, a autora cataloga temas centrais na obra de várias mulheres artistas, em seu empenho de "revisar Eros" e o corpo feminino em torno da subjetividade feminina em vez do espectador masculino. Seu ensaio é não só uma admirável introdução ao trabalho revolucionário realizado por artistas feministas contemporâneas, mas proporciona também uma rajada de ar fresco para os teóricos(as) que se sentem presos(as) na armadilha dos termos correntes do debate pornográfico.

Os dois últimos ensaios da Parte I são reconstruções audaciosas de associações há muito existentes entre mulher, corpo, materialidade e natureza; ambos focalizam alguns dualismos perniciosos que dilaceraram nossa cultura. O trabalho de Donna Wilshire funciona em dois níveis: insiste na importância do mito, da metáfora e do arquétipo como fontes do conhecimento há muito excluídas de nossas tradições dominantes; explora a imagem particular da mítica Deusa Mãe Virgem, incorporando uma visão de mundo diferente da nossa e "centrada no feminismo dentro de sua epistemologia e no seu conceito do que é divino". Aqui Wilshire descobre, numa imagem histórica de mulher, algo não muito distante da *écriture féminine* descrita por Dallery: um modelo não falocêntrico da realidade. Sua experiência e sua perspectiva como artista performática são evidentes na dramaticidade e vitalidade de seu ensaio.

O ensaio de Ynestra King, muito mais explicitamente do que os outros desta parte, propõe-se a "curar a ferida" do dualismo, em particular a oposição natureza/cultura, em torno da qual se agrupam tantas atitudes e práticas da modernidade. Afirmando que nenhum dos feminismos tradicionais incorporou adequadamente a perspectiva ecológica, King apresenta a teoria e prática do "ecofeminismo". Reivindicando a velha metáfora da terra como organismo, King estende o conceito de corpo para incluir não apenas nossos próprios corpos, mas também o corpo da terra — corpos esses que temos tentado domar com igual empenho. Altamente sofisticada do ponto de vista teórico, mas comprometida com a primazia da praxis, a abordagem de King não é facilmente classificável dentro das escolas feministas de pensamento existentes. Seu ensaio impõe uma reavaliação não só das atitudes da nossa cultura em relação à Terra, mas também dos alinhamentos, das prioridades e ortodoxias existentes no feminismo contemporâneo.

Da Parte I, emerge a concepção do sujeito conhecedor como indivíduo

historicamente particular, que é social, corporificado, interessado, emocional e racional e cujo corpo, interesses, emoções e razões são fundamentalmente constituídos por seu contexto histórico particular. Essa concepção do sujeito conhecedor é compartilhada por grande parte do pensamento crítico contemporâneo, mas é desenvolvida de maneira distintamente feminista por nossas autoras. Na Parte II deste volume, as colaboradoras desenvolvem essa concepção para apresentar críticas às tradições epistemológicas e éticas dominantes e apontar trajetórias alternativas de conhecimento.

Os três primeiros ensaios dessa seção contestam diretamente as tendências racionalistas da epistemologia ocidental. Alison Jaggar discorda das conceituações correntes sobre a emoção, que a opõem tanto ao intelecto como à percepção, sustentando que, ao fazerem isso, empobrecem e deturpam nossa compreensão de todas essas faculdades. Esboçando uma concepção enriquecida da emoção, a autora afirma que, mesmo quando não reconhecida, ela é parte indispensável de todo conhecimento, tanto na ciência como na vida cotidiana; e indica trajetórias que as feministas podem explorar com base no recurso epistemológico das experiências emocionais distintas das mulheres.

Joan Tronto focaliza uma emoção particular, o cuidado com os outros ou desvelo, que tem sido ressaltada na teoria feminista recente. Empreende uma avaliação criteriosa das esperanças expressas por algumas feministas de que uma "ética do desvelo" possa suplementar ou mesmo suplantar abordagens "masculinas" convencionais da ética. Tronto acha que a reflexão sobre as práticas de cuidado das mulheres expõe inadequações significativas na teoria moral existente, mas que tais práticas, da maneira como são exercidas pelas mulheres contemporâneas, são atualmente insuficientes para constituir a base de uma nova ética feminista. Ela localiza a fonte dessa insuficiência no fato de que essas práticas se desenvolveram dentro de estrutura de dominação masculina e conclui que uma apropriação feminista das mesmas só é possível no contexto de uma reestruturação fundamental de nossas instituições sociais e políticas. Tanto Jaggar como Tronto negam a possibilidade de introduzir pequenas doses de sentimento nas formas existentes de teorização científica e moral; em vez disso, apontam a necessidade de uma revisão radical do predomínio antagonista entre emoção e pensamento.

Enquanto Tronto demonstra a incompletude da teoria ética tradicional a partir de uma perspectiva feminista, Lynne Arnault desconstrói o pensamento de um destacado expoente da tradição clássica, para revelar que essa teoria é inadequada, mesmo em seus próprios termos. Sustenta que, para estar de acordo com seus próprios critérios de discurso moral, a teoria moral clássica

precisa "dar um giro para a esquerda do campo",* incorporando alguns conceitos centrais da ética feminista. Ao longo dessa trajetória para a esquerda, Arnault expõe problemas conceituais e éticos fundamentais de concepção liberal do ser, proporcionando assim ulterior desenvolvimento de temas já sublinhados pelas autoras representadas na Parte I deste volume.

Sondra Farganis e Ruth Berman cobrem ambas um amplo território em suas discussões sobre as ciências sociais, físicas e biológicas. Farganis empreende um esboço dos aspectos característicos das concepções feministas da ciência social, explicando como a epistemologia feminista tanto focaliza como ultrapassa outras abordagens antipositivistas contemporâneas. Seu ensaio oferece uma introdução abrangente à filosofia feminista contemporânea da ciência social.

Ruth Berman escreveu um dos trabalhos mais ambiciosos deste volume, apresentando uma perspectiva feminista tão rica e abrangente da ciência ocidental, que desafia um breve resumo. Argumenta que os modernos preconceitos científicos contra as mulheres, dos quais muitos foram identificados por críticas feministas, são endêmicos, dada a concepção básica da ciência sobre si mesma e seu método. Investiga as origens dessa concepção desde as filosofias dualistas da Grécia clássica, culminando, no século XVII, no modelo mecanicista da natureza, que, segundo ela, é outra versão do dualismo. Mostra como ambas as formas, antigas e modernas, de dualismo refletem e justificam relações exploradoras e, em especial, embora não exclusivamente, a exploração das mulheres. Berman acredita que a ciência ocidental é tão fundamentalmente opressora, que se tornou impermeável à reforma gradual. A eliminação de tendências preconceituosas contra as mulheres e outros grupos dominados exige que a ciência seja transformada completamente, com a substituição do modelo mecanicista por uma abordagem materialista dialética, a qual, no entanto, só seria possível no contexto de uma sociedade mais igualitária do que a atualmente existente. Ela conclui que as mulheres, cuja exploração é fundamental para manter o *status quo*, devem tomar a liderança na transformação simultânea da sociedade e da ciência.

O último ensaio desta parte é a reflexão crítica da Uma Narayan sobre o projeto de epistemologia feminista da perspectiva de uma feminista não ocidental. Defende o empreendimento geral de epistemologia feminista, mas demonstra como as feministas ocidentais muitas vezes interpretaram essa tarefa de forma etnocêntrica, especialmente ao fazerem generalizações sobre trajetórias supostamente masculinas e femininas do conhecimento que não

*No original, *a trip to leftfield*, expressão tirada do beisebol. (N. da T.).

se aplicam fora do contexto ocidental. Narayan evoca vivamente os dilemas e conflitos enfrentados por feministas não ocidentais quando procuram apropriar-se dos conceitos epistemológicos do feminismo ocidental.

A segunda parte do volume consiste essencialmente na reflexão teórica sobre a natureza do conhecimento, focalizando especialmente o pensamento ético e científico. Na Parte III, três autoras exploram em vários níveis a aplicabilidade prática dos debates anteriores. Rhoda Linton descreve o método que desenvolveu para ajudar grupos e tornaram mais claros seu pensamento e seus princípios, utilizando o computador para fornecer uma estrutura conceitual na qual os participantes possam identificar áreas de concordância e discordância. Ela explica suas razões para considerar esse método como feminista e, com uma franqueza que aqueles que estiveram presentes a seu seminário podem ter achado ao mesmo tempo árdua e hilariante, expõe as dificuldades que encontrou para demonstrar ao grupo como essa metodologia poderia ser usada na conceituação do feminismo. Linton especula sobre as possíveis razões do sucesso limitado dessa demonstração e conclui com algumas reflexões sobre o potencial de seu método para auxiliar a militância feminista.

O artigo de Donna Perry é um esboço histórico e temático das origens sociais, dos estágios intelectuais emergentes e dos debates contemporâneos dentro do criticismo literário feminista nos Estados Unidos. Lido junto com o ensaio de Arleen Dallery, proporciona um quadro não apenas das características distintas da crítica feminista francesa e anglo-americana, mas também de questões filosóficas e metodológicas recorrentes, partilhadas com outros projetos feministas incluídos neste volume, com foco especial nas críticas feministas ao criticismo "objetivo". A revisão da autora sobre o valor da resposta subjetiva e interessada apresenta nítidos contrapontos com vários outros artigos aqui apresentados.

Phyllis Teitelbaum recorre a conceitos epistemológicos feministas para revelar o modelo androcêntrico de conhecimento implícito em testes padronizados. Esses testes têm uma importante função excludente no meio acadêmico, exercendo um papel fundamental na determinação de quem é admitido nos programas e nas instituições de maior prestígio e de quem irá controlar as definições sociais dominantes de conhecimento. Algumas feministas já se ocuparam dessa questão, observando, por exemplo, que os testes originais de Q. I. (quociente intelectual) eram manipulados a fim de baixar os resultados das mulheres até o nível dos homens e que o desempenho das mulheres em vários testes padronizados tidos como altamente confiáveis (PSAT, SAT, ACT) caiu desde 1972, quando foram mudados para incluir novos conteúdos científicos e comerciais (Bader, 1987). O artigo de

Teitelbaum contém, no entanto, a mais profunda análise feminista dos testes padronizados de que temos notícia, examinando não só seu conteúdo, mas o formato e a metodologia que expressam sua concepção fundamental.

Em conclusão, acreditamos que a tradição intelectual ocidental está hoje numa crise ainda mais severa que a do século XVII. Estamos de novo num período marcado pela mudança econômica, pela inquietação social e pela óbvia obsolescência de ideais intelectuais e políticos tradicionais. Além disso, como no século XVII, o caos aparente está gerando novos movimentos sociais e novas idéias. Entre os rebeldes, há mulheres proeminentes, ocidentais e não ocidentais, que estão dismantelando as instituições e as ideologias nas quais estivemos, por demasiado tempo, presos como numa armadilha. As objeções levantadas contra o cartesianismo neste volume são testemunho do poder crítico das perspectivas feministas. Na medida em que apontam para entendimentos alternativos de ser e saber, também expressam a revitalizante energia daquilo que o sistema cartesiano e talvez a tradição ocidental inteira marginalizaram como feminino e como subversivo.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

Bader, Eleanor, J. 1987. "Research Reveals Bias in Testing." *Guardian*, 29 de abril 1987.

Parte I

O CORPO, O SER

O CORPO E A REPRODUÇÃO DA FEMINIDADE: UMA APROPRIAÇÃO FEMINISTA DE FOUCAULT

Susan R. Bordo

RECONSTRUINDO O DISCURSO FEMINISTA SOBRE O CORPO

O corpo — o que comemos, como nos vestimos, os rituais diários através dos quais cuidamos dele — é um agente da cultura. Como defende a antropóloga Mary Douglas, ele é uma poderosa forma simbólica, uma superfície na qual as normas centrais, as hierarquias e até os comprometimentos metafísicos de uma cultura são inscritos e assim reforçados através da linguagem corporal concreta. O corpo também pode funcionar como uma metáfora da cultura. Em autores tão diversos como Platão, Hobbes ou a feminista francesa Luce Irigaray, uma imagem mental da morfologia corporal tem fornecido um esquema para o diagnóstico e/ou visão da vida social e política.

O corpo não é apenas um *texto* da cultura. É também, como sustentam o antropólogo Pierre Bourdieu e o filósofo Michel Foucault, entre outros, um lugar *prático* direto de controle social. De forma banal, através das maneiras à mesa e dos hábitos de higiene, de rotinas, normas e práticas aparentemente triviais, convertidas em atividades automáticas e habituais, a cultura "*se faz* corpo", como coloca Bourdieu. Assim, ela é colocada "além do alcance da consciência... [inatingível] por transformação voluntária, deliberada" (1977:94). Nossos princípios políticos conscientes, nos-

solapados e traídos pela vida de nossos corpos — não o corpo instintivo e desejan- te concebido por Platão, Santo Agostinho e Freud, mas o corpo dócil e regu- lado, colocado a serviço das normas da vida cultural e habituado às mes- mas.

Através de seus últimos trabalhos "genealógicos", *Vigiar e Punir* e *História da Sexualidade*, Foucault salienta constantemente a primazia da prática sobre a crença. Não essencialmente através da "ideologia", mas por meio da organização e da regulamentação do tempo, do espaço e dos movimentos de nossas vidas cotidianas, nossos corpos são treinados, mol- dados e marcados pelo cunho das formas históricas predominantes de in- dividualidade, desejo, masculinidade e feminidade. Essa ênfase lança uma sombra carregada e inquietante sobre o panorama contemporâneo. Pois, em comparação com qualquer outro período, nós, mulheres, estamos gas- tando muito mais tempo com o tratamento e a disciplina de nossos corpos, como demonstram inúmeros estudos. Numa época marcada pela reabertu- ra do âmbito público às mulheres, a intensificação de tais regimes parece diversionista e desmobilizadora. Através da busca de um ideal de feminidade evanescente, homogeneizante, sempre em mutação — uma busca sem fim e sem descanso, que exige das mulheres que sigam constan- temente mudanças insignificantes e muitas vezes extravagantes da moda — os corpos femininos tornam-se o que Foucault chama de "corpos dó- ceis": aqueles cujas forças e energias estão habituadas ao controle exter- no, à sujeição, à transformação e ao "aperfeiçoamento". Por meio de dis- ciplinas rigorosas e reguladoras sobre a dieta, a maquiagem, e o vestuário — princípios organizadores centrais do tempo e do espaço nos dias de muitas mulheres — somos convertidas em pessoas menos orientadas para o social e mais centradas na automodificação. Induzidas por essas disci- plinas, continuamos a memorizar em nossos corpos o sentimento e a con- vicção de carência e insuficiência, a achar que nunca somos suficiente- mente boas. Nos casos extremos, as práticas da feminidade podem nos levar à absoluta desmoralização, à debilitação e à morte.

Vistos historicamente, o disciplinamento e a normatização do corpo fe- minino — talvez as únicas opressões de gênero que se exercem por si mes- mas, embora em graus e formas diferentes dependendo da idade, da raça, da classe e da orientação sexual — têm de ser reconhecidos como uma estraté- gia espantosamente durável e flexível de controle social. Em nossa própria época, é difícil evitar o reconhecimento de que a preocupação contemporâ- nea com a aparência, que ainda afeta as mulheres de maneira muito mais acentuada que os homens, mesmo em nossa cultura narcisista e visualmente

orientada,² isso pode ocorrer como um fenômeno de "recuo",* reafirmando as configurações de gênero existentes *contra* quaisquer tentativas de substituir ou transformar relações de poder. Certamente, estamos lutando hoje com o sofrimento causado por esse retrocesso. Em jornais e revistas, encontramos diariamente matérias que promovem relações de gênero tradicionais e atacam os anseios por mudanças: histórias sobre crianças entregues a si mesmas na ausência dos pais,** abusos nas creches, problemas da "nova mulher" com os homens e suas poucas chances de se casar etc. Um tema visual dominante em revistas para adolescentes envolve mulheres que se escondem nas sombras dos homens, procurando conforto em seus braços, limitando voluntariamente o espaço que ocupam. Um outro tema é, naturalmente, o da descrição do ideal estético contemporâneo para mulheres, objetivo cuja busca obsessiva se tornou o tormento central das vidas de muitas delas.³ Numa época como esta, necessitamos desesperadamente de um discurso *político* eficaz sobre o corpo feminino, um discurso adequado a uma análise dos caminhos insidiosos e muitas vezes paradoxais do moderno controle social.

Desenvolver esse discurso exige a reconstrução do *velho* discurso feminista sobre o corpo do final dos anos 60 e início dos anos 70, com suas categorias políticas de opressores e oprimidos, vilões e vítimas. Creio que poderia ser útil nesse contexto uma apropriação feminista dos últimos conceitos de Foucault. Para segui-los, temos primeiro que abandonar a ideia de que o poder é algo possuído por um grupo e dirigido contra outro e pensar, em vez disso, na rede de práticas, instituições e tecnologias que sustentam posições de dominância e subordinação dentro de um âmbito particular. Em segundo lugar, necessitamos de uma análise adequada para descrever um poder cujos mecanismos centrais não são repressivos mas *constitutivos*: "um poder gerando forças, fazendo-as crescer e organizando-as, ao invés de um poder dedicado a impedi-las, subjugando-as ou destruindo-as" (Foucault 1978:136). Particularmente no reino da feminidade, onde tanta coisa depende da aparentemente voluntária aceitação de várias normas e práticas, necessitamos de uma análise do poder "a partir de baixo", como Foucault o coloca (1978:94); por exemplo, os mecanismos que moldam e multiplicam os desejos, em vez de reprimi-los, que geram e direcionam nossas energias, que constroem nossas concepções de normalidade e desvio. Em terceiro lugar, precisamos de um discurso que nos possibilite detectar a "recuperação"

*No original, *backlash*, termo escolhido por Susan Faludi para título de seu livro, que analisa a reação conservadora ao feminismo nos Estados Unidos dos anos 80. (*N. da T.*)

**A autora usa a expressão *latch-key children*, ou seja, crianças que ficam com a chave da casa enquanto os pais trabalham. (*N. da T.*)

da rebeldia potencial, um discurso que, enquanto insiste na necessidade da análise "objetiva" das relações de poder, da hierarquia social, do recuo político etc., nos permita, não obstante, confrontar os mecanismos pelos quais o sujeito se torna às vezes enredado, conivente com forças que sustentam sua própria opressão.

Este ensaio não é uma tentativa de produzir uma "teoria" dentro dessa orientação. Meu enfoque será apenas a análise de um terreno particular, onde a interação dessas dinâmicas é notável e talvez exemplar. É um campo limitado e incomum — um grupo de desordens ligadas ao gênero feminino e historicamente localizadas: histeria, agorafobia e anorexia nervosa.⁴ Reconheço também que essas desordens têm sido amplamente específicas no que se refere à classe e à raça, ocorrendo esmagadoramente entre mulheres brancas de classes média e média-alta.⁵ Apesar disso, a anorexia, a histeria e a agorafobia podem fornecer um paradigma desse processo no qual a resistência potencial não é meramente minada, mas *utilizada* na manutenção e reprodução das relações de poder existentes.⁶

O mecanismo central que descreverei envolve uma transformação (ou, se quiserem, uma dualidade) do significado, através da qual, condições que são "objetivamente" (e num certo nível, experimentalmente) coercitivas, escravizadoras e até mortíferas chegam a ser experimentadas como libertadoras, transformadoras e vivificantes. Ofereço essa análise, embora limitada a um domínio específico, como exemplo da maneira como vários discursos críticos contemporâneos podem ser reunidos para produzir uma compreensão do papel sutil e muitas vezes inconsciente, desempenhado por nossos corpos na simbolização e reprodução do gênero.

0 CORPO COMO UM TEXTO DA FEMINIDADE

O *continuum* entre desordem feminina e prática feminina "normal" é revelado nitidamente através da interpretação acurada daquelas desordens, às quais as mulheres têm sido particularmente vulneráveis. Evidentemente, elas têm variado historicamente: neurastenia e histeria na segunda metade do século XIX; agorafobia e, de forma extremamente dramática, anorexia nervosa e bulimia, na segunda metade do século XX. Isso não quer dizer que a anorexia não existia no século XIX — muitos casos foram descritos, geralmente dentro do contexto do diagnóstico de histeria (Showalter 1985:128-129) — ou que as mulheres não sofrem mais de sintomas histéricos clássicos no século XX. Mas lidar com desordens alimentares em grande escala é

tão característico da cultura dos anos 80 como a epidemia de histeria o foi para a era vitoriana.⁷

A sintomatologia dessas desordens revela-se como textualidade. A perda da mobilidade e da voz, a incapacidade de sair de casa, a tendência a alimentar outros enquanto se morre de fome, de ocupar espaço ou reduzir gradualmente aquele que o corpo ocupa — todas têm significado simbólico, todas têm significado *político* dentro das normas variáveis que governam a construção histórica do gênero. Penetrando nessa estrutura, vemos que, olhando a histeria, a agorafobia ou a anorexia, encontramos o corpo de quem sofre profundamente marcado por uma construção ideológica da feminidade típica dos períodos em questão. Naturalmente, essa construção está sempre homogeneizando e normalizando, tentando suprimir as diferenças de raça, classe e outras, insistindo para que todas as mulheres aspirem a um ideal coercitivo, padronizado. Nessas desordens a construção da feminidade está notavelmente escrita em termos perturbadoramente concretos, hiperbólicos: representações exageradas, extremamente literais, às vezes praticamente caricaturadas da mística feminina corrente. Os corpos das mulheres perturbadas apresentam-se como um texto agressivamente descritivo para quem o interpreta — um texto que insiste e exige mesmo ser lido como uma afirmação cultural, uma exposição sobre o gênero.

Tanto os médicos do século XIX, como as críticas feministas do século XX viram nos sintomas da neurastenia e da histeria (síndromes que se tornavam crescentemente menos diferenciadas à medida que o século passava), uma intensificação dos traços estereotipadamente femininos. A "dama" do século XIX era idealizada em termos de delicadeza e encanto, passividade sexual e uma emocionalidade encantadoramente instável e caprichosa (Vicinus, 1972: x-xi). Essas noções eram formalizadas e incluídas na ciência de teóricos homens, desde Acton e Kraft-Ebbing até Freud, que descreveu a feminidade madura "normal" nesses termos.⁸ Em tal contexto, as dissociações da histeria, a oscilação e o obscurecimento da percepção, os tremores e desmaios nervosos, as anestésias e a extrema mutabilidade da sintomatologia associados às desordens femininas do século XIX podem ser vistos como concretizações da mística feminina do período, produzidas de acordo com as normas que regiam a construção predominante da feminidade. Os médicos descreviam o que viria a ser conhecido como "personalidade histérica" assim: "impressionável, sugestionável e narcisista; altamente instável, mudando de humor repentina e dramaticamente por razões aparentemente irrelevantes... egocêntrica ao extremo... essencialmente assexuada e não raramente frígida" (Smith-Rosenberg 1985:203) — todas elas características normativas da feminidade da época. Como salienta Elaine Showalter,

o termo "histórica" tornou-se quase permutável com o termo "feminino" na literatura do período (1985:129).

No entanto, a personificação da mística feminina de sua época pela pessoa histórica parece sutil e inefável comparada ao engenhoso literalismo da agorafobia e da anorexia. No contexto de nossa cultura, esse literalismo faz sentido. Com o advento do cinema e da televisão, as normas da feminidade passaram cada vez mais a ser transmitidas culturalmente através do desfile de imagens visuais padronizadas. Como resultado, a feminidade em si tornou-se largamente uma questão de interpretação, ou tal como colocou Erving Goffman, a representação exterior adequada do ser. Não nos dizem mais como é "uma dama" ou em que consiste a feminidade. Em vez disso, ficamos sabendo das regras diretamente através do discurso do corpo: por meio de imagens que nos dizem que roupas, configuração do corpo, expressão facial, movimentos e comportamento são exigidos.

Na agorafobia e ainda mais dramaticamente na anorexia, a desordem, embora trágica, apresenta-se como virtual paródia das interpretações de feminidade do século XX. Os anos 50 e o início dos anos 60, quando a agorafobia começou a aumentar progressivamente entre as mulheres, revelaram a reafirmação da domesticidade e da dependência como ideais femininos. "Mulher que trabalha e faz carreira" tornou-se uma expressão insultosa, muito mais do que tinha sido durante a guerra, quando a sobrevivência da economia dependia da boa vontade das mulheres para executar o "trabalho de homens". A ideologia reinante da feminidade, tão bem descrita por Betty Friedan e perfeitamente captada no cinema e na televisão da época, era a de uma mulher infantil, insegura, indefesa sem um homem, "contente num mundo de quarto e cozinha, sexo, bebês e lar" (1962:36). A pessoa agorafóbica, confinada à casa, vive literalmente essa construção da feminidade. "Você quer dependência? Eu lhe darei dependência!" — proclama ela com seu corpo. "Você me quer no lar? Você me terá no lar — demasiado!" A questão, comentada por muitos terapeutas, dispensa maiores comentários. A agorafobia, como I.G. Fodor escreveu, parece a "extensão lógica — embora extrema — do estereótipo cultural do papel sexual das mulheres" nessa época.⁹

O corpo emaciado da pessoa com anorexia apresenta-se evidentemente como uma caricatura do ideal contemporâneo de esbeltez exagerada para as mulheres, um ideal que, apesar da resistência irônica das diferenças raciais e étnicas, tornou-se a norma para as mulheres de hoje. Mas a magreza é apenas a ponta do *iceberg*, pois ela exige por si mesma interpretação. *C'est le sens quifait vendre* (é o sentido que faz vender), disse Barthes, falando de estilos de roupa. Da mesma forma, também é o sentido que torna o corpo

admirável. No mesmo grau em que a anorexia pode ser interpretada como algo sobre a esbeltez, essa interpretação será uma cidadela do sentido contemporâneo e histórico e não um ideal vazio sobre "moda". Como tal, a interpretação da magreza produz leituras múltiplas, algumas relacionadas com o gênero e outras não. Para os propósitos deste ensaio, apresentarei uma leitura abreviada, com foco no gênero. Mas, é preciso ressaltar que essa interpretação só esclarece parcialmente e que muitos outros fatores não discutidos aqui — dimensões econômicas, psicossociais e históricas, assim como étnicas e de classe — salientam-se proeminentemente.¹⁰

Começamos com a inscrição dolorosamente literal no corpo da pessoa com anorexia das normas que regem a construção da feminidade contemporânea. Essa construção é um "impasse"* que impõe ideais e diretrizes contraditórios. Por um lado, nossa cultura ainda apregoa amplamente concepções domésticas de feminidade, amarras ideológicas para uma divisão sexual de trabalho rigorosamente dualista, com a mulher como principal nutridora emocional e física. As regras dessa construção de feminidade (e falo aqui numa linguagem tanto simbólica como literal) exigem que as mulheres aprendam como alimentar outras pessoas, não a si próprias, e que considerem como voraz e excessivo qualquer desejo de auto-alimentação e cuidado consigo mesmas. Assim, exige-se das mulheres que desenvolvam uma economia emocional totalmente voltada para os outros.

As mulheres jovens de hoje ainda se ensina essa construção do ser. Na televisão, os comerciais de Betty Crocker falam simbolicamente aos homens de legitimidade de seus desejos mais desvairados e devassos: "Estou apaixonado por você; estou arrebatado, louco, descontrolado", sussurra o homem faminto ao bolo de chocolate sensualmente apresentado, amorosamente oferecido pela mulher (sempre presente). A fome feminina, no entanto, é retratada como algo que precisa ser refreado e controlado e o comer feminino é visto como um ato furtivo, vergonhoso, ilícito, como nos comerciais de Andes Candies e Mon Chéri, onde um "minúsculo pedacinho" de chocolate, saboreado em particular, vem a ser a generosa recompensa por um dia de cuidados dedicados aos outros (Bordo, 1986). Obviamente, o alimento não é a questão em debate aqui; mais exatamente, o controle do apetite feminino é meramente a expressão mais concreta da norma geral que rege a construção da feminidade, de que a fome feminina — por poder público, independência, gratificação sexual — deve ser contida e o espaço público que se permite às mulheres deve ser circunscrito, limitado (Bordo,

*No original, *double bind* (duplo elo), expressão que designa, em psicologia, um dilema insolúvel porque implica comportamentos mutuamente contraditórios. (N. da T.)

1989). No corpo da anoréxica, essas normas são impiedosa e profundamente gravadas como se o fossem com água-forte*.

Ao mesmo tempo que continuam sendo ensinadas às mulheres jovens "em ascensão", as virtudes tradicionalmente "femininas", na medida em que elas penetram em áreas profissionais, também precisam aprender a incorporar a linguagem e os valores "masculinos" desse âmbito — autocontrole, determinação, calma, disciplina emocional, domínio etc. Os corpos femininos falam agora dessa necessidade em sua configuração corpórea reduzida, enxuta, e no uso de roupa mais próxima da masculina, em moda atualmente. Nossos corpos, quando nos arrastamos todos os dias para a ginástica e resistimos ferozmente às nossas fomes e aos nossos desejos de gratificar e mimar a nós mesmas, também estão se tornando cada vez mais habituados com as virtudes "masculinas" de controle e autodomínio. As anoréxicas as perseguem com dedicação ingênua, inabalável. "Energia, disciplina, meu próprio poder me manterá andando", diz a ex-anoréxica Aimée Liu, lembrando-se dos dias em que passava fome; "combustível psíquico, não preciso de nada e de mais ninguém... Serei pelo menos dona do meu próprio corpo, eu juro" (1979:123).

O ideal de esbeltez, junto com a dieta e os exercícios emagrecedores que se tornaram inseparáveis da mesma, oferece a ilusão de cumprir, através do corpo, as exigências contraditórias da ideologia contemporânea da feminidade. As imagens populares refletem essa exigência dual. Numa só edição de *Complete Woman*, aparecem dois artigos, um sobre "intuição feminina" e outro perguntando "Você é a nova mulher-macho?" Em *Vision Quest*, o jovem herói masculino apaixonou-se pela heroína porque, como ele diz, "ela tem todas as melhores características que aprecio nas moças e todas as melhores características que aprecio nos rapazes"; isto é, ela é firme, calma, calorosa e atraente. Em *Aliens*, filme que fez muito sucesso, a personalidade da heroína foi deliberadamente construída, com um grau de explicitação comparável ao das histórias em quadrinhos, para incorporar a feminidade tradicional acalentadora, ao lado de empolgante e viril intrepidez e autocontrole; Sigourney Weaver, atriz que a interpreta, chamou a personagem de "Rambolina".**

Na busca pela esbeltez e na negação do apetite, a construção tradicional da feminidade *cruza* com a nova exigência para as mulheres de incorporar os valores "masculinos" da área pública. Como já indiquei, e anoréxica incorpora esse cruzamento, esse modelo híbrido, de maneira particularmente

*Mistura de água e ácido azótico usada para desoxidar e gravar metais. (N. da T.)

**Feminino de "Rambo", personagem masculino de outro filme de sucesso. (N. da T.)

dolorosa e vivida." Enfrenta um duplo elo ou dilema insolúvel. A "masculinidade" e a "feminidade", pelo menos desde o século XIX e talvez antes, foram construídas através de um processo de mútua exclusão. Não se pode simplesmente juntar as virtudes historicamente femininas àquelas historicamente masculinas para produzir uma "nova mulher", um "novo homem", uma nova ética ou uma nova cultura. Mesmo no palco ou na televisão, corporificadas em personagens criadas, como a heroína de *Aliens*, o resultado é uma paródia. Infelizmente, nesta cultura deslumbrada por imagens, temos dificuldades crescentes em distinguir entre paródias e possibilidades do ser. Explorado como uma possibilidade, o ideal "andrógino" expõe, em última análise, sua contradição interna e transforma-se num conflito que dilacera o sujeito em dois—uma guerra tematizada explicitamente por muitas anoréxicas, como uma batalha entre os aspectos masculinos e femininos do ser (Bordo, 1985).

PROTESTO E RECUO NO MESMO GESTO

Na histeria, na agorafobia e na anorexia, o corpo da mulher pode ser visto como uma superfície na qual as construções convencionais da feminidade são expostas rigidamente ao exame, através de suas inscrições em forma extrema ou hiperliteral. Obviamente, também são escritas em linguagens de horrível sofrimento. É como se esses corpos nos falassem da patologia e da violência escondidas ali na esquina, espreitando no horizonte da "feminidade" normal. Não é de espantar, então, que um motivo constante na literatura feminista sobre desordem feminina seja o da patologia como protesto — inconsciente, incipiente e contraproducente, sem recorrer à linguagem, à voz ou à política — mas ainda assim protesto.

Feministas americanas e francesas têm igualmente captado uma linguagem de protesto expressada pela histérica, mesmo ou talvez especialmente quando permanece muda. Dianne Hunter interpreta a afasia de Anna O, manifestada pela incapacidade de falar o alemão materno, como uma rebelião contra as regras linguísticas e culturais do pai e uma volta à "linguagem primitiva": o semiótico balbucio da infância, a linguagem do corpo. Para Hunter e muitas outras feministas trabalhando com categorias lacanianas, a volta ao nível semiótico é tanto regressiva quanto uma comunicação "expressiva" "endereçoada ao pensamento patriarcal", uma forma auto-repudiante de discurso feminino, na qual o corpo exprime aquilo que as condições sociais tornam impossível dizer linguisticamente (1985: 114). "As histéricas

estão acusando, estão apontando, elas zombam da cultura", escreve Catherine Clément em *The Newly Born Woman* (A mulher nascida de novo)* (1986: 42). No mesmo livro, Hélène Cixous fala "daquelas mulheres históricas maravilhosas que submeteram Freud a tantos momentos de volúpia, vergonhosos demais para serem mencionados, bombardeando seu estatuto mosaico/lei de Moisés com sua linguagem corporal, carnal, apaixonada, acossando-o com suas inaudíveis denúncias fulminantes" (1986:95). Para Cixous, Dora, que tanto frustrou Freud, é "um exemplo essencial da força protestadora das mulheres".

A literatura de protesto inclui abordagens funcionais e simbólicas. Robert Seidenberg e Karen DeCrow, por exemplo, descrevem a agorafobia como uma "greve" contra "as renúncias habitualmente exigidas das mulheres" e contra as expectativas das funções de dona de casa, como fazer compras, levar as crianças de carro à escola, acompanhar seus maridos a eventos sociais e assim por diante (1983:31). Carroll Smith-Rosenberg apresenta uma análise similar da histeria, sustentando que, impedindo a mulher de desempenhar seu papel de esposa abnegada, de "anjo servidor" do marido e dos filhos, a histeria "tornou-se um caminho através do qual as mulheres convencionais podiam expressar — na maior parte dos casos inconscientemente — a insatisfação com um ou vários aspectos de suas vidas" (1983:208). Muitas autoras feministas, entre as quais Susie Ohrbach é a mais eloquente e vigorosa, interpretaram a anorexia como uma espécie de protesto feminista inconsciente. A anoréxica está engajada numa "greve de fome", como diz Ohrbach, realçando esse fato como um discurso político no qual a ação de recusar comida e a dramática transformação do tamanho do corpo "expressam corporalmente o que a pessoa é incapaz de nos dizer com palavras" — sua acusação a uma cultura que despreza e suprime a fome feminina, torna as mulheres envergonhadas de seus apetites e suas necessidades e exige delas um trabalho constante de transformação de seus corpos (1985:102).¹²

Naturalmente, a anoréxica não tem consciência de que está fazendo uma afirmação política. Pode mesmo ser hostil ao feminismo e a quaisquer outras perspectivas críticas que vê como disputando sua própria autonomia e controle ou questionando os ideais culturais em torno dos quais sua vida está organizada. Através de demonstrações muito mais corporificadas do que discursivas, ela expõe e indicia aqueles ideais justamente ao persegui-los até o ponto em que seu potencial destrutivo é revelado de forma que todos possam vê-lo. O mesmo gesto que expressa protesto pode também significar recuo; isso realmente pode fazer parte da atração pelo sintoma.

•Em francês, *La Jeune Née*. (N. da T.).

Kim Chernin afirma, por exemplo (1985), que a debilitante fixação anoréxica, ao deter ou moderar o desenvolvimento pessoal, alivia a culpa e a ansiedade de separação dessa geração com a perspectiva de ultrapassar as mães, de viver de forma menos circunscrita e de ter vidas mais livres. Também a agorafobia, que muitas vezes se desenvolve pouco tempo depois do casamento, funciona claramente em muitos casos como um caminho para consolidar a dependência e a fixação face a incitamentos inaceitáveis de insatisfação e inquietação.

Embora possamos falar significativamente sobre protesto, gostaria de enfatizar a natureza contraproducente, tragicamente autofrustrante (realmente autodesconstrutiva) desse protesto. Funcionalmente, os sintomas dessas desordens isolam, enfraquecem e minam as afetadas; ao mesmo tempo, transformam a vida do corpo num abrangente fetiche todo-poderoso, ao lado do qual todos os outros objetos de atenção parecem pálidos e irreais. No nível simbólico, a dimensão do protesto também desmorona para seu oposto e proclama a derrota e a capitulação absolutas do sujeito ao restrito mundo feminino. Como vimos, a mudez das mulheres históricas e sua volta ao nível da pura, primária expressividade corporal, têm sido interpretadas como rejeição da ordem simbólica do patriarcado e recuperação de um mundo perdido de valor semiótico materno. Mas, *ao mesmo tempo*, a mudez é obviamente a condição da mulher silenciosa, que não se queixa — um ideal da cultura patriarcal. Afirmar a condição asfixiante da voz feminina através da própria falta de voz, isto é, usando a linguagem da feminidade para contestar as condições do mundo feminino, sempre envolverá ambiguidades desse tipo. Talvez por isso, os sintomas cristalizados a partir da linguagem da feminidade sejam tão perfeitamente adequados para expressar os dilemas das mulheres que vivem em épocas situadas à beira de mudanças de gênero: o final do século XIX, o período após a Segunda Guerra Mundial e o final do século XX. Nesses períodos, o gênero tornou-se uma questão a ser discutida e proliferou o discurso sobre "a questão da mulher", "a nova mulher", "o que as mulheres querem", "o que é a feminidade" e assim por diante.

Evidentemente, esses dilemas são vividos de forma diferente, dependendo da classe, da idade de outros aspectos da situação das mulheres. A agorafobia e a anorexia são, afinal, principalmente patologias de mulheres de classe média e média-alta, para as quais surgiu a ansiedade da *possibilidade*; mulheres que têm os recursos sociais e materiais para levar a linguagem da feminidade até o excesso simbólico. Claramente, precisamos separar as análises dos diferentes modos de protesto empregados, dos efeitos das práticas femininas homogeneizantes em relação às classes e aos vários grupos raciais.

CONVÊNIA, RESISTÊNCIA E CORPO

As patologias de protesto feminino funcionam paradoxalmente como se estivessem em conluio com as condições culturais que as produzem, reproduzindo em vez de transformar justamente aquilo que provoca o protesto. Nesse sentido, é significativo que a histeria e a anorexia chegaram ao ápice durante períodos históricos de reação cultural contra as tentativas de reorganizar e redefinir os papéis masculino e feminino. A patologia feminina revela-se, então, como uma formação cultural extremamente interessante, através da qual uma potencialidade para a resistência e a rebelião é manipulada para servir à manutenção da ordem estabelecida.

Como se estabelece esse conluio? Nesse ponto, constatamos que nos faltam explicações "objetivas" para relações de poder. Pois, sejam quais forem as condições sociais objetivas que "produzem" uma patologia, os sintomas em si têm de ser necessariamente produzidos (embora de modo inconsciente ou não intencional) pelo sujeito. Isso quer dizer que o corpo precisa se tornar investido com significados de vários tipos. Somente examinando esse processo "produtivo" por parte do sujeito, podemos, como colocou Mark Poster, "iluminar os mecanismos de dominação nos processos através dos quais o significado é produzido na vida cotidiana" (1984:28); só então podemos ver como os desejos e sonhos do sujeito tornam-se intimamente ligados à matriz das relações de poder.

Podemos esclarecedor examinar aqui o contexto no qual a síndrome anoréxica é produzida. Ela surge tipicamente no decorrer do que começa como uma dieta bastante moderada, iniciada porque alguém, muitas vezes o pai, fez uma observação crítica casual. A anorexia *começa* emergindo de algo que, em nossa época, é uma prática feminina convencional. No seu decorrer, por uma série de razões individuais nas quais não posso me aprofundar, essa prática é expandida para além dos parâmetros de uma dieta moderada. A jovem mulher descobre como é ansiar, desejar e necessitar e, mesmo assim, através do exercício da sua própria vontade, triunfar sobre aquela necessidade. No processo, uma nova esfera de significados é descoberta, uma escala de valores e possibilidades que a cultura ocidental tradicionalmente codificou como "masculinos" e raramente tornou acessíveis às mulheres: uma ética e uma estética de autodomínio e autotranscendência, de perícia e de poder sobre outros através do exemplo de vontade e controle superiores. A experiência é inebriante, indutora. Aimée Liu escreve: "A sensação de realização me anima, me incita a continuar mais e mais... Serei especialista [em perder peso]... A constante tendência para baixo [da balan-

ça] me conforta de alguma forma, me dá a prova visível de que posso exercer controle" (1979:36).

Na escola, ela descobre que seu corpo, cada vez mais minguado, é admirado, nem tanto como objeto estético ou sexual, mas pela força de vontade e autocontrole que projeta. Em casa, descobre, nas inevitáveis batalhas que seus pais travam para fazê-la comer, que seus atos têm um poder enorme sobre as vidas daqueles que estão ao seu redor. Na medida em que seu corpo — seus seios, suas ancas e seu estômago arredondado — começa a perder suas tradicionais curvas femininas, começa também a se parecer mais com um corpo masculino, esguio e magro, e ela começa a se sentir intocável, fora do alcance da dor, "invulnerável, lisa e dura como os ossos delineados na minha silhueta", como descreve uma mulher. Despreza em particular todas as partes do seu corpo que continuam a caracterizá-la como fêmea. "Se, pelo menos, eu pudesse eliminar [meus peitos]", diz Liu, "cortá-los fora, se necessário" (1979:99). Para ela, como para muitas mulheres anoxéricas, os seios representam uma parte estúpida, inconsciente, vulnerável do ser (Bordo, 1985). O simbolismo corporal de Liu é perfeitamente congruente com as associações culturais dominantes. O estudo de Brett Silverstein sobre as "Possíveis Causas do Padrão Magro da Atratividade Física para Mulheres" testemunha empiricamente o que é óbvio em cada rotina irônica, envolvendo uma mulher dramaticamente construída: ou seja, nossa associação cultural de um corpo feminino curvilíneo com incompetência. Obviamente a anoréxica é também bastante consciente da vulnerabilidade social e sexual envolvida em se ter um corpo de mulher; muitas, de fato, sofreram abusos sexuais quando crianças.

Através da anorexia, por outro lado, ela descobre inesperadamente uma entrada para o privilegiado mundo masculino, uma maneira de se tornar o que é valorizado em nossa cultura e, sobretudo, uma maneira de se colocar a salvo; para ela, são a mesma coisa. Paradoxalmente, descobre isso perseguindo ao extremo um comportamento feminino convencional — nesse caso, a disciplina de aperfeiçoar o corpo como um objeto. Nesse ponto de excesso, poderíamos dizer que o convencionalismo feminino "se desconstrói", transformando-se em seu oposto e encarnando valores que nossa cultura codificou como masculinos. Não surpreende que a anorexia seja sentida como libertadora: a anoréxica lutará com a família e os terapeutas, num esforço de se manter firme, combatendo até a morte, se necessário. Essa experiência de poder é, obviamente, profunda e perigosamente ilusória. Remodelar um corpo para torná-lo mais masculino não é ganhar poder e privilégios masculinos. *Sentir-se* autônoma e livre enquanto atrela corpo e alma a uma atividade obsessiva é servir a uma ordem social, que limita as possibilidades femini-

nas, e não transformá-la. Nesse contexto, parece que basta, para uma mulher se tornar homem, que se situe no pólo contrário de uma desfigurante oposição. O novo "ar de poder" na atividade feminina de modelagem do corpo, que leva as mulheres até a desenvolverem a forma triangular de um "Hulk" — que tem sido a norma para modeladores masculinos do corpo — não é menos determinado por uma construção ligada ao gênero, hierárquica e dualista, do que foi a norma convencionalmente "feminina" que tiranizou durante anos modeladoras femininas do corpo, como Bev Francis.

Embora as práticas e os significados culturais específicos sejam diferentes, suspeito que mecanismos similares estejam atuando na histeria e na agorafobia. Também nesses casos a linguagem da feminidade, quando pressionada em excesso — gritada e afirmada — se desconstrói para seu oposto e torna acessível para a mulher uma experiência ilusória de poder, antes proibida por causa do gênero. No caso da feminidade do século XIX, a experiência proibida pode ter sido a fuga da coerção, a ruptura de grilhões — especialmente os de ordem moral e emocional. John Conolly, o reformador de manicômios, recomendava internação para as mulheres que "desejam essa restrição sobre as paixões, sem a qual o caráter feminino está perdido" (Showalter, 1985:48). As mulheres histéricas frequentemente enfureciam os médicos homens por não terem justamente essa qualidade. S. Weir Mitchell descreveu-as como "o desespero dos médicos". Seu "egoísmo despótico arruína a constituição de enfermeiras e de parentes dedicados e, numa auto-indulgência inconsciente ou semiconsciente, destrói o bem-estar de todos ao seu redor" (Smith-Rosenberg, 1985:207).

Algum prazer ilícito deve ter sido sentido pelas pacientes vitorianas ao se perceberem capazes de tal perturbação do sólido lar do século XIX. Creio que uma forma semelhante de poder faz parte da experiência da agorafobia.

Isso não significa que a realidade primária dessas desordens não seja de dor e encarceramento. Na anorexia também existe claramente uma dimensão de dependência física em relação aos efeitos bioquímicos da dieta de fome. Mas seja qual for a fisiologia envolvida, as maneiras como o sujeito compreende e tematiza sua experiência não podem ser reduzidas a processos mecânicos. A capacidade da anoréxica de viver com uma ingestão mínima de alimento permite-lhe sentir-se poderosa e digna de admiração num "mundo" — como descreve Susie Ohrbach — "do qual ela se sente excluída no mais profundo nível" e desvalorizada (1985:103). A literatura sobre anorexia e histeria está cheia de batalhas da vontade entre a paciente e aqueles que tentam "curá-la"; estes, como salienta Ohrbach, muito raramente compreendem que os valores psíquicos pelos quais ela luta são muitas vezes mais importantes para a mulher do que a própria vida.

TEXTUALIDADE, PRAXIS E CORPO

Sugeri que as "soluções" oferecidas pela anorexia, pela histeria e pela agorafobia surgem da própria prática da feminidade, cuja busca é ainda apresentada como o caminho mais importante de aceitação e sucesso para as mulheres em nossa cultura. Perseguida com demasiada agressividade, essa prática leva à sua própria ruína, num certo sentido. Se a feminidade, como disse Susan Brownmiller, é no seu mais profundo âmago "uma tradição de limitações impostas" (1984:14), então a relutância para limitar-se, mesmo na perseguição da feminidade, infringe as regras. Mas, em outro sentido, tudo permanece inteiramente no seu lugar. A paciente fica presa a uma prática obsessiva, incapaz de realizar qualquer mudança efetiva em sua vida. Permanece, como coloca Toril Moi, "amordaçada e acorrentada ao papel feminino" (Bernheimer e Kahane, 1985:192), uma reprodutora do dócil corpo da feminidade.

Essa tensão entre o significado psicológico da desordem, que pode comandar fantasias de rebelião e personificar uma linguagem de protesto, e a vida prática do corpo perturbado, que pode frustrar totalmente a rebelião e subverter o protesto, tende a ser obscurecida por um enfoque demasiadamente exclusivo na dimensão simbólica e pela atenção insuficiente quanto à praxis. Como vimos no caso de algumas leituras de feministas lacanianas sobre a histeria, o resultado pode ser uma interpretação unilateral, que romantiza a subversão simbólica da ordem falocêntrica da histérica enquanto confinada à sua cama. Isso não quer dizer que o confinamento na cama tenha um significado transparente, unívoco — incapacidade, enfraquecimento, dependência e assim por diante. O corpo "prático" não é uma entidade grosseiramente biológica ou material. É também uma forma culturalmente mediada; suas atividades são sujeitas a interpretação e descrição. O voltar-se para a dimensão prática não é um retorno à biologia ou à natureza, mas, como coloca Foucault (1979:136), a um outro "registro" do corpo cultural: o registro do "corpo útil" em vez do "corpo inteligível". Acredito que a distinção pode ser proveitosa para o discurso feminista.

O corpo inteligível abrange nossas representações científicas, filosóficas e estéticas sobre o corpo — nossa *concepção* cultural do corpo, que inclui normas de beleza, modelos de saúde e assim por diante. Mas as mesmas representações podem também ser vistas como um conjunto de regras e regulamentos *práticos*, através dos quais o corpo vivo é "treinado, moldado, obedece, responde", tornando-se, em resumo, um "corpo útil", socialmente adaptado (Foucault, 1979:136). Considerem este exemplo particularmente

claro e apropriado: a figura do tipo "ampulheta" do século XIX, realçando peitos e ancas em contraste a uma cintura de vespa, era uma forma simbólica "inteligível", representando um ideal doméstico, sexualizado da feminidade. O contraste cultural bem definido entre a forma feminina e a masculina, tornado possível pelo uso de espartilhos, anquinhas etc, refletiu, em termos simbólicos, a divisão dualista da vida social e econômica em esferas masculinas e femininas claramente definidas. Ao mesmo tempo, para conseguir a aparência especificada, exigia-se uma praxis feminina particular — usar espartilhos apertados, comer o mínimo, movimentar-se pouco — tendo como resultado um corpo feminino incapaz de executar atividades fora de sua esfera designada. Em termos foucauldianos, seria esse o "corpo útil" correspondente à norma estética.

O corpo inteligível e o corpo útil são dois aspectos do mesmo discurso e muitas vezes se espelham e se sustentam reciprocamente, como vimos atrás. Um outro exemplo é a concepção filosófica do século XVII, que via o corpo como uma máquina, reflexo de um equipamento produtivo de trabalho crescentemente automatizado. Mas dois aspectos também podem se contradizer e se repelir mutuamente. Uma escala de representações e de imagens contemporâneas, por exemplo, tem codificado a transcendência do apetite feminino e sua demonstração pública do ideal de esbeltez em termos de poder, vontade, domínio, possibilidade de sucesso na área profissional e assim por diante. Essas associações são conduzidas pelas supermulheres magras do horário nobre da televisão e dos filmes populares e explicitamente promovidas em anúncios de propaganda e artigos que aparecem habitualmente em revistas femininas, livros de dieta e publicações sobre controle de peso. A equação de magreza e poder emerge mais dramaticamente quando as anoréxicas contemporâneas falam de si mesmas. "[Minha doença] era sobre poder", diz Kim Morgan, entrevistada no documentário *The Waist Land* (O país da cintura): "Isso era o máximo... algo que eu podia jogar na cara das pessoas e elas olhavam para mim e eu pesava pouco, mas era forte e tinha o controle e ah, *você é um relaxado*."¹³

Sabemos, porém, que a anoréxica é tudo menos "forte" e "detentora de controle". Não são apenas as pessoas adultas que vivem tais contradições da anorexia. Estatísticas recentes — por exemplo, o estudo amplamente divulgado da Universidade da Califórnia sobre meninas da 4ª série em São Francisco — sugerem que, pelo menos em algumas subculturas americanas, meninas mais jovens e em maior número (talvez 80% das meninas pesquisadas de 9 anos) estão fazendo da dieta assídua o princípio organizador central de suas vidas. Essas meninas vivem com medo constante, reforçado pelas reações dos meninos nas suas classes, de ganhar um pouco de peso e

assim deixarem de ser "sensuais", "atraentes" ou, mais explicitamente, "completas". Praticam corrida diariamente, contam obsessivamente suas calorias e correm o risco de apresentar sérias deficiências vitamínicas (para não mencionar distúrbios alimentares plenamente desenvolvidos, maturação sexual e reprodutiva retardada).¹⁴ Podemos estar produzindo uma geração de jovens mulheres com funcionamento menstrual, nutricional e intelectual severamente diminuído.

A revelação e a análise cultural dessas relações contraditórias e mistificadoras entre imagem e prática só é possível se a análise incluir a atenção e interpretação do corpo "útil", ou corpo prático, como prefiro chamá-lo. Essa atenção, embora muitas vezes rudimentar e em forma teoricamente não sofisticada, era central no início do movimento feminista contemporâneo. No final dos anos 60 e começo dos anos 70, a objetificação do corpo feminino constituía uma séria questão política. Toda a parafernália cultural da feminidade, o aprendizado para agradar visual e sexualmente através das práticas do corpo — imagens da mídia, concursos de beleza, saltos altos, cintas, maquiagem, orgasmo simulado — eram vistos como cruciais na manutenção da dominação de gênero.

De forma inquietante para os feminismos da década atual, esse enfoque nos princípios políticos da práxis feminina, embora ainda mantido no trabalho de feministas individuais,¹⁵ não é mais uma peça central da crítica cultural feminista. No âmbito popular, encontramos revistas como *Ms*, que apresentam temas sobre adequação e "estilo", toda uma retórica reconstruída nos anos 80 para simbolizar "auto-expressão" e "poder". Embora certamente tenha os instrumentos, a teoria feminista não ofereceu um discurso crítico para dismantelar e desmistificar essa linguagem. O trabalho das feministas francesas forneceu uma estrutura poderosa para compreender a inscrição da cultura falocêntrica, dualista, em corpos marcados pelo gênero. Até agora, porém, o feminismo francês ofereceu muito pouco em termos de análises concretas, materiais, do corpo feminino como lugar de controle cultural prático. Entre teóricas feministas deste país,* o estudo de "representações" culturais do corpo feminino tem florescido de forma muitas vezes brilhante, esclarecedora e adequada para uma releitura feminista da cultura.¹⁶ Mas só o estudo das representações culturais, isolado de considerações sobre sua relação com a vida prática dos corpos, pode obscurecer e induzir em erro.

O trabalho de Helena Michie, significativamente intitulado *The Flesh Made Word* (A carne feita palavra) é um exemplo notável. Examinando

representações do século XIX sobre mulheres, apetite e alimentação, Michie estabelece relações metafóricas fascinantes e perspicazes entre o padrão feminino de comer e a sexualidade feminina. A fome feminina, sustenta ela (e eu concordo), "supõe desejos indizíveis de sexualidade e poder" (1987:13). O "tabu representacional" do romance vitoriano de não se referir a mulheres comendo (aparentemente, uma atividade que só "acontece nos bastidores", como diz Michie) funciona como um "código" para a supressão da sexualidade feminina, seguindo a norma cultural geral exibida em manuais de etiqueta e sexo, que prescrevem à mulher bem-educada comer pouco e delicadamente. A mesma codificação continua presente, afirma ela, nas "inversões" feministas contemporâneas de valores vitorianos, que celebram a sexualidade e o poder femininos através de imagens que exaltam o ato de comer e a fome femininos, mostrando-os de forma explícita, exuberante e alegre.

Apesar de a análise de Michie focar questões referentes à alimentação e às práticas do comer, não menciona as graves desordens alimentares que vieram à tona no final do século XIX e que estão devastando as vidas de mulheres jovens hoje. De alguma forma, a "prática" de mulheres fazendo dieta, jejuando, usando espartilhos etc. está, até certo ponto, implícita em sua análise sobre a ideologia vitoriana e o gênero. Mas quando se volta, no final de seu estudo, para considerações sobre a recente literatura feminista celebrando o comer e a fome femininos, a ausência de pelo menos um olhar sobre como as mulheres estão *realmente* lidando com suas fomes hoje, distancia sua análise de quaisquer amarras sociais concretas.

Michie focaliza apenas a inevitável falha da literatura feminista em escapar aos "códigos fálicos da representação" (1987:149). Mas a celebração feminista do corpo feminino não se "desconstruiu" meramente na página escrita ou na tela. Amplamente localizada na contracultura feminista dos anos 70, foi culturalmente deslocada por uma realidade contemporânea muito diferente: a celebração da sensualidade feminina apresenta-se agora em forte dissonância com o fato de que as mulheres, inclusive as feministas, estão se matando de fome em nossa cultura. A progressiva incidência de desordens alimentares, a crescente insatisfação e ansiedade entre meninas e mulheres em relação à sua aparência e os regimes compulsivos de "aperfeiçoamento" corporal, nos quais tantas de nós se engajam, sugerem que uma batalha *política* está sendo travada sobre a energia e os recursos do corpo feminino, uma batalha na qual pelo menos *algumas* metas feministas, previstas para dar poderes às mulheres, estão sendo derrotadas.

Não nego os benefícios da dieta, do exercício e de outras formas de "administração" do corpo. Mas vejo nossos corpos como um local de luta,

onde temos de *trabalhar* para manter nossas práticas diárias a serviço da resistência à dominação de gênero e não a serviço da "docilidade" e da normatização. Penso que isso exige uma atitude decididamente cética em relação às pretensas vias de liberação e prazer oferecidas por nossa cultura. Requer também a percepção das relações frequentemente contraditórias entre imagem e prática, entre retórica e realidade. Como vimos, as representações populares podem utilizar convincentemente a retórica e o simbolismo, falando em alcançar poderes e liberdade pessoal, em "ter tudo". Entretanto, os corpos femininos, em busca desses ideais, podem se encontrar tão desalentados e fisicamente enfermos quanto os corpos femininos do século XIX, que perseguiam um ideal feminino de dependência, domesticidade e delicadeza. O reconhecimento e a análise dessas contradições e de todas as outras conviências, deturpações e engodos através dos quais a cultura impõe a colaboração de nossos corpos para a reprodução do gênero exigem que voltemos o foco para a praxis feminina, recolocando-a no lugar central que ocupou anteriormente na política feminista.

NOTAS

A análise apresentada neste ensaio é parte de um estudo mais amplo: *Food Fashion and Power: The Body and the Reproduction of Gender* (Comida, moda e poder: o corpo e a reprodução do gênero). University of Califórnia Press. Outras partes dessa análise mais abrangente aparecem em diversos trabalhos: "Anorexia Nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture (Anorexia nervosa: psicopatologia como cristalização da cultura) (Bordo, 1985, reimpresso em Diamond e Quinby, 1988); "Reading the Slender Body" (Lendo o corpo esbelto), incluído em Jacobus, Keller e Shuttleworth, 1989; e "The Contest for the Meanings of Anorexia" (A discussão para os significados da anorexia), incluído em *The Body in Medical Thought and Practice* (O corpo no pensamento e na prática médicos), ed. Drew Leder e Mary Rawlinson; Reidel, 1990). Ver também "How Television Teaches Women To Hate Their Hungers" (Como a televisão ensina as mulheres a odiar suas fomes), *Mirror Images*, 1986.

Desejo agradecer ao Douglass College pelo tempo e pelos recursos proporcionados na primavera de 1985 pela bolsa de membro-visitante a mim concedida na cátedra Laurie de Women's Studies. Minha permanência e minha participação nos seminários organizados por essa cadeira muito facilitaram boa parte da pesquisa inicial deste trabalho. Versões anteriores deste estudo foram distribuídas pelo departamento de filosofia da State University of New York, em Stony Brook, e apresentadas na conferência sobre "Histórias da Sexualidade", realizada na Universidade de Massachussets, e na 21ª Conferência Anual da Sociedade de Fenomenologia e Filosofia Existencial da Universidade de Toronto. A todos os que fizeram comentários sobre essas versões expressei meu apreço pelas sugestões estimulantes e críticas proveitosas.

1. Sobre "docilidade", ver Foucault, 1979, 135-169. Para uma análise foucaultiana da prática feminina, ver Bartky, 1988; ver também Brownmiller, 1984.

2. No decorrer da última década, houve um inegável aumento da preocupação masculina com a aparência. Estudo após estudo confirmam, no entanto, que ainda existe nessa área um grande hiato de género. Uma pesquisa efetuada em 1985 na Universidade de Pensilvânia revelou que os homens, de modo geral, estão satisfeitos com sua aparência, muitas vezes "distorcendo suas percepções de si mesmos de maneira positiva, autocongratatória". Ver "Dislike of Own Bodies Found Common Among Women" (Insatisfação com o próprio corpo encontrada comumente entre mulheres), *New York Times*, 19 de março de 1985. Entretanto, descobriu-se que as mulheres mostravam valores e distorções da percepção corporal extremamente negativos. Outros estudos sugeriram que as mulheres são julgadas com muito mais rigor que os homens, quando se desviam dos padrões sociais dominantes de atratividade. *Psychology Today* (abril de 1986) reporta que enquanto a situação dos homens mudou recentemente, a das mulheres também piorou, mais do que proporcionalmente. Citando resultados de 30.000 respostas a um levantamento de 1985 sobre percepções da imagem do corpo e comparando respostas semelhantes a um questionário de 1972, a revista revela que as pessoas que responderam em 1985 estavam consideravelmente mais insatisfeitas com seus corpos do que as que responderam em 1972 e nota uma marcante intensificação da preocupação entre homens. Entre os de 1985, o grupo mais insatisfeito com sua aparência, era, no entanto, o de mulheres adolescentes entre 12 e 19 anos. Hoje em dia, as mulheres são, de longe, as maiores consumidoras de produtos dietéticos, frequentadoras de *spas* e centros de dieta e pacientes de cirurgias do tipo "desvio intestinal" e outras redutoras de gordura.

3. Sobre nossa obsessão cultural com a esbeltez, ver Chemin, 1981; Ohrbach, 1985; Bordo, 1985,1989. Para pesquisa recente sobre incidência e aumento da anorexia nervosa e bulimia, ver Greenfeid *et alii*, 1987; Rosenzweig e Spruill, 1987.

4. Sobre a natureza histórica de género dessas patologias: a relação entre mulheres históricas e homens históricos tem sido estimada em algo entre duas para um e quatro para um, enquanto 80 por cento de todas as pessoas agorafóbicas são mulheres. (Brodsky e Hare-Mustin, 1980:116,122). Embora ultimamente tenham sido relatados mais casos de desordens alimentares masculinas, estima-se que perto de 90 por cento de todas as pessoas anoréxicas sejam mulheres (Garfinkel e Garner, 1982:112-113). Para uma consideração sócio-histórica sobre psicopatologia feminina, com foco particular nas enfermidades do século XIX, mas infelizmente com pouca menção à agorafobia e às desordens alimentares, ver Showalter, 1985. Para uma discussão de questões sociais e de género relacionadas com a agorafobia, ver Seidenberg e DeCrow, 1983. Sobre a história clínica da anorexia nervosa, ver Garfinkel e Garner; para perspectivas de género, culturais e históricas, ver Bordo, 1985, 1986; Ohrbach, 1985,1989.

5. Há evidência de rápidas mudanças no caso de desordens alimentares. Anorexia e bulimia, originalmente quase exclusivamente limitadas às famílias brancas de classe alta e média-alta, estão agora atingindo populações étnicas (*e.g.*, negros, indianos), antes não afetadas, e em todos os níveis sócio-econômicos (Garfinkel e Garner, 1982:102-103). Embora haja razões culturais para essas mudanças, igualmente interessantes e importantes para a análise, são os fatores culturais que têm "protegido" certos grupos étnicos dessas desordens (ver, por exemplo, o estudo de Hsu sobre desordens alimentares entre negros).

6. Ao construir esse paradigma, não pretendo fazer justiça a nenhuma dessas desordens na sua complexidade individual como "patologia" ou como formação cultural. Meu propósito é mostrar alguns pontos de intersecção, descrever alguns padrões semelhantes, à medida que emergem de uma interpretação particular do fenómeno — a interpretação "política", se assim desejarem.

7. Para estudos sugestivos sobre o aumento notável da frequência de desordens alimentares ao longo dos últimos vinte anos, ver Garfinkel e Garner, 1982:100; Greenfeid *et alii*, 1987; e Rosenzweig e Spruill, 1987. Sobre a "epidemia" de histeria e neurastenia, ver Showalter, 1985; Smith-Rosenberg, 1985.

8. Ver Nadelson e Notman, 1982:5; Vicinus, 1972:82. Para discussões mais generalizadas, ver Gay, 1984, Showalter, 1985. A dama delicada, um ideal que tinha conotações de classe muito fortes (como a esbeltez hoje), não é a única concepção de feminidade das culturas vitorianas. Mas foi sem dúvida a representação ideológica de feminidade mais poderosa naquela época, afetando mulheres de todas as classes, inclusive aquelas sem meios materiais para responder plenamente ao ideal. Ver Michie, 1987, para debates sobre o controle do apetite feminino e construções vitorianas de feminidade.

9. Ver Fodor, 1974:119; ver também Brehony, 1983.

10. Para outras perspectivas interpretativas sobre o ideal de esbeltez, ver Bordo, 1985, 1989; Chernin, 1981; Ohrbach, 1985.

11. Notável, em relação a esse assunto, é o estudo de Catherine Steiner-Adair (1984) sobre mulheres universitárias, que revela uma associação dramática entre problemas com a alimentação, imagem do corpo e competição da supermulher fria, profissionalmente "integrada" e deslumbrante. Com base numa série de entrevistas, as universitárias foram classificadas em dois grupos — um que expressava ceticismo quanto ao ideal da supermulher, outro que aspirava inteiramente ao mesmo. A administração posterior de testes de diagnóstico revelou que 94 por cento do grupo das supermulheres encaixaram-se na escala das desordens. No outro grupo, 100 por cento se colocaram na categoria das desordens do não comer. Apesar das imagens da mídia, as jovens mulheres parecem perceber hoje, conscientemente ou através de seus corpos, a impossibilidade de simultaneamente atender às demandas de duas esferas cujos valores têm sido historicamente definidos em franca oposição uns aos outros.

12. Quando se toma conhecimento das muitas autobiografias e estudos de casos de pessoas históricas, anoréxicas e agorafóbicas, impressiona o fato de que estas são realmente mulheres do tipo que se espera devam ficar frustradas pelas repressões de um papel feminino específico. Freud e Breuer, em seus *Estudos sobre a Histeria* (e Freud no posterior *Dora*), fazem constantes comentários sobre a ambição, independência, capacidade intelectual e esforços criativos de pacientes. Sabemos, além disso, que muitas mulheres que se tornaram mais tarde ativistas e feministas sociais de destaque no século XIX estavam entre as que adoeceram com histeria ou neurastenia. Tornou-se um virtual clichê que a típica anoréxica é perfeccionista, procurando se superar em todas as áreas de sua vida. Embora de forma menos acentuada, um tema similar existe na literatura sobre agorafobia.

Deve-se ter em mente que, quando se analisam estudos de casos, está-se confiando nas percepções de outros indivíduos aculturados. Suspeita-se, por exemplo, que o retrato popular da anoréxica como implacável possa ser influenciado pelo remanescente ou talvez ressurgente vitorianismo das atitudes de nossa cultura em relação a mulheres ambiciosas. Não se escapa desse problema hermenêutico voltando-se para a autobiografia. Mas, na autobiografia, pelo menos se está lidando com construções e atitudes sociais que vivificam a realidade psíquica do sujeito. Nesse sentido, a literatura autobiográfica sobre anorexia em particular está notavelmente plena de ansiedade sobre o mundo doméstico e outros temas que sugerem profunda rebelião contra noções tradicionais de feminidade; ver Bordo, 1985.

13. "The Waist Land: Eating Disorders in America" (O país da cintura: desordens alimentares na América), 1985, Gannett Corporation, MTI Teleprograms.

14. "Fat or Not, 4th-Grade Girls Diet Lest They be Teased or Unloved" (Gorda ou não, meninas da 4ª série fazem dieta para evitar zombaria ou desamor), *Wall Street Journal*, 11 de fevereiro de 1986.

15. Um enfoque nos princípios políticos da sexualização e da objetificação permanece central para o movimento antipornografia (*e.g.*, nos trabalhos de Andrea Dworkin e Catherine MacKinnon). Feministas explorando princípios políticos da aparência incluem Sandra Bartky, Susan Brownmiller, Wendy Chapkis, Kim Chernin e Susie Ohrbach. Recentemente, um interesse feminista em desenvolvimento pela obra de Michel Foucault começou também a produzir um feminismo pós-estruturalista orientado para a prática; ver, por exemplo, Diamond e Quinby, 1988.

16. Ver, por exemplo, Jardine, 1985; Suleiman, 1986; Michie, 1987.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bartky, Sandra. 1988. "Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power." In *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, ed. Irene Diamond and Lee Quinby. Boston: Northeastern University Press.
- Bernheimer, Charles, and Claire Kahane, eds. 1985. *In Dora's Case: Freud — Hysteria — Feminism*. New York: Columbia University Press.
- Bordo, Susan. 1985. "Anorexia Nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture." *The Philosophical Forum* 17, n° 2 (Winter):73-103. Reprinted in Diamond and Quinby 1988.
- . 1986. "How Television Teaches Women To Hate Their Hungers." *Mirror Images* [newsletter of Anorexia/Bulimia Support, Syracuse, N.Y.] 4:1, 8-9.
- . 1989. "Reading the Slender Body." In *Women, Science, and the Body Politic: Discourses and Representations*, ed. Mary Jacobus, Evelyn Fox Keller, and Sally Shuttleworth. New York: Methuen.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brehony, Kathleen. 1983. "Women and Agoraphobia." In *The Stereotyping of Women*, ed. Violet Frank and Esther Rothblum. New York: Springer Press.
- Brodsky, Annette, and Rachel Hare-Mustin. 1980. *Women and Psychotherapy*. New York: Guilford Press.
- Brownmiller Susan. 1984. *Femininity*. New York: Fawcett Columbine.
- Chapkin, Wendy. 1986. *Beauty Secrets*. Boston: South End Press.
- Chemin, Kim. 1981. *The Obsession: Reflections on the Tyranny of Slenderness*. New York: Harper & Row.
- . 1985. *The Hungry Self: Women, Eating, and Identity*. New York: Harper & Row.
- Clement, Catherine, and Hélène Cixous. 1986. *The Newly Born Woman*. Trans. Betsy Wing. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Diamond, Irene, and Lee Quinby, eds. 1988. *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*. Boston: Northeastern University Press.
- Douglas, Mary. 1982. *Natural Symbols*. New York: Pantheon.
- Fodor, I. G. 1974. "The Phobic Syndrome in Women." In *Women in Therapy*, ed. V. Franks and V. Burtle. New York: Bruner/Mazel.
- Foucault, Michel. 1978. *The History of Sexuality*, Vol. I. New York: Pantheon.
- . 1979. *Discipline and Punish*. New York: Vintage.
- Friedan, Betty. 1962. *The Feminine Mystique*. New York: Dell.
- Garfinkel, Paul, and David Garner. 1982. *Anorexia Nervosa: A Multidimensional Perspective*. New York: Bruner/Mazel.
- Gay, Peter. 1984. *The Bourgeois Experience*, Vol. I. New York: Oxford University Press.
- Greenfeld, D., et ai. 1987. "Eating Behavior in an Adolescent Population." *International Journal of Eating Disorders* 6:1 (January 1987):99-112.
- Hsu, George. 1987. "Are Eating Disorders Becoming More Common in Blacks?" *International Journal of Eating Disorders* 6, n° 1 (January): 113-124.
- Hunter, Diane. 1985. "Hysteria, Psychoanalysis and Feminism." In *The (M)Other Tongue*, ed. Shirley Garner. Claire Kahane, and Madelon Sprenger. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Jardine, Alice. 1985. *Gynesis*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Liu, Aimée. 1979. *Solitaire*. New York: Harper & Row.
- Michie, Helena. 1987. *The Flesh Made Word*. New York: Oxford.
- Moi, Toril. 1985. "Representations of Patriarchy: Sex And Epistemology in Freud's Dora." In *In Dora's Case: Freud — Hysteria — Feminism*, ed. Charles Bernheimer and Claire

O Corpo e a Reprodução da Feminidade: Uma Apropriação Feminista de Foucault 41

- Kahane. New York: Columbia University Press.
- Nadelson, Carol, and Malkah Notman. 1982. *The Female Patient*. New York: Plenum.
- Ohrbach, Susie. 1985. *HungerStrike: The Anorectic's Struggle as a Metaphor for Our Age*. New York: Norton.
- Poster, Mark. 1984. *Foucault, Marxism and History*. Cambridge: Polity Press.
- Rosenzweig, M., and J. Spruill. 1987. "Twenty Years After Twiggy: A Retrospective Investigation of Bulimic-Like Behaviors." *International Journal of Eating Disorders* 6, n° 1 (January): 59-66.
- Seidenberg, Robert, and Karen DeCrow. 1983. *Women Who Marry Houses*. New York: McGraw-Hill.
- Showalter, Elaine, 1985. *The Female Malady*. New York: Pantheon.
- Silverstein, Brett. n.d. "Possible Causes of the Thin Standard of Bodily Attractiveness for Women." Manuscript.
- Smith-Rosenberg, Carro ll. 1985. *Disorderly Conduct*. Oxford: Oxford University Press.
- Steiner-Adair, C. 1987. "The Body Politic: Normal Female Adolescent Development and Eating Disorders." Ph.D. diss., Harvard University Graduate School of Education.
- Suleiman, Susan, ed. 1986. *The Female Body in Western Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Vicinus, Martha. 1972. *Suffer and Be Still*. Bloomington: Indiana University Press.

PODER, SEXUALIDADE E INTIMIDADE

Muriel Dimen

Existe um mito familiar que é às vezes usado erradamente para explicar as origens dos arranjos sexuais humanos. É o mito da horda primitiva, do crime primordial, no qual o patriarca guarda todas as mulheres para si e obriga seus filhos a trabalharem para ele; no final, os filhos se rebelam, matam e comem o pai; copulam com as mulheres e depois, dominados pela culpa, prometem ser bons meninos.

Muitas pessoas falaram muito sobre o conteúdo desse mito (*e.g.*, Brown, 1959; Freud, 1961; Marcuse, 1955). Poucos, entretanto, notaram o que falta nele. O crime primordial original tinha três partes: primeiro, a dominação do patriarca em relação à sua esposa; segundo, a resistência desta — física, emocional, comportamental — ao seu poder; e terceiro, sua conivência em ser menos do que poderia ter sido, sua participação em todos aqueles momentos inevitáveis quando, porque estão intimidadas fisicamente, dependentes economicamente ou carentes emocionalmente, as mulheres se entregam ao patriarcado. O que está faltando nesse mito são as mulheres, sua subordinação e, de fato, tudo o que o simbolizam — vida pessoal, produtividade, alteridade.

Esse mito é tanto descrição como prescrição para o capitalismo, o patriarcado e o Estado. Seu silêncio sobre as mulheres focaliza o problema: nesse conto de poder e sexo, onde há espaço para a intimidade, para o conhecimento e para a expansão do ser conseguidos através do conhecimento do outro? Como uma economia que explora pessoas e a natureza durante todo o tempo, enquanto encoraja o enriquecimento pessoal, cria expectativas para o prazer sensual? Onde o sistema político tenta controlar a pessoa e a psique, mesmo enquanto celebra a autonomia individual, de onde podem vir a

autoconfiança e a esperança que a criatividade e a produtividade exigem? Dadas as agudas desigualdades em nossa sociedade, como pode prevalecer a intimidade, que presume uma certa harmonia, democrática e recíproca, entre as pessoas?

O PASSADO

Dirigidas a esferas díspares da experiência, essas perguntas sobre poder, sexualidade e intimidade não podem ser respondidas até que um elo ausente na teoria do patriarcado seja forjado. Patriarcado é tanto um sistema psicológico-ideológico — ou seja, representativo — como um sistema político-econômico. Embora haja muitas teorias sobre a mente e a sociedade, nenhuma teoria atual junta psique e sociedade, a fim de que a história inteira do patriarcado, incluindo a experiência das mulheres e suas contradições, possa ser contada. A teoria crítica da Escola de Frankfurt, em particular, não cumpriu sua promessa (Benjamin, 1978).

Talvez o problema não seja de *ideias* e sim de *preconceitos*. Talvez a deficiência teórica seja metodológica. A maior parte da erudição baseia-se na "objetividade", na observação e na análise supostamente imparcial, neutra, impessoal. No entanto, como ressalta a crítica feminista da ciência, essa postura objetivista é na verdade muito pessoal, baseada como é não na ausência de emoções e valores, mas em sua cuidadosa restrição. De fato, o saber ortodoxo carece de um certo tipo de *nota* pessoal (Flax, 1983; Keller, 1985; Jaggar, 1985: cap. 11).

Talvez o elo conceituai que falta na teoria feminista seja a voz pessoal engajada, impregnada de sentimentos, valores e protesto político, uma voz como a que emerge de biografias feministas, nas quais o sujeito se envolve com o assunto. Mas esses princípios políticos de autobiografia e biografia *não deveriam substituir* a voz patriarcal aceita, mas se *justapor* a ela. A questão é usar as diferentes possibilidades de ambas as vozes para gerar um senso de oposição, de diferença, de tensão criativa. A terceira voz resultante, retendo o poder pessoal da primeira e a intersubjetividade da segunda, poderia assim abrir uma janela para possibilidades ainda não imaginadas, não marcadas pelo gênero, do falar, do saber e do viver.

Duas dessas vozes entrelaçam-se aqui, uma pessoal, contando histórias fictícias de sexualidade e uma pública, comentando-as.² A sexualidade é uma das vozes mais pessoais, engajadas e carregadas de valores. É também uma das mais exigentes teoricamente, porque o sexo está na encruzilhada de natureza, psique e cultura. Considerações sobre a sexualidade, emocionalmente

poderosas e colidindo com o alicerce cultural, pedem uma resposta, dada aqui por uma teoria de múltiplos comentários, social, psicológica e feminista. À medida que segue a tripla problemática da sexualidade, o comentário traça as delicadas ligações entre sexualidade, poder e intimidade. Essencial para esse desenho em filigrana são a dominação, o gênero, a divisão do trabalho entre mulheres e homens, a separação de gênero entre a vontade e a necessidade e o uso da reprodução social para controlar o desejo.

Sou uma mulher branca, de classe média, heterossexual, trinta e sete anos de idade, usando roupas jovens de estilo "beatnik". Sou divorciada e sem filhos e vivo com meu gato e minhas plantas na cidade de Nova Iorque.

Estou caminhando para casa e um homem bêbado, maltrapilho, está me seguindo, dizendo, "Mãe, oh mãe, belezinha, por favor, quero trepar com você, sou bom de língua, oh meu bem, POR FAVOR".

"Oh, deixe-me em paz, você não tem nada melhor para fazer?", exclamo aborrecida.

Ele ri baixinho e vai embora.

Depois de entrar no vestíbulo do meu prédio, pergunto a mim mesma, o que aquele homem estava tentando fazer? Será que queria me degradar, atacar, estimular sexualmente, elogiar ou, simplesmente, provocar? Deveria eu ficar zangada ou sentir pena dele? E me pergunto: por que eu, afinal?

As vozes na minha cabeça respondem imediatamente:

O que você espera quando se veste assim?, minha mãe responde rebuscadamente.

Mas acontece comigo, mesmo quando uso parka e macacões, explico atordoada, acrescentando com alguma raiva, Como ele ousa falar comigo? Ele nem me conhece.*

Deixe-o comigo, darei um fim no canalha, rosna meu pai.

Oh, papai, deixe disso, respondo, embaraçada com sua paixão.

Minha consciência pergunta, *Como consegue ouvir os rapazes mexendo com você do outro lado da rua? Você não os conhece. Mas percebe o que dizem.*

Não sei, não, murmuro.

Você sabe que gosta, insiste meu próprio analista.

Talvez, admito de má vontade como um paciente encurralado no divã.

Você deve ter uma opinião bastante insatisfatória sobre si mesma se fica acesa com alguém como ele, comenta um colunista-conselheiro.

*Peça de vestuário da Sibéria e do Alasca, originalmente de peles; atualmente, é um casaco com capuz, feito de IS. (N. da T.)

Creio que sim, digo, sentindo-me um pouco humilhada.

Bem, você sabe, faz sentido o que você ouve, é perigoso lá fora, diz a voz feminista indignada, racional, nem um pouco em dúvida. Uma em cada duas mulheres sofre estupro ou uma tentativa de estupro alguma vez em sua vida. Você tem ficar alerta.

Talvez, penso. Mais calma e inocentada, me aprumo um pouco mais.

Acho sua reação repugnante, diz o politicamente correto bom senso em mim. Esse homem nada mais é do que um produto de seu meio, sua classe, raça, etnicismo, em suma, do capitalismo e do Estado. Ele não está atacando você, mas seu privilégio pequeno-burguês.

Sinto muito, sinto muito, respondo, cheia de culpa.

Talvez ele esteja compensando seus próprios sentimentos de culpa, aconselha meu lado psicanalista enfaticamente. Ele projeta o ódio a si mesmo em você, que, ao mesmo tempo, continua a toda-poderosa, toda-confortadora mãe com quem ele agora se sente suficientemente capaz de fazer amor verbal.

Sim, sim, está bem, mas, ainda... argumento em tom cada vez mais alto para essas vozes contraditórias. Contudo, não o conheço. Ele não me conhece. O barulho vindo de uma pessoa é como o de uma sirene de ambulância? Preciso ouvi-lo para sair do caminho e não ser atropelada?

Não deixe que isso a abale, querida, diz meu gentil tio (aquele que tinha intensas, paqueradoras discussões no seu gabinete com a porta fechada, com uma ou outra das minhas amigas adolescentes). Simplesmente, ignore-o; não lhe dê o benefício de sua atenção; não o valorize com uma resposta; isso só o encorajará, diz meu tio, tentando acalmar e ajeitar as coisas. Paro para respirar, depois, frustrada, quase em lágrimas, quase berro, Minha mente não trabalha tão racionalmente como a de vocês. Como poderia? Meu cérebro ouve, meu desejo está em ebulição, perco o controle do meu corpo. Na rua, meu corpo é deles. Sou um corpo na rua. Dois peitos e nenhuma cabeça e um traseiro grande. Sou um Rohrschach ambulante. Meu corpo todo é uma vagina e estou magoada com este estupro semiótico. (Dimen, 1986:1-3; ligeiramente modificado.)

DOMINAÇÃO

A experiência feminina é amiúde uma experiência na qual a mente e o corpo, a mente e a matéria, são associados e, juntos, são explorados. Às vezes, somos coniventes com essa evisceração de nossa subjetividade, mesmo quando resistimos. O processo pelo qual a vida pessoal escapa ao nosso controle, quando a dominação a arranca de nós, está enredado na experiência das mulheres. A dominação torna possível a alienação.

A alienação geralmente descreve a experiência do trabalho no capitalismo, no qual o ritmo e a produtividade são dirigidos não pelos trabalhadores, mas pelas necessidades de lucro e pela extração da mais-valia da força de trabalho pelo capital. Em consequência, a vida de trabalho chega a parecer sem sentido e as pessoas ficam na expectativa de "vida real", de vida pessoal, que parece mais fácil de ser conciliada com a satisfação de cada uma.

Todavia, de alguma forma, para as mulheres, a alienação ou algo parecido surge não apenas no trabalho, mas também na vida pessoal. Cada vez que uma mulher sai para caminhar, sua mente e seu corpo são invadidos por uma definição social de sua feminidade que ameaça separá-la de sua própria experiência. É a experiência da dominação, a perda do senso e do desejo de autonomia, como resultado de processos que jogam com as dúvidas de uma pessoa sobre a realidade e validade de seu ser, suas percepções e seus valores.

O patriarcado é, em seu conjunto, um sistema de dominação. Mas difere de outros sistemas de dominação, como o racismo, a estrutura de classes ou o colonialismo, porque vai direto na jugular das relações sociais e da integração psicológica — o desejo. O patriarca ataca o desejo, o anseio inconsciente que anima toda ação humana, reduzindo-o ao sexo e depois definindo sexo nos termos politizados do gênero. Paradoxalmente, entretanto, a sexualidade, estruturada dessa maneira, torna-se reciprocamente escultora do desejo, com o gênero organizando simultaneamente parte do desejo dentro do ser. Não apenas a sexualidade, mas todas as manifestações do desejo são assim influenciadas pelo gênero e, dessa forma, as raízes do desejo, ele mesmo fonte da experiência pessoal, são escalonadas em hierarquias.³

No patriarcado, o gênero denota uma estrutura de poder político, disfarçada em sistema de diferença natural. Fulcro invisível do mito da horda primitiva, ele constrói, com base em dados biológicos altamente variáveis e interpretativos, a diferença anatômica entre os sexos. Assim organizado como sustentáculo do patriarcado, o gênero é o modo pelo qual a consciência do ser e o conseqüente senso do próprio poder são mais imediatamente vivenciados.

Ou, pelo menos, é o modo pelo qual muitas mulheres se tornam intuitivamente conscientes de si mesmas. Se isso não ocorre no mesmo grau com os homens, é porque a experiência humana é construída linguística, ideológica e socialmente, como masculina; ou seja, o sexo masculino, sem mencionar o pronome "ele", é tomado como o representativo da "humanidade" e, portanto, a experiência de ser dos homens talvez seja simplesmente indissociável daquela de ser humano.

As mulheres, ao contrário, podem perceber—ou ter um senso inconsci-

ente através da linguagem — que a sociedade as contrapõe aos homens como algo que é Outro, diferente. A cultura faz as mulheres tanto humanas como não humanas e, sabendo disso, elas precisam tanto engolir como rejeitar o que sabem, a fim de viver dia após dia. Onde o poder outorgado é tão desigual, a intimidade não pode florescer facilmente. E, antecipando um pouco, onde a experiência do ser é tão ambígua, a intimidade pode ser como o fim de uma luta para vencer os conflitos.

Ela tem oito anos. Seu pai, de quarenta e um, e seu irmão, de cinco, estão indo tomar um banho de chuveiro juntos. "Também quero", grita ela, ansiosa para ver os órgãos genitais de seu pai. "Não, minha querida", meninas não tomam banho de chuveiro com seus papais", diz sua mãe, de quarenta anos. Desde quando?, pergunta-se ela. Ela sabe o que quer. Eles também sabem. Será que eles sabem que ela sabe que eles sabem que ela sabe?

Na 7ª série, se você usa verde às quintas-feiras, chamam você de "sapatão". Se usa um suéter preto todos os dias, a chamam de "piranha". Por alguma razão ela se esquece e usa verde na quinta-feira e suéter preto quando gosta. Numa festa, num porão de subúrbio transformado em discoteca, ela se encontra de repente sozinha no sofá, a única menina no aposento. Quando as luzes se apagam, todos os rapazes atiram-se sobre ela e a apalham em todas as partes que você pode imaginar. As meninas riem tolaemente na lavanderia.

Uma menina de outra turma lhe diz que está bonita em seu suéter preto. Elas se tornam amigas, quer dizer, mais ou menos. Ela dorme na casa de sua amiga uma noite. Fazem biscoitos de chocolate e ouvem ópera. Mais tarde, a amiga a convida para sua cama para fazer o que suas amigas vêm fazendo durante algum tempo. Ela não sente nada, está assustada e volta para sua própria cama.

Ela começa beijando rapazes na boca com onze anos e adora. Não acaricia os rapazes da cintura para cima até ter quinze anos; não gosta disso, mas namora assim para se sentir adulta. Não permite carinhos da cintura para baixo até ter dezessete anos; então, não quer admitir que tem orgasmos. Começa a se masturbar aos dezoito anos. Com vinte e um, tem relações sexuais pela primeira vez; gosta do fato de estar fazendo isso; mas demora quinze anos para gostar de fazê-lo. Usa seu diafragma todas as vezes nesses quinze anos. (Dimen, 1984:143, ligeiramente modificado.)

A Divisão de Trabalho Emocional

O patriarcado constrói o gênero e o gênero constrói a psique, através de duas divisões de trabalho. A primeira, a divisão de trabalho emocional, interrompe o movimento fluido da experiência pessoal e o congela em dois momentos, "individualização" e "ligação". Individualizar é um ideal cultural de grande força. Conotando autonomia, atuação e singularidade, sugere também o tipo de adulto responsável só por si e por mais ninguém. Só o pronome masculino satisfaz aqui, pois, em nossa cultura, essa é a parte masculinizada da personalidade, simbolizada pelo solitário *cowboy*, o homem de Marlboro. Está associado ao universal e ao transcendente, à criação, à realização, à racionalização abstrata, a resultados tangíveis e duráveis. O "ser-como-indivíduo" brilha intensamente, com o *glamour* dos viajantes heróicos, solitários, autodescobridores, a começar por Ulisses.⁴

Ligação sugere Penélope, não Ulisses. Enquanto Ulisses estava fora, aventurando-se com deuses e monstros, Penélope ficava em casa, tecendo seu manto de dia e desmanchando-o à noite; em outras palavras, fazendo um trabalho ingrato. Ela estava na tarefa árdua de ligação, cuidando das coisas porque se importava com as pessoas (Miller, 1976). Ligação, portanto, conota o pessoal e o interpessoal, o particular e o pragmático, o cuidado e o aconchego e invisíveis, efêmeros processos e sentimentos — daí o símbolo de ligação ser a Virgem, a mulher com uma criança. Ainda assim, por mais venerada que seja a Virgem e por mais adorada a doce criança, elas paradoxalmente representam uma dependência e perda do ser com a qual os homens de Marlboro se sentem seriamente constrangidos. Ligação palpita com ambivalência, com o amor/ódio pela mãe que começa na infância e, em nossa cultura, finalmente irradia-se para todas as mulheres (Dinnerstein, 1976).

Entretanto, essas duas tendências da personalidade são potencialmente sem gênero e, de fato, aparecem similarmente em homens e mulheres. Realmente, tentar conseguir uma sem a outra é psicológica e socialmente perigoso, se é que é possível. Tentar apenas a individualização é tornar-se emocionalmente isolado; tentar somente a ligação é perder o ser na fusão com outra pessoa. Falando clinicamente, as consequências dessas tentativas são dois lados da mesma moeda patológica. Socialmente, os perigos de John Wayne na Casa Branca têm sido óbvios demais para nomeá-los. A reverência por uma "mulher de verdade", isto é, uma esposa/mãe, pode mudar para desprezo por alguém que, por ser "apenas uma dona de casa", pode se tornar louca ou má.

A Divisão de Trabalho Econômica

Embora seja essencial para a sociedade em geral e a intimidade em particular, a ligação é muitas vezes depreciada devido ao seu papel na divisão de trabalho econômica. A organização da produção de mercadorias, que a "divisão de trabalho" geralmente denota, realmente se desenvolve sobre uma premissa tácita: qualquer que seja o trabalho assalariado que as mulheres façam, são inseridas em primeiro lugar no âmbito doméstico, porque na ideologia, são consideradas biopsicologicamente apropriadas para a criação de filhos e, na prática, são treinadas para isso. Ali fazem o trabalho que (a) nunca termina, (b) é absolutamente essencial para a sociedade, (c) não é chamado trabalho, porque não é remunerado e (d) é, por isso, denegrido, sentimentalizado e banalizado. Este é o trabalho de reproduzir — física, social, emocionalmente — os trabalhadores adultos e a próxima geração.

O fato de a primeira coisa que se quer saber sobre uma mulher é se é casada e, a segunda, se tem filhos, testemunha a convicção cultural de que todas as mulheres deveriam fazer esse tipo de trabalho.⁵ Contudo, nesse lugar pretensamente natural, exige-se das mulheres que executem os mais desnaturais dos atos. Na esfera doméstica espera-se que alivie a alienação que todo mundo experimenta na esfera pública. Deve favorecer a autonomia, a autenticidade e proporcionar prazer e satisfação numa atmosfera de intimidade. Ao mesmo tempo, deve alimentar ambos, o jovem e o adulto, para que não só possam tolerar o trabalho alienado, mas também, ironicamente, alimentar com ele seu amor-próprio.

Na mesma medida em que os afazeres domésticos conseguem atingir um objetivo, traem o outro. Em outras palavras, o trabalho de uma dona de casa é uma tarefa virtualmente impossível por suas contradições. Entendido como um ato de amor, também serve à dominação. Mantém um meio de produção, a força de trabalho, a custo zero para o empregador, através dos mesmos meios pelos quais ajuda o Estado a controlar essa mesma força de trabalho. Algumas tensões geradas por esse arranjo gratuito encontram expressão no cruel, ridículo e sutil desrespeito às donas de casa, mesmo quando colocadas em pedestais.

REPRODUÇÃO SOCIAL

Outras tensões emergem nos consultórios. A culpa e a ansiedade geradas por seu trabalho conflitante podem tornar as donas de casa meio loucas e,

por essa razão, consultam às vezes terapeutas, assistentes sociais e outros membros das "profissões assistenciais". Todavia, quando o fazem, tornam-se ainda mais enredadas nas contradições que as levam até eles. Participam, junto com esses profissionais, na "reprodução social", na recriação no cotidiano e de uma geração para outra, destes três fatores interligados — subjetividade individual, consciência social (ou "ideologia") e relações sociais. Sendo um processo intergruppal, pessoal e institucional, a reprodução social ocorre na sociedade tanto na esfera doméstica como na pública, nos sistemas de parentesco, educacionais comunicacionais e burocráticos (Mitchell, 1971; Rapp *et alii*, 1979; Weinbaum e Bridges, 1979).⁶

A reprodução social expressa e dá forma ao desejo, recriando contradições culturais dentro da experiência pessoal.⁷ Impregnada de ligação, é feminizada pela pressuposição de que, como diz um provérbio do Leste Europeu, "as pessoas é que fazem a vida" (Zborowski e Herzog, 1952). A educação das crianças é fundamental para ela, tanto prática como simbolicamente, pois é a criação não de mônadas, mas de seres por cuja sociabilidade e participação na consciência social a sociedade é recriada.

Entretanto, ao mesmo tempo que a reprodução social cultiva e exige ligação, também é influenciada pela individualização, mas de forma dissociada. Esta representa para nós o modelo padronizado da idade adulta. É como uma gravura em *silk-screen* de Andy Warhol* reproduzindo o que temos em mente quando dizemos, "mas você não deve precisar de mais ninguém". Através de imagens reduplicadas nos discursos, em gravuras, pinturas e músicas, nos faz desejar seguir o exemplo do homem de Marlboro — alguém que pode às vezes querer outras pessoas, mas jamais precisará delas. E nos faz odiar o fato de nos assemelharmos a mulheres cujo próprio interesse em relações e em intimidade parece atolado na lama da necessidade.

A SEPARAÇÃO DE GÊNERO ENTRE VONTADE E NECESSIDADE

Similarmente, a reprodução social separa vontade e necessidade. Fundidas na infância como diferentes aspectos do desejo, elas se separam à medida que nos desenvolvemos. Embora continuem inconscientemente próximas, aparecem culturalmente como estranhos desiguais. O querer, associado à idade adulta, à vontade ativa e à masculinidade, é considerado melhor que a necessidade, ligada à infância, à dependência passiva e à feminidade. Por

*Artista plástico americano (1930? - 1987). (N. da T.)

isso, os adultos tentam manter a distância suas necessidades de dependência, considerando seus anseios por amor, ternura e cuidado como frágeis, infantis, "femininos".⁸

Esses julgamentos patriarcais juntam-se a forças inconscientes e exigências políticas para tornar a necessidade alarmante. O sentimento de necessidade é inquietante porque, por um lado, o experimentamos anteriormente como uma questão de vida ou de morte; traz lembranças de desamparo, de nossa antiga e total dependência infantil dos outros para obter cuidado e amor. Por outro lado, a carência nos torna ansiosos porque assinala pensosamente o desamparo adulto. Não estamos só à mercê das vicissitudes do capital; quando as chaves do acesso ao poder estão nas mãos daqueles cujos dedos pairam sobre os botões nucleares, também estamos quase tão fracos socialmente como as crianças o são fisicamente.

Todavia, *sentir necessidade* de alguma coisa não é o mesmo que *estar necessitado*. Quando se pode prever gratificação, o anseio e a conseqüente necessidade são tão bem-vindos como o apetite que surge com o cheiro do jantar cozinhando no fogão, tão vivamente excitante como o desejo sexual por um amor fiel e verdadeiro. Se, ao contrário, o que se espera é frustração, o *sentimento de necessidade* ameaça se transformar em *estado de necessidade* e, portanto, se torna perigoso. As pessoas tendem a se frustrar quando privilégios desiguais de classe, cor e gênero distribuem injustamente dinheiro, *know-how* social e habilidades; quando só poucos podem saciar a sede por sucesso, estimulada de todas as maneiras; quando o Estado desconsidera a qualidade de vida, supervaloriza as forças militares e deixa de lado iniciativas que aumentam a segurança material, a auto-estima ou o fortalecimento político que cultiva a autonomia mas satisfaz a necessidade.

O que ocorre com a necessidade também se aplica ao desejo. Quando as condições sociais tornam incerta a gratificação das necessidades adultas, denigrem a dependência e impedem a realização das vontades, o querer pode ser percebido como necessidade. Dependendo dos outros para obter satisfação torna-se indesejável; conseqüentemente, todo anseio parece automaticamente desprazeroso. Quando as forças políticas e inconscientes forçam conjuntamente as aspirações para baixo, tentamos controlar as coisas. Tentamos querer sem necessitar. Mas, ao apertar nossos cintos psicológicos, percebemos que, dessa forma, diminuimos o que estávamos tentando preservar — o desejo e, com ele, sexo, esperança e intimidade. Quando sentimentos ternos pelo Outro começam a surgir, apesar de tudo, parecem complicados demais para serem reconhecidos. Tão logo essa ambigüidade aflora, John Wayne monta em seu cavalo e desaparece no horizonte.

Aos dezoito anos, eu tinha um namorado por quem estava muito apaixonada e a quem admirava muito, dois fatores interligados. Naquele tempo, ele e seus amigos apreciavam muito o livro *The Ginger Man*, de J. P. Donleavy. Pensei naturalmente que também deveria apreciá-lo. Tentei. Mas, de alguma forma, era muito difícil me identificar com uma personalidade exuberante, conquistadora, volúvel, grande individualista, que adorava espalhar sua semente, mas não gostava de crianças ou esposas. Sem dúvida, encarava as coisas muito ao pé da letra, muito pelo lado pessoal.

Não foi a primeira vez que tive dificuldades com a literatura retratando a maravilhosa vida da liberdade adulta em termos masculinos. Na escola secundária, quis ser uma *beatnik*. Também queria ir para a estrada, mas nunca consegui imaginar o que aconteceria se, viajando pelo México em 1958, ficasse menstruada. Deveria levar um suprimento de absorventes? Quantos poderia carregar? Se levasse todos de que precisava, não haveria espaço para todas aquelas finas garrafas de vinho, como no carro de Jack Kerouac. A única *beatnik* que conheço que pelo menos considerou essa questão foi Diane diPrima em *Memoirs of a Beatnik*. Descreve sua primeira grande orgia, aquela com todos eles, incluindo Allen Ginsburg. Quando ela respira fundo e resolve dar o passo decisivo, por assim dizer, tira seu Tampax e o arremessa pela sala, onde ele fica irremediavelmente perdido em algum lugar.

Grande momento aquele. Será que adivinho você pensando quão grosseiro? ou quão irrelevante? Grosseiro, sim, irrelevante, não. E esta é a questão. Ter que se preocupar com essa grossa embrulhada torna-se parte da vida a partir da puberdade. Uma preocupação estúpida, importuna torna-se um fato da vida, mas não tão despercebido como sua pele. A mesma preocupação importuna incluía a dúvida sobre se havia alguma geléia contraceptiva no México; a mesma coisa quando, em pleno jogo de sedução, tinha que ir colocar meu diafragma, pensando, quando ele estava dentro, se ficaria realmente ali; e, quando era para tirá-lo, onde encontraria água para lavá-lo. (Dimen, 1986: 32-33, ligeiramente modificado.)

A ESTRANHA RELAÇÃO ENTRE SEXO E REPRODUÇÃO

Para toda mulher — heterossexual, lésbica, jovem, velha — a sexualidade está inextricavelmente enredada com a reprodutividade: em outras palavras, com a procriação, o relacionamento e a sociabilidade, tal como são sentidos e tal como estão instituídos. Esse emaranhamento é experimentado de várias maneiras. Quando consciente, você está pensando em controle de natalida-

de ou, se é lésbica, já tenha passado da menopausa, tenha sido voluntariamente esterilizada ou queira engravidar, fica aliviada por não ter que pensar nisso. Se você pensa muito sobre o assunto, talvez tenha que parar sua fantasia sexual masturbatória para calcular que tipo de contracepção seria mais adequado para o cenário que construiu. Se for heterossexual, mas menos obsessiva quanto a isso, tudo o que precisa fazer é interromper sua paixão espontânea para colocar seu diafragma, se já não matou a espontaneidade colocando-o antecipadamente. Pode também arriscar sua saúde e sua paz de espírito ou tomando pílula ou colocando um DIU (Dispositivo Intra-Uterino). Se decidir correr o risco, como se costuma dizer, pode ter a emoção de esquecer de ter que lembrar para não ficar grávida.

Porém, mesmo se a estranha relação entre sexualidade e reprodução não for conscientemente problemática, ela continua na experiência inconsciente das mulheres que cresceram no patriarcado. Em nossa cultura, elas são responsáveis pelos bebês, não tanto porque os colocam no mundo, mas porque constituem o gênero socialmente responsável pela ligação e pelos relacionamentos. Essa responsabilidade as coloca num conflito fundamental. Enraíza a identidade de gênero das mulheres na ligação, mesmo quando sua identidade adulta é definida pela individualização. Dessa forma, todo ato de sexo para elas é uma em uma série de decisões conflitivas e contraditórias sobre coisas opostas — o ser e um outro virtual, o ser e a sociedade, a vida e a morte.

Essas decisões, que todo mundo enfrenta, tornam-se muito ambivalentes para as mulheres devido ao interesse permanente do Estado por elas. Este usa a experiência das mulheres para controlar a reprodução social, que, por sua vez, se torna a via por excelência para o âmbito doméstico e a intimidade e, finalmente, a própria subjetividade. O Estado tenta controlar os corpos e, conseqüentemente, a sexualidade, o desejo, a psique das mulheres, e as crianças que elas educam e os homens ou outras mulheres para quem elas são as pessoas que cuidam e símbolos do desejo.

O Estado tem duas fontes principais de poder sobre as mulheres. Regula o acesso à base material da procriação, isto é, legisla sobre a contracepção, o aborto e a tecnologia do parto, decidindo quem terá permissão para os mesmos, como e quando. E o Estado tenta controlar as mentes mistificando os fatos a esse respeito. Por exemplo, parece que são as mulheres que tomam decisões reprodutivas independentes, pelas quais se sentem individualmente responsáveis; afinal, são adultos "individualizados". Mas, por estarem "em relação" com o Estado, suas decisões já foram tomadas por elas, através de leis restringindo sua sexualidade, suas escolhas reprodutivas e seu acesso a empregos.

Essa forma conflitante de dominação torna possível a alienação, ao fazer com que as mulheres e, portanto, todos de quem elas cuidam e por quem têm afeição, se sintam fora de contato com o mundo, divididos, pouco à vontade com seus corpos e consigo mesmos. Assuntos ligados à reprodução — menstruação; gravidez; crianças cuja impulsividade e selvageria demandam domesticação; adultos cujos corpos e psiques, deformados pela domesticação e pelo trabalho árduo, bradam por cuidados; as paixões desordenadas da intimidade e do sexo — essas matérias femininas parecem bastante caóticas, cruas e até feias. São desagradáveis, comparadas ao projeto da produção material, aparentemente claro, definido, racional e fácil de ser medido, tão típico do capitalismo.

Em nossa cultura, os temas ligados à reprodução são para o domínio político-econômico o que simbolicamente a vagina é para o pênis normal — "uma confusão". O isolamento individual procurado e desejado representa uma tentativa de transformar em produto ordenado a caótica singularidade pessoal. Em contraste, o desenvolvimento das pessoas, como o restante da reprodução social — incluindo questões sobre o começo da vida e o momento da morte, sobre a intimidade — é ambíguo.

Drinque na mão, ele se encostou na parede com um ar de irritante e autozombeteira arrogância, olhar macio pelo efeito da bebida. Sua expectativa sensual era toda envolvente. "Quando chegarmos em casa, quero trepar com você", diz ele amorosamente. "Vou botar em você, entrar e sair, entrar e sair, bem devagar, durante muito tempo." Mexeu ligeiramente seus quadris. "É assim que quero trepar com você", diz mansamente. "Quando eu acabar, você estará bem melhor. Vai reanimar coisas aqui" — ele tocou de leve os peitos dela — "e diminuir coisas aqui", afagou sua cintura — "e melhorar as coisas aqui" — acariciou suas ancas.

Uma antiga dor constrangeu os pensamentos dela e tudo que podia fazer era rir. Gostaria que ele fosse mais alto e mais solto. Conhecendo sua vulnerabilidade quanto à pouca estatura, ela conscientemente alimentou sua vaidade, falando-lhe de seu corpo bem-feito, da beleza de seu rosto clássico, da atração de seus órgãos genitais. Na verdade, o corpo dele a amedrontava, mesmo quando a insegurança dele estimulava nela um luxuriante desprezo.

Fizeram amor de maneira maravilhosa naquela noite — como sempre. Ele fez tudo — como sempre. E ficou ofendido por ela não se mostrar mais agradecida. (Dimen, 1986:121; ligeiramente modificado.)

A experiência heterossexual é às vezes contaminada pela avaliação social sobre a capacidade reprodutora que a transforma em ódio, socialmente legitimado, pela carne feminina imperfeita.

Sua língua deslizou ao longo das macias e intrincadas dobras de seus grandes lábios. Sua língua deslizou ao longo das macias e intrincadas dobras de seus grandes lábios. Ela tocou de leve o clitóris dela. Ela tocou de leve o clitóris dela. Elas gozaram juntas, sem saber quem era quem.

"Seu nome surgiu", disse ela mais tarde, "mas eu lhes disse que não queria você no grupo." "Por que não?" perguntou ela. "Porque quero manter minha vida pessoal e minha vida pública claramente diferenciadas." (Dimen, 1986:161; ligeiramente modificado).

A sexualidade não exclui nem as forças do inconsciente, nem as forças da hierarquia.

Ele vai pegar na sua mão, ela sabe. A palma da mão dele é ligeiramente fria, úmida e macia e ela sente um aperto no peito. Ela quer tirar sua mão logo que possível, talvez quando tenham que se separar para deixar algumas pessoas passarem na calçada cheia de gente. Sua pele se arrepiava com tanta frequência por causa dele que pensaria que poderia lhe dizer, Não vai dar certo, sinto muito, quero ir embora.

Ela ganhou, ele se curvou. Muito claramente, ele precisa dela. Assim, não sendo mais a parte devastada pela necessidade, ela se torna a parte forte.

Mais tarde, sua negação das ondas que a revolvem a força à inércia e a deixar que ele faça papel de bobo. É assim que ela pode cruzar a linha para o desejo sexual e deixá-lo fazer amor com ela e se afastar abruptamente de seus gentis carinhos de depois.

Quando tentamos separar a vontade da necessidade, descobrimos que as necessidades sexuais, a necessidade de intimidade e mesmo a necessidade de dar um sentido à vida assumem uma expressão doentia ou frívola. Como inevitável consequência, a vida passa a fazer cada vez menos sentido. A vida não tem sentido sem a vontade, mas não há vontade sem necessidade e, portanto, não há desejo sem necessidade. À medida que a necessidade drena completamente o desejo, o significado da vida se esvai. Eliminar a necessidade é matar o desejo e assim qualquer ânimo para viver.

Eles se enroscam na cama, ela mais jovem, ele mais velho, outrora gordo e macio, agora magro e rijo, mas ainda com uma corpórea aura

sensual; ela suave e roliça. Talvez o champanhe da noite anterior ainda deixe seus ânimos esfuziantes. Momentos de puro deleite e finalmente ela galga o topo e mergulha nos negros/prateados espaços interiores do desejo realizado, onde esquece o que está fazendo e, por um estonteante, borbulhante, radioso momento, não sabe se ele é homem ou mulher, sua mãe ou seu pai, e ela sabe que não sabe e que ele é quem é e ela ama esse instante de risonha loucura.

Ele também sentiu muito prazer, não o mesmo que ela, mas bastante bom.

Ajuda a ambos que ele tenha feito vasectomia. (Dimen, 1986:13; ligeiramente modificado.)

AMBIGUIDADE E INTIMIDADE

Felizmente, a paixão sexual reúne necessidade e vontade. A experiência erótica é extraordinária, situando-se em algum lugar entre o sonho e a vida cotidiana. Movida pelo desejo, não conhece vergonha nem limites. Nela, prazer e poder, dor e amor mesclam-se sem esforço. É algo intermediário, na fronteira entre a psique e a sociedade, entre a cultura e a natureza, entre o consciente e o inconsciente, entre o próprio ser e o outro. Sua intrínseca, confusa ambiguidade confere-lhe um caráter inerente de novidade, criatividade, descoberta: isso a torna excitante, prazerosa, terrível. A experiência sexual acarreta a perda dos limites entre o eu e o outro, o infundável abrir de portas para mais espaços interiores desconhecidos, dúvidas sobre o que fazer em seguida ou sobre quem é a outra pessoa ou que parte do corpo está sendo tocada ou que parte está tocando o outro, ou onde uma pessoa começa e a outra acaba. Isso é, às vezes, agradável, às vezes, doloroso, sempre perturbador.

Se a sexualidade é ambígua, a intimidade o é duplamente. O solitário homem de Marlboro cria seu cenário oposto, imagem de uma relação mútua, igualitária, empática, gratificante e auto-renovadora entre os adultos. Contudo, a intimidade mostra-se evasiva na própria sociedade que a produz assim e que, na verdade, a necessita. A individualização que exclui a ligação nos torna desesperados para ficar próximos dos outros. Obrigados, porém, a negar a necessidade, tememos reconhecer nosso anseio. Na ausência de uma imagem culturalmente válida de um adulto a quem é permitido sentir necessidade, somos jogados de volta para a experiência infantil.⁹ Entretanto, as crianças não se dão conta de que as pontes entre adultos separados precisam ser construídas; não só confundem intimidade com simbiose, mas imaginam

que é algo para a posse, não para a criação: daí o importunador na rua, cujas invasões desesperadas impedem a delicada atenção através da qual a intimidade se desenvolve; daí nossas investidas por intimidade e nossas igualmente passionais retiradas.

Contudo, um modelo de maturidade que poderia tornar a intimidade mais acessível permanece na sombra do patriarcado: o feminino adorado e denegrado, omitido do mito da horda primitiva. Tal como a voz pessoal juxtaposta à erudita pode produzir uma tensão criativa, assim a ligação, em tensão com a individualização poderia produzir um outro ideal cultural de personalidade, embora raramente realizado: uma pessoa ao mesmo tempo distinta, autónoma e ligada aos outros. Reconhecendo a contradição, esse modelo utópico de maturidade consegue acomodar o paradoxo do ser e do outro, da interligação e da separação. Embutido nele está o conhecimento de que você só pode vivenciar sua separação conhecendo, sentindo e intuindo o outro nas fronteiras entre os dois, entre o ser e o outro. Pode gostar de outra pessoa ou odiá-la somente se existir um "você" para gostar ou odiar, uma "outra pessoa" para ser gostada ou odiada e a capacidade de gostar ou odiar ou, mais genericamente, de estar ligado aos outros.

Em outras palavras, esse modelo da idade adulta, emergindo no espaço entre a masculinidade e a feminidade convencionais, é tolerante com a ambiguidade, algo com que as mulheres têm de se acostumar, a fim de sobreviver no patriarcado. Em nossa cultura, as mulheres simbolizam a ambiguidade — não da natureza ou da cultura, mas mediando-as (Ortner, 1974). Representam ainda um caminho moral alternativo, um caminho sinuoso a ser construído e não um que, já dado, tem que ser rigidamente seguido (Gilligan, 1983; cf. Stack, no prelo).¹⁰ Essa moralidade de ver "ambos", um "e" outro, de apreender dois pontos de vista simultaneamente, está familiarizada com o desconforto da ambiguidade. É crucial para o chamado "pensamento maternal", preservado pelo âmbito doméstico como uma visão utópica, senão como prática efetivamente realizada (Ruddick, 1980).

A capacidade de apreciar a ambiguidade é igualmente essencial para a intimidade. Infelizmente, no patriarcado, ela está tão ausente da maturidade como do mito da horda primitiva, e não só em virtude dos ideais da vida adulta, mas devido à maneira como as crianças crescem. A atribuição primária às mulheres do cuidado com as crianças na primeira infância garantiu que é o pai, isto é, a dureza não ambígua do *cowboy*, que tem de instituir a diferenciação entre o ser e o outro, o começo da idade adulta e, portanto, as bases da intimidade entre adultos (Mahler *et alii*, 1975). Porque essa definição é estabilizada e reduzida ao silêncio, tornando-se indizível, preserva-se a fusão entre a mãe e a criança (a Madona com o menino), fazendo com que

toda pessoa criada por essa mãe se sinta depois incompleta e sem valor. Mas os sentimentos de desvalorização são uma base pobre para o surgimento da intimidade. Até que a diferenciação por rejeição desapareça e a ambiguidade do ser, do outro e da relação entre ambos seja tolerável, a intimidade permanecerá, na melhor das hipóteses, ambivalente e parcial, pontuada por terríveis períodos de distância e doces momentos de fusão.

O PRESENTE PREFIGURANDO O FUTURO

O mito é apenas o de uma tradição; seu silêncio sobre as mulheres e a intimidade revela que há outras possibilidades para a sociedade e o desejo. Em vez da recorrente rebelião prevista pelo mito; em vez da estase que retorna à morte imóvel (Freud, 1961); em vez da volta infantil à mãe que faria brotar uma ordem social livre de culpa (Brown, 1959); em vez de uma crença ingênua, que passa por inocente, na abundância criada pela tecnologia (Marcuse 1955); em vez da universalização como norma de uma heterossexualidade que é meramente cultural¹¹ — a revolução permanente terá que ser uma revolução da incerteza, um desabrochar contínuo do desejo. Portanto, será inevitavelmente ambígua. Esse desabrochar só pode emergir numa ordem social que forneça a base econômica, política e reprodutiva para a justa confiança e a previsível auto-estima.

Não veremos isso em nosso tempo. O drama edipiano e o cenário da paixão pré-edipiana precisam mudar, mas tudo o que temos são repetições. Embora alguns de nós esperem que as cambalhotas de Ronald Reagan tenham apressado a desmitificação de John Wayne, a cultura da morte pode sempre surgir com outro herói de plástico. A intransigência do Estado patriarcal é a razão por que devemos manter a visão utópica de uma sociedade na qual o desejo seja fortalecedor e não enfraquecedor, na qual todas as partes do ser possam ser reveladas publicamente — paixão e necessidade, vontade e empatia, a raiva que, através de um amor paradoxal, possa fazer nossa sociedade realizar seus ideais de democracia e decência, mesmo quando firmemente decidida a traí-los.

A sexualidade não é o caminho para a revolução. Mas é o primeiro modelador do desejo e a coerção do desejo leva diretamente à autotraição e à má-fé social. Não sofremos por excesso de desejo, mas por falta. Nossa incapacidade para rebelar-nos, nossas revoluções incompletas, estão enraizadas na repressão do desejo que, essencial à opressão sexual, mutila a esperança. O pensamento utópico da contracultura dos anos 60, que pedia a liberação do desejo, não está mais na moda, mesmo na esquerda, mesmo

entre feministas. Supõe-se que crescemos, que ajustamos nossos olhos ao tamanho de nosso estômago. Mas essa maturidade convencional compreende mal a natureza do desejo. Precisamos desejar tudo o que podemos, não importa o quanto doa ou quão tolo ou sôfrego possa parecer. Podemos não ser capazes de conseguir tudo o que desejamos, mas só desejando tudo o que podemos imaginar é que podemos conseguir tudo o que necessitamos.

NOTAS

Esta é uma versão revisada de Dimen (1987). Partes deste trabalho foram também publicadas em Dimen (1984, 1986). Agradeço a Susan Bordo e Alison Jaggar pela excelente edição.

1. Ver, por exemplo, Perry (ensaio neste volume) para um debate sobre o engajamento do autor com o sujeito na biografia feminista.
2. Dimen (1986) desenvolve essa forma mais plenamente.
3. Para debates mais completos sobre a redução do desejo, ver Dimen (1981, 1982).
4. Benjamin (1980) mostra como a hierarquia de sexo/gênero masculiniza e idealiza a imagem individualizada da idade adulta.
5. Isto é, naturalmente, um acréscimo ao seu trabalho no âmbito público, onde mais da metade de todas as mulheres adultas também executam trabalho assalariado. Recebem sistematicamente menos, ou seja, atualmente sessenta e quatro *cents* para cada dólar que os homens recebem por trabalho em tempo integral o ano todo (uma proporção similar à obtida em Bruxelas em 1855 [Marx, 1967:671]). No entanto, se considerarmos o trabalho das mulheres em tempo parcial, em tempo parcial sazonal, em tempo integral sazonal e em tempo integral o ano todo, essa cifra cai mais ou menos para a metade (Sokoloff, 1980). Além disso, os empregos das mulheres são instáveis. Quando a economia precisa de mais trabalho barato, elas, como os integrantes de minorias, conseguem empregos; quando a economia precisa de menos, são despedidas. Finalmente, a divisão cultural do trabalho emocional está entrando no mundo econômico: a maioria das mulheres está empregada em ocupações predominantemente "femininas", que se enquadram na categoria de "cuidar" — professoras, enfermeiras, cozinheiras de lanchonetes, garçonetes. Como *cssts* empregos são vistos como femininos, são menos valorizados socialmente.
6. A reprodução social pode ser organizada diferentemente em outras culturas, como focalizo em meu trabalho em andamento, "The State's Women: Sexuality and the Classic Case for Social Reproduction" (As mulheres do Estado: a sexualidade e o exemplo clássico da reprodução social). Divergindo de Yanigasako e Collier (1987), creio na utilidade desse conceito, que em contraste com Harris e Young (1981), defino de forma a incluir o inconsciente, a vida interior.
7. Essa frase levanta a questão sobre se a reprodução social tem sempre, em qualquer cultura, que recriar contradições culturais da vida psicológica. Na verdade, coloca a questão da existência em alguma época de uma cultura sem contradições, referindo-se implicitamente a um debate central do marxismo sobre o "comunismo primitivo" e a utopia comunista. Mas a discussão dessas questões ultrapassa o âmbito deste trabalho.
8. Em algumas culturas, como, por exemplo, a dos !Kung San, da África, o indivíduo não é uma unidade econômica viável, mas só pode sobreviver na dependência da família extensa ou das instituições da comunidade; nelas, a necessidade e a vontade não podem ser tão separadas, nem comparadas individualmente. Em culturas desse tipo, baseadas no pa-

rentesco, quando uma pessoa não tem casa ou está com fome, é porque ninguém mais tem abrigo ou comida (Lee, 1979; Shostak, 1981) e, assim, a necessidade pode não ser fonte de vergonha como ocorre na nossa.

9. Essa percepção acarreta o que Fairbairn (1953:34-35 e *passim*) chamou de "dependência madura".

10. A pesquisa de Stack (no prelo) entre negros na zona rural da Carolina do Norte e em Washington, D.C. sugere enfaticamente que a tese de Gilligan pode ser limitada em termos de classe e raça. Usando a metodologia de Gilligan, descobriu que os adultos em geral tendem mais para a argumentação baseada na justiça; entre os adultos, os homens tendem ligeiramente mais para a argumentação baseada em cuidados e as mulheres para a argumentação baseada na justiça.

11. Como em toda a obra de Marx.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benjamin, J. 1978. "Authority and the Family Revisited: A World Without Fathers?" *New German Critique* 4:35-57.
- . 1980. "The Bonds of Love: Erotic Domination and Rational Violence." *Feminist Studies* 6:144-174.
- Brown, N. O. 1959. *Life Against Death*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.
- Dimen, M. 1981. "Variety Is the Spice of Life." *Heresies* 3, nº 4 (Issue 12):66-70.
- . 1982. "Notes toward the Reconstruction of Sexuality." *Social Text* 6:22-30.
- . 1984. "Politically Correct? Politically Incorrect?" In *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, ed. C. S. Vance. London: Routledge and Kegan Paul.
- . 1986. *Surviving Sexual Contradictions: A Startling and Different Look at a Day in the Life of a Contemporary Professional Woman*. New York: Macmillan.
- . 1987. "Interrupting Patriarchy: Toward the Deconstruction of the Father." In *Unraveling Fatherhood*, ed. T. Knijn and A.-C. Mulder. Dordrecht, The Netherlands: Foris Publications Holland.
- Dinnerstein, D. 1976. *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*. New York: Harper & Row.
- Fairbairn, W. F. D. 1953. *Psychoanalytic Studies of the Personality*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Flax, J. 1983. "Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics." In *Discovering Reality*, ed. S. Harding and M. Hintikka. Dordrecht, Holland: D. Reidel.
- Freud, S. 1961 [1930]. "Civilization and Its Discontents." *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London: Hogarth Press.
- Gilligan, C. 1983. *In a Different Voice: Psychological Theories and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Harris, O., and K. Young. 1981. "Engendered Structures: Some Problems in the Analysis of Reproduction." In *The Anthropology of Precapitalist Societies*, ed. J. S. Kahn and J. R. Llobera, London: Macmillan.
- Jaggard, A. B. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman and Allenheld.
- Keller, E.F. 1985. *Reflections on Gender and Science*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Lee, R. B. 1979. *The 'Kung San: Women, Men, and Work in a Foraging Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Mahler, M., F. Pine, and A. Bergman. 1975. *The Psychological Birth of the Human Infant: Symbiosis and Individuation*. London: Hutchinson of London.
- Marcuse, H. 1955. *Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press.
- Marx, K. 1967 [1867]. *Capital*. Vol. I. New York: International Publishers.
- Miller, J.B. 1976. *Toward a New Psychology of Women*. Boston: Beacon Press.
- Mitchell, J. 1971. *Women's Estate*. London: Penguin.
- Ortner, S.B. 1974. "Is Female to Male as Nature Is to Culture?" In *Woman, Culture, and Society*, ed. M. Rosaldo and L. Lamphere. Stanford: Stanford University Press.
- Rapp, R., E. Ross, and R. Bridenthal. 1979. "Examining Family History." *Feminist Studies* 5:181-200.
- Ruddick, S. 1980. "Maternal Thinking." *Feminist Studies* 6:342-367.
- Shostak, M. 1981. *Nisa*. New York: Random House.
- Sokoloff, N. 1980. *Between Love and Money: The Dialectics of Women's Home and Market Work*. New York: Praeger.
- Stack, C. Forthcoming. "The Culture of Gender: An Anthropologist Looks at Gilligan." In *Negotiating Gender in American Culture*, ed. F. Ginsburg and A. Tsing. Boston: Beacon Press.
- Weinbaum, B., and A. Bridges. 1979. "The Other Side of the Paycheck: Monopoly Capital and the Structure of Consumption." In *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, ed. Z. Eisenstein. New York: Monthly Review Press.
- Yanigasako, S. J., and J. F. Colher. 1987. "Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship." In *Gender and Kinship: Toward a Unified Analysis*, ed. J. F. Collier and S. J. Yanigasako. Stanford: Stanford University Press.
- Zborowski, M., and E. Herzog. 1952. *Life Is with People: The Jewish Little Town in Eastern Europe*. New York: International Universities Press.

A POLITICA DA ESCRITA DO CORPO: *ÉCRITURE FÉMININE*

Arleen B. Dallery

Para o feminismo, perguntar se existe socialmente uma sexualidade feminina é o mesmo que perguntar se existem mulheres. (MacKinnon, 1981:20.)

A sexualidade é para o feminismo o que o trabalho é para o marxismo; aquilo que é mais nosso e, todavia, o que mais nos tiram. (MacKinnon, 1981:1.)

Essas duas primeiras citações contêm várias sugestões acerca da sexualidade feminina: é alienada, entregue a outrem, é controlada, usada, ou simbolizada por outrem e, como o trabalho nas classes trabalhadoras alienadas, nunca é desenvolvida autonomamente. Se a sexualidade da mulher não existe como um fato social independente — se é o produto das projeções masculinas — então a mulher não existe.

Em contraste, considerem estas duas breves citações de textos feministas franceses:

A mulher tem órgãos sexuais simplesmente em toda parte. (Irigaray, 1981:103.)

Deixem os padres tremerem, vamos lhes mostrar nossos "sexos" (troca-dilho de "sexos" e "textos"). (Cixous, 1981b:255.)

Essas citações sugerem que as mulheres existem *sexualmente*, sim; o que será mostrado como um fato social extraordinário, *textualmente*. Essa inscrição da diferença da mulher na linguagem é denominada *écriture féminine* ou escrita do corpo.

Há uma diferença entre MacKinnon e o feminismo francês: MacKinnon quer uma sexualidade feminina real, tornada concreta, enquanto Irigaray e Cixous vêm a diferença sexual se constituindo discursivamente através de significados inscritos. Essas citações também resumem as diferenças entre o feminismo acadêmico americano e o feminismo *pós-modernista* francês: um enfatiza o empírico, a realidade irreduzível da experiência da mulher; o outro enfatiza a primazia do discurso, o discurso da mulher, sem o qual não há experiência — da qual se possa falar.

O feminismo acadêmico americano (*Women's Studies*) começou com a percepção de que as experiências, a história e a voz das mulheres estavam ausentes das disciplinas do conhecimento e da arte ocidentais. Teorias comportamentais nas ciências sociais, periodizações da história na historiografia, distinções de estilo na crítica literária haviam sido estabelecidas sem qualquer referência à experiência das mulheres como objetos de pesquisa, como agentes na história, ou como escritoras de textos literários. Para remediar este "silêncio ensurdecedor" da experiência e da voz das mulheres na cultura e na história ocidentais, cientistas sociais feministas focalizaram mulheres como objetos de pesquisa; historiadores(as) feministas, usando fontes e metodologia não tradicionais, procuraram reconstruir a vida cotidiana das mulheres em diferentes localizações de classe; e críticos literários feministas exumaram os trabalhos de escritoras que tinham sido marginalizadas pelo cânon masculino. Enfatizando as diferenças de *gênero*, as feministas acadêmicas denunciaram que as teorias dominantes sobre o desenvolvimento humano, assim como as teorias estéticas ou literárias, eram tendenciosas no sentido masculino ou androcêntricas, muitas vezes denegrindo as experiências e contribuições das mulheres para a cultura ou colocando as experiências masculinas como normas do comportamento *humano*.

Em contraste, o feminismo francês ou *écritureféminine*, enraizado numa tradição da filosofia, da linguística e da psicanálise europeias, situa o feminino como aquilo que é reprimido, mal representado nos discursos da cultura e do pensamento ocidentais. As precondições para a produção do conhecimento ocidental, seus padrões de objetividade, racionalidade e universalidade, exigem a exclusão do feminismo, do corpóreo, do inconsciente. De fato, a ordenação lógica da realidade em hierarquias, dualismos e sistemas binários pressupõe uma dicotomia de gênero anterior de homem/mulher. Não só a voz ou a experiência das mulheres têm sido excluídas do âmbito do conhecimento ocidental, ou mesmo quando o discurso é "sobre" mulheres, ou quando as mulheres são os sujeitos que falam, elas ainda o fazem de acordo com códigos falocráticos. O feminismo francês, em contraste com a teoria feminista americana, sustenta que uma nova interpretação do discurso

por parte da mulher é necessária para reparar a repressão do inconsciente feminino no discurso e nos modelos ocidentais de subjetividade. Com base na alteridade radical da diferença sexual da mulher, invoca-se uma nova e manifesta escrita ou linguagem: *écriture féminine, parler-femme*.

Mas a *écriture féminine* gerou muita crítica feminista, exemplificada pela reação inicial de Simone de Beauvoir ao feminismo francês. Numa entrevista a Margaret Simons, Beauvoir aceita essa nova valorização e apropriação das experiências corporais das mulheres na gravidez, no parto, na menopausa, a transcendência da alienação corporal na praxis feminista; mas resiste decididamente ao cultismo, ao narcisismo ou a um misticismo do corpo (Simons e Benjamin, 1979:342). Todavia, seus pronunciamentos sobre o feminismo francês parecem ser interpretações errôneas deliberadas, como se "escrever o corpo" fosse apenas um novo reducionismo biológico, um essencialismo, baseado em algumas diferenças ontológicas do corpo da mulher ou o que Beauvoir chama de "construção de um *contra-pênis*" (Simons e Benjamin, 1979:342).

Como outros críticos, ela se esquece, porém, de observar que o corpo da mulher é sempre mediado pela linguagem; o corpo humano é um texto, um signo, e não apenas um pedaço de matéria carnal. Voltarei a esse tema adiante. Claramente, Irigaray e Cixous não são tão filosoficamente ingênuas ao ponto de deslocarem esse enunciado hegeliano para um oposto abstrato. As estruturas da linguagem e outras práticas significantes que codificam o corpo da mulher são tão opressivas quanto as estruturas materiais/sociais que têm mediado a percepção do corpo e do ser e suas possibilidades eróticas. Por essa razão, algumas cineastas, de acordo com Mary Ann Doane (1981), recusam-se a filmar o corpo da mulher, por estar ele impregnado de significação masculina, através do olhar masculino. Nesses comentários, Beauvoir ignora completamente as raízes da *écriture féminine* como uma resposta à psicanálise lacaniana, que sustenta que as diferenças sexuais não podem ser reduzidas à biologia porque o corpo da mulher é constituído através da simbolização fálica.

Desenvolverei brevemente os temas principais da *écriture féminine*, tal como debatidos nos trabalhos de Irigaray e Cixous e responderei a algumas críticas anglo-americanas que questionam sua eficácia política e contestam seu presumível essencialismo. Argumentarei que as feministas americanas, privilegiando a experiência, podem ser levadas a interpretações errôneas sobre o feminismo francês.

ÉCRITURE FÉMININE

O feminismo francês, *écriture féminine*, desconstrói essencialmente a organização fálica da sexualidade e seu código, que coloca a sexualidade da mulher e o significado de seu corpo como um espelho ou complemento para a identidade sexual masculina. Paralelamente, esse discurso constrói a genuína, múltipla diversidade da economia libidinal da mulher — seu erotismo — que foi simbolicamente reprimida na linguagem e negada pela cultura patriarcal.

Nesta breve exposição, quero desenvolver dois temas: (1) o deslocamento da economia masculina do desejo para uma economia feminina de prazer ou *jouissance* (gozo); (2) o deslocamento de uma heterossexualidade dualista, oposicionista, para estruturas femininas de corporificação erótica, onde o ser e o outro são contínuos, na gravidez, no parto e na amamentação.

DESCONSTRUÇÃO DE DIFERENÇAS PARA ALTERIDADE

Essas diferenças já estão em ação em descrições fenomenológicas do desejo e da percepção erótica em que o corpo da mulher já está constituído ou sexualizado como objeto do desejo, fragmentado em zonas erógenas. Cixous refere-se à descrição de Beauvoir da sexualidade dependente da mulher em *O segundo sexo*, como o velho jogo dos tolos: "Eu lhe darei o seu corpo e você me dará o meu" (Cixous, 1981a:256). Vou fazer você encarnar sensualmente e você revelará minha sensualidade para mim. O corpo da mulher já está aí colonizado pela hegemonia do desejo masculino: não é o corpo *dela*.

Essas diferenças sexuais são também construídas, de acordo com Lacan, quando o menino pequeno interpreta a anatomia da menina pequena como uma deficiência: a ausência do falo. A identidade sexual do menino é baseada na percepção do outro — ela que não tem, que é só ausência. O falo, o significado simbólico do pênis, é o significante transcendental, construindo as diferenças em termos de identidade. Em resposta a Lacan, Cixous sustenta que "a diferença sexual não é meramente determinada pela relação fantasiada com a anatomia, que se baseia no ponto de vista e, portanto, numa estranha importância conferida (por Freud e Lacan) à exterioridade (o próprio corpo visto e o corpo visto de outrem) e a relação *especular* na elaboração da sexualidade. A teoria de um *voyeur*, naturalmente". (Cixous, 1981b:95). Ao falar do corpo, a *écriture féminine* reverte a hierarquia entre sexualidade masculina e feminina, essa identidade-na-diferença masculina,

ao enunciar a corporificação sexual da mulher como o modelo geral da sexualidade e mostrar a sexualidade masculina como uma variante da primeira, como uma utilização prolongada do estágio fálico. Jonathan Culler notou essa estratégia desconstrutivista do feminismo francês; ao invés de deficiência, o corpo da mulher é provido em excesso: "Com ela, dois órgãos sexuais, um masculino e um feminino, está o modelo geral da sexualidade" (1982:172).

Irigaray vai além: "A mulher tem órgãos sexuais simplesmente em toda parte" (1981:103). A sexualidade da mulher não é uma, mas duas, ou mesmo plural, com a multiplicidade de zonas sexualizadas difundidas pelo corpo: "Ela não é uma nem duas, falando estritamente, ela não pode ser determinada como uma pessoa ou duas. Ela torna qualquer definição inadequada. Além do mais, ela não tem um nome próprio" (Irigaray, 1981:101). Irigaray descreve o auto-erotismo da mulher como plural, baseado na primazia do *tato*.

Ela experimenta prazer em quase toda parte, mesmo sem falar da histerização de todo o seu corpo, pode-se dizer que a geografia de seu prazer é muito mais diversificada, múltipla nas suas diferenças, mais complexa, mais suul do que se imagina... A mulher encontra mais prazer no *tato* do que na visão e sua entrada numa economia dominante imposta significa, mais uma vez, seu confinamento à passividade. (Irigaray, 1981:101,103.)

Ao construir a alteridade radical do auto-erotismo feminino, a *écriture féminine* desloca a economia masculina do desejo, a lacuna entre o desejo e seu objeto, o nexa entre necessidade, ausência e representação para a economia feminina do prazer *ou jouissance*.

Não, é no nível do prazer sexual (*jouissance*), na minha opinião, que a diferença se torna mais claramente aparente na medida em que a economia libidinal da mulher não é nem identificável por um homem nem aplicável à economia masculina... "Como experimento prazer sexual?" O que é *prazer sexual* feminino; onde acontece; como está inscrito ao nível do corpo dela, de seu inconsciente? E então, como colocar isso na escrita? (Cixous, 1981:95.)

A corporificação erótica da mulher é separada da economia intencional do desejo masculino que postula um dualismo, uma oposição do ser e do outro e depois procura reduzir o outro à identidade (ao mesmo), como um complemento.

Esse conceito de *jouissance* é também central nos escritos de Kristeva sobre gravidez e maternidade; é o prazer orgásmico da continuidade sexual

com o corpo materno, da fusão libidinal.¹ *Ajouissance* feminina acontece no nível linguístico do semiótico, entre a fisiologia e a fala, a natureza e a cultura, no pré-simbólico, antes da separação do ser e do outro. Através da maternidade, entra-se em contato com a própria mãe antes do medo da castração. "Ao dar à luz, a mulher entra em contato com sua Mãe; ela se torna, ela é sua própria Mãe. Elas são a mesma continuidade distintas entre si. (Kristeva 1980:239.) A *jouissance* não vem em unidades quantificáveis. Como diz Jane Gallop:

Você pode ter um ou múltiplos orgasmos. Eles são quantificáveis, delimitáveis. Você não pode ter uma *jouissance* e não existe plural... A sexualidade feminina é "*jouissance* envolvida em sua própria continuidade". Essa *jouissance* seriam centelhas de prazer significadas por *contato* em qualquer ponto, a qualquer momento, não à espera de uma conclusão, mas deleitando-se com o tocar. (1983:30,31.)

No glossário de *Desire in Language* (O desejo na linguagem) de Kristeva, o editor explica: "*Jouissance* é um dar, despender, repartir prazer sem preocupação com os limites ou a conclusão; é algo ao mesmo tempo sexual, espiritual, físico e conceituai" (1980:16.) A *écriture féminine* realça a *mère qui jouit*, a figura da mãe que experimenta prazer, alegria, *jouissance*. Irigaray critica a análise de Freud do conflito de Édipo e do medo da castração, porque a Mãe nunca fala; ela é marginalizada. Sua experiência do desejo nunca é pronunciada; não compreendemos nunca seu drama sexual, embora ela seja o objeto do desejo de ambos, o menino e a menina. Lembrem-se deste cenário: o menino reprime seu desejo pela mãe porque teme a castração, sublima-o e se identifica com o poder do pai, enquanto a menina, na verdade, nunca desiste da sua ligação com a mãe. A *écriture féminine* enuncia o escândalo da Mãe sexual, não virginal.

Kristeva, em seu ensaio sobre "A Maternidade de Acordo com Bellini" (1980), distingue entre os aspectos simbólicos/paternos da maternidade e os aspectos pré-simbólicos, maternos da maternidade:

aspectos simbólicos: o desejo pela maternidade é o desejo de dar à luz uma criança do Pai (uma criança de seu próprio Pai)... um substituto do pênis... O pai origina e justifica o desejo reprodutivo. (238)

aspectos pré-simbólicos: o corpo da Mãe é aquilo a que todas as mulheres aspiram, simplesmente porque lhe falta um pênis. Aqui as mulheres realizam o fato homossexual da Maternidade, no qual a mulher está mais próxima de sua memória instintual mais denegatória do vínculo social

simbólico. É a reunião de uma mulher-Mãe com o corpo de sua Mãe. Isso não pode ser verbalizado; é um turbilhão de palavras, uma cadência. (239)

A cultura patriarcal procura reprimir essa memória primordial de fusão e, mais tarde, de separação do corpo materno; esse medo em relação à mãe é mascarado na sexualidade masculina. Ann Kaplan especulou que "o auge do controle patriarcal da sexualidade feminina pode ser uma reação de desamparo diante da ameaça que a Maternidade representa. A ameaça e o medo de seu prazer; seu órgão sexual; sua proximidade à natureza, ela como fonte ou origem, sua vulnerabilidade, sua falta do falo". (1983:206.)

A subjetividade cindida ou a elisão do ser e do outro também existe entre a mãe e a criança na gravidez, quando a mulher grávida pode gostar do peso do seu corpo e das sensações dentro de seu ventre, do outro dentro de si. Apesar da purificação e idealização da maternidade pela religião e pela cultura patriarcal, a gravidez, o parto e a amamentação são dimensões da corporeidade erótica da mulher. Os aspectos eróticos autônomos dessas esferas são mais difíceis de serem reprimidos ou censurados na cultura patriarcal, porque são as mulheres que os presidem. A esse respeito, Íris Young (1984) salientou com perspicácia que a mulher grávida, de um modo geral, não é objetificada sexualmente pelo olhar masculino. A maternidade oferece o que a heterossexualidade, como é agora historicamente constituída para as mulheres, não pode oferecer: fusão libidinal.

Assim, há três temas globais do discurso sobre o corpo da mulher:

1. Escrever o corpo celebra as mulheres como sujeitos sexuais em vez de objetos do desejo masculino. Mina a organização fálica da sexualidade, resgatando um nível pré-simbólico da fala onde se revela a *jouissance* feminina. Celebra o erotismo autônomo da mulher, separado de um modelo do desejo masculino baseado em necessidade, representação e falta. Essa *jouissance* precede os dualismos do eu/outro; expressa a continuidade do ser e do outro.

2. A alteridade do corpo da mulher: através da *écriture féminine*, a geografia e as distintas formas corporais da mulher são progressivamente reveladas, confundindo as categorias do pensamento binário e as práticas significantes da percepção masculina. "O corpo da mulher não é um ou dois. O sexo que não é um, não é uma identidade unificada." Essa articulação do corpo erótico da mulher é obtida pela desconstrução das diferenças sexuais baseadas no falomorfismo *à la* Freud e Lacan. Através da escrita do corpo, o corpo da mulher é liberado da objetificação e fragmentação do desejo masculino.

3. Esse discurso rastreia uma arqueologia do corpo da mulher a partir do estágio pré-edipiano. A erogeneidade do corpo da mulher, com seus múltiplos órgãos sexuais, é reprimida no desenvolvimento da linguagem simbólica porque ninguém a fala. No começo, o menino interpreta o corpo da menina como deficiência, como ausência. Através dessa economia intencional ele constrói sua própria identidade sexual, baseada na diferença dela — a falta do pênis. Entretanto, como notou Mary Rawlinson, nunca escutamos a voz feminina na análise de Freud; não há interpretação *positiva* da constituição somática feminina (1928:166). A menina silenciosa permanece um homem parcial, procurando um substituto do pênis no seu desejo; seu corpo apenas complementa o dele. Ao revelar o corpo da mulher, Irigaray e Cixous denotam esses territórios corporais que foram mantidos selados, suprimidos no desenvolvimento fálico das diferenças sexuais masculinas e femininas.

ESCRITA DO CORPO

Num artigo sobre Irigaray, Jane Gallop refere-se à "inevitável poética de qualquer fala do corpo. *A poétique du corps* de Irigaray não é uma expressão do corpo e sim *uma poésie*, uma criação sobre" ele (Gallop, 1983:79). Escrever ou falar o corpo não expressa ou se refere a um corpo neutro reificado em si e por si, escapando objetivamente a todos os significados anteriores: o discurso sempre já estrutura o corpo. Gallop continua: "A crença em simples referencialidade não só não é poética, como também é, em última análise, politicamente conservadora, porque não pode reconhecer que a realidade de que se vale é uma construção ideológica tradicional, quer a chamemos de falomórfica... ou de burguesa" (1983:83).

Kaja Silverman explanou brilhantemente a relação entre o corpo tal como é construído em discursos e o corpo "real" (1984:320-349). Através do discurso, o corpo humano é territorializado num corpo masculino ou feminino. Os significados do corpo no discurso realmente moldam a materialidade do corpo real e seus desejos complementares. As práticas discursivas masculinas ou falocêntricas têm historicamente moldado e demarcado o corpo da mulher para ela mesma. Na verdade, o corpo da mulher é excessivamente determinado. Consequentemente, falar o corpo pressupõe um corpo real com suas construções anteriores a serem desconstruídas pela mulher no processo de se apropriar discursivamente de seu corpo. Quando expressa o corpo, sua escrita é impulsionada por essa economia libidinal feminina e projeta os significados de um corpo não mais censurado, para ser vivido materialmente. Um corpo "real" anterior ao discurso não tem sentido.

Escrever o corpo é, então, tanto *constatativo* como *performativo*. Dá significado àqueles territórios corporais que foram mantidos ocultos; delinea o corpo. Mas escrever o corpo é também uma elocução performativa; a economia libidinal feminina inscreve a si mesma na linguagem. "Assim como a sexualidade das mulheres está ligada ao tato, elas também usam palavras como uma forma de toque. As palavras juntam-se da mesma maneira que os músculos e as articulações. O sexo e a fala são contíguos; os lábios da vulva e os lábios da boca são imagens de e para cada uma" (Freeman, 1985:9) As características da escrita das mulheres são, portanto, baseadas nos significados de seu corpo: o outro *dentro* de si na gravidez; os dois grandes lábios, ambos significando a receptividade da mulher para a alteridade na escrita, sua subjetividade cindida, em vez de identidade; sua fala múltipla, polivalente, homóloga à múltipla sexualidade de seu corpo. Escrever o corpo é escrever um novo texto — não com a pena fálica — novas inscrições do corpo da mulher, separadas da codificação falocrática e minando essa codificação que produz a censura, o apagamento, a repressão da economia libidinal da mulher, de sua *altérité*. Então, escrever o corpo não é dar acesso a um corpo pré-cultural ou a uma sexualidade pré-cultural, como alguns críticos da *écriture féminine* supõem.

POÉTICO E POLÍTICO

Seguindo a sugestão de Gallop, a crença numa poética do corpo poderia ser politicamente radical. Quais seriam os efeitos políticos de escrever o corpo? Estabelecer discursivamente a alteridade da sexualidade feminina mudaria o desejo da mulher, suas práticas sexuais e produziria, então, referencialidade *no futuro!* Gallop parece pensar que sim: "Pois, se [Irigaray] não está simplesmente escrevendo um texto não-falomórfico (uma prática modernista bastante comum), e sim *construindo* ativamente uma sexualidade não-fálica, então o gesto de uma conturbada e mesmo assim insistente referencialidade é essencial" (1983:83). Para ambas, Irigaray e Cixous, a constituição de uma economia libidinal feminina no discurso teria consequências históricas e políticas. Escrever o corpo é tanto discurso como praxis:

Escreva sobre você mesma, seu corpo precisa ser ouvido... Escrever, um ato que não só realizará a relação não censurada com sua sexualidade, com sua condição de mulher, mas lhe devolverá seus bens, seus prazeres, seus órgãos, seus imensos territórios corporais que foram mantidos lacrados. (Cixous, 1981a:250.)

Escrever é precisamente a real *possibilidade de mudança*. O espaço que pode servir de trampolim para o pensamento subversivo, o movimento precursor da transformação das estruturas sociais e culturais... As mulheres *apoderando-se* da oportunidade de falar e, em consequência, sua revolucionária *entrada na história*. (Cixous, 1981a:249-250.)

Isso traz à mente o *objetivo político* no sentido restrito ou genérico deste trabalho. O fato é que a liberação da mulher exige a *transformação* da esfera econômica e, necessariamente, a da cultura e seu instrumento operacional, a *linguagem*. Sem tal interpretação de uma gramática geral da cultura, o feminino nunca ocupará seu lugar na história, exceto como um repositório de temas e especulações. (Irigaray, 1985:155.)

Todavia, essas consequências políticas podem parecer utópicas se sua análise das causas da opressão feminina não puder ser justificada.

Nesse ponto, os críticos da *écriture féminine*, especialmente os marxistas britânicos, são bastante céticos e levantaram sérias contestações à eficácia política da *écriture féminine* (Moi, 1985). Eles a atacaram como uma doutrina elitista, classista, narcisista, intelectualista, a-histórica, irrelevante para as vidas das mulheres negras, pobres e do Terceiro Mundo. Realmente, como pode esse discurso sobre o corpo liberar as mulheres das múltiplas formas de opressão material no Terceiro Mundo?

Eles questionam se as formas econômicas, políticas e culturais de opressão das mulheres serão alteradas pelas mulheres que escrevem o corpo. O reino da linguagem, do discurso e do simbolismo é a chave para a opressão das mulheres? A falocracia é a chave para a hegemonia capitalista? Que conexões sistemáticas podem ser feitas entre uma análise psicanalítica da repressão do feminino e uma análise feminista (marxista ou socialista, feminista materialista) das formas históricas de controle patriarcal do trabalho e da sexualidade das mulheres?

Embora outras feministas tenham tentado minar as ideologias patriarcais da diferença das mulheres — leia-se desigualdade — analisando a construção social e, portanto, contingente das diferenças de gênero, as feministas francesas postularam perversamente uma alteridade radical do corpo, do prazer e da sexualidade da mulher. Duvidam que a "diferença" ou especificidade sexual possa unir as mulheres através das classes, raças e culturas e produzir solidariedade.

Gayatri Spivak, uma comentarista do feminismo francês, respondeu a esse tipo de críticas. E cita Antoinette Fouque: "As mulheres não podem se permitir lidar com problemas políticos enquanto, ao mesmo tempo, obliteram

o inconsciente. Se fizerem isso, tornar-se-ão, na melhor das hipóteses, feministas capazes de atacar o patriarcado no nível ideológico, mas não no nível *simbólico*" (1981:172). Embora possam lançar suas críticas sobre autonomia e individualismo, as feministas contemporâneas não questionam as categorias linguísticas e os códigos simbólicos que empregam. No entanto, as feministas francesas têm revelado as estruturas profundas da repressão feminina na supressão simbólica da subjetividade do corpo e do desejo da mulher pelo logocentrismo do conhecimento ocidental.

Spivak mostrou justamente a relevância da repressão do corpo para as mulheres do Terceiro Mundo, muitas das quais são, em vários países, submetidas à clitoridectomia. Simbolicamente, a construção das mulheres como objetos a serem trocados entre homens impôs a extirpação do clitóris como fonte autônoma de sexualidade, independentemente de finalidades reprodutivas e de seu controle patriarcal. Lembramos o prescritivo modelo freudiano do desenvolvimento psicosssexual normal das mulheres, evoluindo da sexualidade clitoridiana para a vaginal, do estágio ativo-fálico para o estágio da passividade. A clitoridectomia ou supressão do clitóris pode ser real em algumas culturas e simbólica no Ocidente. Spivak clama por uma análise intercultural de como essa "economia" uterina é efetivada.

O que Cixous e Irigaray parecem estar dizendo é que, a não ser que o inconsciente da mulher seja liberado da repressão, a não ser que elas possam exprimir autenticamente seu próprio desejo e prazer, todas as formas de liberação política serão em vão.

Politicamente, a *écriture féminine* implica a transformação desta cultura "hom(o)ssexual" (Irigaray), deste Império do Mesmo (Cixous), partindo da diferença sexual, da alteridade de uma economia libidinal feminina — lembrando que essa economia pode ser encontrada em homens que não reprimem seu lado feminino. Os termos masculino/feminino não correspondem a homens e mulheres tal como ideologicamente concebidos. Tanto Kristeva como Cixous afirmaram explicitamente que a escrita feminina pode ser encontrada em escritores homens da vanguarda — Joyce, Artaud, Genet — que também procuram minar o discurso falocrático.

Entretanto, Irigaray e Cixous não aceitam alcançar poder político e econômico ou igualdade ao custo de reprimir a diferença. Por essa razão, os objetivos políticos da *écriture féminine* divergem nitidamente daqueles do feminismo contemporâneo anglo-americano; a *écriture féminine* não integra o campo feminista em termos de identificação com um movimento de "mulheres" ideologicamente concebidas quanto a seus fins históricos. Tampouco busca construir um "ginocentrismo" ou reversão do falocentrismo como um outro oposto hegeliano. De acordo com Irigaray, não

podemos saltar fora do falocentrismo e tampouco estamos fora dele pelo fato de sermos "mulheres" (1985:162). Mas podemos praticar a diferença.

A prática da diferença consiste precisamente em ler à luz do gênero os discursos dominantes — de mestres como Platão, Freud, Nietzsche — em mover-se através do imaginário masculino para mostrar como este marginalizou o feminino. A prática da diferença ocorre na *écriture féminine*: códigos simbólicos, trocadilhos, significados múltiplos, falta de conclusão e de estrutura linear. A prática da diferença revelada em outros modos de ler e escrever desafia "a base fundamental de nossa ordem social e cultural" porque é direcionada a "toda teoria, todo pensamento, toda linguagem" (Irigaray, 1985:165).

Mas essa análise psicanalítica/semiológica da *repressão* do corpo da mulher pode fornecer um eixo explicativo de outras formas de *opressão* material? Temos de procurar uma causa unificadora ou um ponto de partida dialético privilegiado para a explicação da opressão? As condições materiais das vidas de mulheres serão alteradas por uma mudança no discurso dominante? Irigaray parece pensar assim, mas seus críticos não. Todavia, os críticos marxistas, em sua orientação mais ortodoxa, esquecem-se de que mesmo Marx não era um determinista econômico. Embora tenha defendido a primazia da esfera material de produção e das relações sociais de produção na determinação das superestruturas da lei, da ideologia e da cultura, também enfatizou as relações dialéticas entre essas esferas no decorrer da história. Não é uma relação linear de causa-e-efeito. Em cada período histórico, o crítico pode perguntar qual é a esfera *dominante*. Embora Marx tenha notoriamente omitido o âmbito do discurso, da linguagem e do simbolismo — e o patriarcado — das assim chamadas superestruturas, podemos inseri-los e sustentar que, neste momento histórico, a esfera de práticas significantes e a das categorias binárias do logocentrismo usadas para perceber nosso mundo, nós mesmos e os outros são as esferas dominantes na sociedade contemporânea. A hegemonia do patriarcado está embutida na linguagem.

CRÍTICA: ESSENCIALISMO?

A julgar pelas críticas de feministas americanas, britânicas e francesas, a *écriture féminine* suscitou uma paranóia antiessencialista. Gostaria de alegar que os críticos do feminismo francês estão positivamente aterrorizados pela perspectiva da alteridade, que, no entanto, é ocultada por interpretações errôneas ou bastante literais da *écriture féminine*. Irigaray e Cixous foram

criticadas por supostamente privilegiarem a subjetividade sobre a mudança social, excluírem os homens, glorificarem o lesbianismo, recaírem no essencialismo e numa metafísica da presença; e, *quand même*, de ignorarem as reais formas materiais da opressão das mulheres e as diferenças concretas entre elas dependendo da idade, classe, raça e identidade étnica. Mas a questão da alteridade é reprimida (ou suprimida) nessas críticas teóricas.

Um exemplo de resistência ao pensamento da alteridade será suficiente aqui. Susan Suleiman, num ensaio publicado em 1986, expressa seu constrangimento pessoal com as implicações teóricas dos escritos de Irigaray e Cixous. Sustenta que o discurso delas exclui os homens, constrói uma "natureza absoluta de oposição" (15) e implica "princípios políticos separatistas" (21), pelo menos no caso de Cixous e Wittig. Contudo, Suleiman confessa: "Num certo nível, isso pode ser meramente um preconceito heterossexual da minha parte, ou mesmo um tipo de medo, o medo da mulher heterossexual de ser contaminada pelo lesbianismo" (1986:22). Em seu honesto esforço para lidar com a própria homofobia, Suleiman oculta a real questão em debate: a validação da alteridade feminina não opositora.

Quais são, então, as implicações da diferenciada corporificação erótica da mulher para a teoria feminista? É liberador para as mulheres ter prazer? A *écriture féminine* estaria propondo um essencialismo, ou seja: uma natureza a-histórica das mulheres; uma definição da mulher; um corpo *natural* e, portanto, diferenças inatas entre homens e mulheres? O corpo erótico da mulher, isoladamente, faz com que ela seja radicalmente outra em todos os sentidos? Isso é assim tão mau? Nosso corpo — ou nossa relação para com nosso corpo — não é também socialmente mediado, receptivo à moldagem histórica? Por outro lado, onde e como esse discurso sobre o corpo pode preencher as lacunas e eliminar os silêncios na teoria feminista?

Tanto Cixous como Irigaray rejeitam qualquer definição, qualquer representação ou categorização da mulher, qualquer universal platônico. "Pois o fato de eu fazer da mulher o *sujeito* ou o *objeto* de uma teoria não é o mesmo que incluir o feminino em algum tempo *genérico* como "mulher" (Irigaray, 1977:156). Escrever o corpo não espelha então uma essência platônica. Mas a acusação de essencialismo é esgrimida em outro sentido: seria uma reação paranóide baseada naquilo que o patriarcado fez às mulheres, isto é, sua redução à sua diferença biológica ou corporal. A despeito de sua valorização da corporeidade erótica da mulher, a *écriture féminine* estaria dando vantagem ao inimigo porque é uma doutrina reducionista.

Mas o antiessencialista esquece-se de que, na *écriture féminine*, o corpo é um signo, uma função do discurso, como já vimos. Não existe um corpo da mulher fixo, unívoco, a-histórico como objeto desse discurso. Penso que a

resposta de Mary Ann Doane aos antiessencialistas é bastante adequada: por causa da necessidade de um objetivo, consideram que não vale a pena questionar a representação (1981:29). Existe um risco, um desafio em escrever o corpo em sua especificidade, em sua representação simbólica autónoma. Será medo da alteridade?

Será que a *écriture féminine* sucumbe ao que Monique Wittig chama "o mito da mulher" ou "a mulher é maravilhosa" (Wittig, 1984:150)? Gostaria de argumentar aqui que esse tipo de essencialismo cultural poderia ser apontado nas teorias de feministas conservadoras como Jean Elshtain (1981) e Carol McMillan (1982). De acordo com essas duas "neofeministas", o corpo da mulher e seus imperativos biológicos, de reprodução e sexualidade, devem ser claramente demarcados do reino masculino de produção e vida política e descritos como processos humanos essencialmente diferentes, mas naturais. Ambas as escritoras ilustram o que Kristeva chamou de repressão do inconsciente feminino por categorias unitárias e formas binárias do pensamento: particulares/públicas; produção/reprodução. McMillan, por exemplo, descreve as estruturas intencionais e éticas do parto, mas nunca se alonga nos aspectos eróticos dessas formas de corporidade. Para tornar as experiências naturais das mulheres paralelas às normas masculinas de atividade racional no mundo público, McMillan (Elshtain) as deserotizou. A acusação de essencialismo cultural à *écriture féminine* não procede porque Irigaray e Cixous criticaram essas categorias binárias como sendo baseadas na repressão do feminino e na diferença sexual das mulheres.

De que maneiras a *écriture féminine* preencheria as lacunas e silêncios na teoria feminista? Os escritos de feministas socialistas, embora apontem o controle patriarcal da sexualidade e do trabalho das mulheres como causa de sua opressão, calam-se quanto à corporificação erótica da mulher. Porque o controle do trabalho da mulher é o dogma fundamental no feminismo socialista, até o corpo da mulher é considerado como um instrumento de trabalho no patriarcado. No recente ensaio de Hartsock (1983:299), o trabalho da mulher é descrito como mental e corporal ou sensorial; na gravidez, o corpo é um instrumento da produção. Para a teoria feminista socialista, as estruturas da corporeidade são subordinadas à primazia da divisão de trabalho e mediadas por fatores económicos, tecnológicos e outros de carácter histórico. Em seu próprio discurso, o corpo da mulher é um tema *material*, mas nunca um tema erótico.

As feministas socialistas argumentam que a sexualidade e o desejo também são construções sociais; nossa relação com nossos corpos é moldada por estruturas sociais, incluindo as ideologias dominantes baseadas no género, dentro de contextos históricos específicos. A quem desejamos, o que

desejamos, o que nos dá prazer, talvez sejam formas de comportamento aprendido. Tornamo-nos seres *sexuados*. O feminismo francês certamente não nega este último argumento, pois mostrou como o desejo da mulher foi construído e vivido numa cultura falocrática. Se a sexualidade feminina e o desejo fossem *apenas* construções sociais de uma cultura falocrática, localizações do poder social, não poderia haver nenhum solapamento ou subversão dos mesmos através do que foi reprimido. O que caracteriza o discurso da mulher, o *parler-femme* ou *écriture féminine*, é seu corpo psíquico, sua economia libidinal, sempre excedendo a cultura falocrática, seu discurso e seu poder, e anterior a eles.

Talvez seja melhor localizar a *écriture féminine* histórica e subversivamente, como sugere Cixous. Falar e escrever o corpo é realmente se contrapor às práticas significantes da cultura: propaganda, televisão, filmes e pornografia andróginos — todas as imagens e inscrições do corpo da mulher que o reduzem a um "homólogo de um corpo masculino que fala", fetichizando-o, fragmentando-o e degradando-o. Em contraste com o discurso dominante, com o olhar masculino e a economia intencional, a *écriture féminine* celebra a radical alteridade da corporeidade erótica da mulher. Assim sendo, coloca uma enorme ameaça à tradição filosófica do humanismo, que ignora considerações de gênero, e ao apreciado ideal da androginia, ele mesmo baseado no medo da alteridade.

Culturalmente, essa obsessão com o corpo da mulher e o fenômeno do medo da alteridade surgem emparelhados no projetado ideal da androginia, que pode ser interpretado como a tentativa mais recente de suprimir a alteridade feminina no abraço da igualdade. O andrógino não é nem um nem outro e sim ambos, um e outro ao mesmo tempo; mas o "outro" é sempre definido em termos de identidade na diferença. A maioria das doutrinas sobre a androginia propõe alguma espécie de síntese de traços ou características de gênero identificados como masculinos ou femininos. Todavia, os chamados traços masculinos — por exemplo, racionalidade, objetividade, autonomia — são precisamente aqueles historicamente baseados na supressão do corpo, do desejo e da diferença da mulher. Por outro lado, os traços chamados femininos ou emotivos — por exemplo, empatia, cuidado, sensibilidade emocional — são o epifenômeno de estruturas de dominação e supressão masculinas, ou seja, as virtudes das oprimidas. Além disso, nunca é especificado que tipo de "racionalidade" ou "objetividade" seria produzido em combinação com a capacidade de apoio e a sensibilidade emocional identificadas com o feminino. Ou vice-versa. Dessa forma, o ideal da androginia apenas repete a supressão da diferença sexual da mulher.

Apesar da falência conceitual do projeto da androginia, ele prossegue a passo acelerado no nível corporal, onde pode estar a maior resistência a ela: na facticidade ou concretude do corpo da mulher. Se este oferece uma concreta resistência ao ideal andrógino, também pode ser reconstituído ou remetaforizado através de várias práticas culturais. Sua substância pode ser reformada para obliterar sua geografia de prazeres. Pode se tornar uma superfície muscular, "lisa", "dura", quase plana, que espelha um corpo masculino. Várias dessas práticas — moda, dieta, corrida, levantamento de pesos — podem ser interpretadas como tecnologias de controle do corpo, que reconstituem o corpo da mulher para nele modelar um corpo sexualmente indeterminado, indeterminável em termos de gênero (?). Mas a *écriture feminine* faz com que esses significantes do corpo da mulher se dissipem e o andrógino se torne uma outra mascarada.

NOTAS

1. É discutível se Kristeva deveria ser classificada como feminista francesa ou mesmo filósofa pós-feminista, mas certamente ela não é uma proponente da *écriture feminine*. Para ela, o "feminino" representa a esfera semiótica, que abre caminho através dos códigos simbólicos da Lei do Pai e os subverte. O "feminino" pode, então, ser encontrado em escritores masculinos de vanguarda que não reprimiram seus vínculos pré-simbólicos ou pré-edípicos com a mãe; não é específico quanto ao gênero. Mas Irigaray, em contraste, está interessada em abrir um espaço discursivo em que a representação da diferença sexual específica da mulher se torne possível. A especificação da diferença sexual não é relevante no trabalho de Kristeva porque ela desassocia os dois termos: "feminino" e "mulheres". Ver *The Kristeva Reader*, 9-12.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beauvoir, S. de 1961 [1952]. *The Second Sex*. Trans. H. M. Parshley. New York: Bantam.
- Culler, J. 1982. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Cixous, H. 1981a. "The Laugh of the Medusa." Trans. K. Cohen and P. Cohen. In *New French Feminisms*, ed. E. Marks, and I. de Courtivron. New York: Schocken.
- . 1981b. "The Newly Born Woman." Trans. A. Liddle. In *New French Feminisms*, ed. E. Marks, and I. de Courtivron. New York: Schocken.
- Doane, M. A. 1981. "Woman's Stake: Filming the Female Body." *October* 17:22-36.
- Elshtain, J. 1981. *Public Man, Private Woman*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Freeman, B. 1985. *(Re-) Writing Patriarchal Texts: The Symposium*. Manuscript.
- Gallop, J. 1983. "Quand nos lèvres s'écrivent: Irigaray's Body Politic." *Romantic Review* 74-77-83.

- Hartfook, N. M. 1983. "The Feminist Standpoint." In *Discovering Reality*, ed. S. Harding, and M. B. Hintikka. Dordrecht, Holland: Reidel.
- Irigaray, L. 1981. "This Sex Which is Not One." Trans. C. Reeder. In *New French Feminisms*, ed. E. Marks and I. de Courtivron. New York: Schocken.
- . 1984. *Éthique de la Différence Sexuelle*. Paris: Les Editions De Minuit.
- . 1985. *This Sex Which Is Not One*. Trans. C. Porter, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Jones, A. R. 1985. "Inscribing Femininity: French Theories of the Feminine." In *Making a Difference*, ed. G. Greene and C. Kahn. London and New York: Methuen.
- Kaplan, E.A. 1983. *Women and Film*. New York: Methuen.
- Kristeva, J. 1980. *Desire in Language*. Ed. L. S. Roudiez, Trans. T. Gora, A. Jardine, and L. S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- Moi, T. 1985. *Sexual/Textual Politics*. London: Methuen.
- . 1986. *The Kristeva Reader*. New York: Columbia University Press.
- MacKinnon, C. A. 1981. "Feminism, Marxism, Method and the State." In *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, ed. N. Keohane, M. Rosaldo, and B. Gelpi. Chicago: University of Chicago Press.
- McMillan, C. 1982. *Woman, Reason and Nature*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Rawlinson, M. 1981. "Psychiatric Discourse and the Feminine Voice." *The Journal of Medicine and Philosophy* 7:153-177.
- Silverman, K. 1984. "Histoire D'O: The Construction of a Female Subject." In *Pleasure and Danger*, ed. C. S. Vance. Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Simons, M., and J. Benjamin. 1979. "Simone de Beauvoir: An Interview." *Feminist Studies* 5, n° 2:330-345.
- Spivak, G. C. 1981. "French Feminism in an International Frame." *Yale French Studies* 62:154-184.
- Suleiman, S. R., ed. 1986. *The Female Body in Western Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wittig, M. 1984. "One is Not Born a Woman." In *Feminist Frameworks*, ed. A. M. Jaggar and P. S. Rothenberg. New York: McGraw-Hill.
- Young, I. 1984. "Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation." *Journal of Medicine and Philosophy* 9, n° 1:45-62.

(RE)PRESENTAÇÕES DE EROS: EXPLORANDO A ATUAÇÃO SEXUAL FEMININA

Eileen O'Neill

O termo "atuação"* é usado aqui como "capacidade ou faculdade de agir". De acordo com algumas concepções, o essencial é que essa capacidade envolva intenção; de acordo com outras, que envolva responsabilidade (Brand, 1970; Care e Landesman, 1968; Feinberg, 1970; Strawson, 1963). Em qualquer dos dois casos, é uma característica de "pessoas". Este último conceito, como aparece na filosofia contemporânea, moral, política e legal, deriva da tradição liberal do século XVII. Deixando de lado numerosas questões filosóficas, podemos dizer que uma pessoa é uma entidade com direitos e obrigações, alguém responsável por suas ações e em relação à qual agimos com certa consideração. O conceito é normativo, não descritivo. O fato de alguém ser um ser humano não implica automaticamente que seja uma pessoa. (Considerem como não é óbvio que os fetos, os mentalmente perturbados ou os senis tenham todos ou alguns dos direitos ou das obrigações conferidos às pessoas; talvez deveriam ser tratados como pacientes morais, ao invés de agentes morais. No entanto, não humanos, como os marcianos, bem poderiam ser pessoas.)

A capacidade de agir das pessoas tem sido e continua a ser examinada nas esferas da ética e da política. Mas o modelo de direitos e obrigações muitas vezes parece inadequado para uma discussão da prática sexual. Obvia-

*No original, *agency*. (N. da T.)

mente, isso não quer dizer que questões morais ou políticas não se apliquem a comportamentos dentro de nossa vida sexual. Parece apenas algo impróprio "transplantar" para a sexualidade modelos extraídos por atacado da ética, do direito ou da política. Uma teoria da atuação sexual se faz necessária.

Provavelmente, não será surpresa se essa teoria não for imediatamente sugerida pelos esforços de mulheres artistas contemporâneas. E nem causará espanto que muitos trabalhos individuais sejam simplesmente polêmicos contra concepções existentes sobre a potência sexual feminina — mais corretamente, sobre a impotência feminina. Muitos empreendimentos artísticos tentam esclarecer as restrições conceituais, políticas e pessoais nas quais as mulheres se encontram quando lidam com seu próprio poder e eficácia eróticos.

Mas é aí, na problemática da mulher como agente sexual, que encontro um enfoque principal nas tentativas das artistas de reimaginar sua própria sexualidade. Espero ter delineado neste texto as várias estratégias que algumas delas têm usado alternativamente em relação a Eros, brincando com ele, assaltando-o ou puxando o tapete debaixo de seus pés e imaginando uma deusa de sua própria invenção.

Começo por reivindicar a palavra 'pornografia', traçando sua relação com o erotismo. Na tradição política liberal, o erotismo é geralmente considerado como uma forma mais branda de pornografia: o conteúdo é mais sugestivo do que explícito e a intenção é produzir algum grau de interesse sexual no espectador em vez de intensa excitação sexual. Recentemente, todavia, teóricas feministas tentaram estabelecer a distinção recorrendo à perspectiva moral (MacKinnon, 1985; Kittay, 1983; Steinem, 1980). Desse ponto de vista, o erótico é o que tem um conteúdo considerado mais sensual do que obsceno e que pode provocar interesse sexual no espectador — e aí achamos que tal resposta sexual é legítima. Nessa análise, a pornografia é uma representação apta a causar interesse sexual devido à ilegitimidade sexual do que é representado e que endossa uma resposta nessas bases.

Creio ser indispensável encontrar um termo descritivo, isento de julgamento moral, que denote representações sexualmente explícitas visando à excitação.¹ A 'pornografia' tem funcionado assim em nossa tradição liberal. Mas, plenamente consciente da dificuldade que encontrará qualquer tentativa para produzir uma noção não fascista de "ilegitimidade sexual", também acredito que precisamos ser capazes de pôr em prática distinções normativas em relação às instituições, práticas e discursos sociais e culturais que produzem conjuntamente significados vinculados a atos sexuais. A pornografia e o erotismo são justamente tais discursos.

Em resposta, proponho a seguinte maneira de tratar a dicotomia pornografia/erotismo: usarei o termo 'pornografia' para me referir a representações sexualmente explícitas que têm a excitação como finalidade. Alguns dos trabalhos de artistas que comentarei são pornográficos nesse sentido e não podem se esconder sob o termo confortável de 'eróticos'. O erótico tem uma estrutura diferente.

Em minha opinião, influenciada pelo trabalho de feministas francesas como Luce Irigaray (1985) e notavelmente pelo ensaio provocativo de Audre Lorde "Uses of the Erotic" (Usos do erótico) (1984), o erótico é o que "expressa" excitação sexual e desejo em vez de provocá-los.² É o que sugere, coloca-me em contato com sua possibilidade, tornando-me consciente de mim mesma como ser físico e sexual. O erótico me faz lembrar, de alguma forma, minha própria sensualidade e capacidade para o prazer sexual. O erótico pode causar excitação sexual, mas se isso acontece, é um efeito ulterior e não essencial.

Pensem na música, uma forma de arte que não representa nada, mas que tem uma escala de expressividade. A música pode trazer à baila tristeza, serenidade, medo ou excitação sexual, embora eu não precise ficar com medo, sexualmente excitada etc. Notem que, sob esse aspecto, o conteúdo e/ou intenção sexuais explícitos, para excitar, lutarão contra os efeitos expressivos do erotismo. Quanto mais a sexualidade for representada graficamente, mais provável será seu intento de provocar sexualmente (isto é, causar excitação sexual) ao invés de "expressar" sexualidade.

Essa concepção é coerente com a afirmação de que o erótico pode nos dar poder em mais lugares do que apenas em nossas camas. Se Audre Lorde está certa e o erótico pode nos energizar em nosso trabalho e em nossas lutas pode ser uma forma de conhecimento e, então, nos colocar em estado de intensa necessidade sexual ou de orgasmo não é certamente essencial para o mesmo. Quando estamos nesses últimos estados geralmente mal podemos enxergar para além de nossos amantes. O erotismo é uma paixão calma.

Finalmente, podemos começar a ver como o erótico pode ser usado tanto na luta pessoal como política. Uma inabilidade de expressar facilmente vários aspectos de nossa sexualidade, através das palavras e imagens correntes, ilustra as possibilidades epistemológicas do erótico. Ele pode insinuar as lacunas e os vazios, os silêncios dentro de nossos discursos sexuais. Além disso, nessa concepção do erótico, faz sentido falar de "erotização da dor". Um saxofonista pode expressar tristeza e simultaneamente erotizá-la; através da música, torno-me ciente da possibilidade de cura sexual. Em outras palavras, o "corpo-vivido" pode revitalizar a si mesmo para enfrentar

longos turnos de luta, ao ser colocado em contato com suas próprias inegáveis fontes de prazer dentro de si mesmo. Muitos trabalhos de artistas mulheres que contemplei têm essa característica de expressar em vez de representar pontos de dor em suas vidas. Parte do erotismo desses trabalhos é sua qualidade concomitante de cura e de fortalecimento.

Usarei 'pornografia obscena' e 'erotismo obsceno' para me referir àqueles que violam certos costumes ou práticas institucionalizados. Obviamente, o obsceno nesse sentido não é meramente subjetivo, pois não surge das preferências dos indivíduos isolados, sem fundamento na história. Em vez disso, o que é considerado desagradável, ofensivo ou indecente é relativo aos sistemas de valores de grupos ou comunidades particulares de interesses, dentro de culturas específicas numa dada época. Não acho nenhum dos trabalhos que comentei obsceno, mas alguns são pornográficos. Esta é uma distinção que faço questão de colocar.

À pornografia e ao erotismo que violam princípios morais universalizáveis sobre o respeito à personalidade chamarei de 'nocivos'. Esse tipo de pornografia (ou erotismo) visa à excitação sexual (ou expressão sexual) através da representação (imposição) de um "prejuízo" a alguma pessoa. Prejuízo deve ser diferenciado de "lesão". O médico que amputa um membro infeccionado para salvar uma vida pode causar lesão mas não prejudica a pessoa. (Essa distinção entre lesão e prejuízo será usada na terceira seção, quando levanto algumas questões sobre pornografia lésbica sadorriasoquista.) As representações nocivas, por exemplo, poderiam sugerir que certas pessoas não são realmente pessoas, que não são criaturas dignas das liberdades e do respeito dispensados a agentes — considerados em suas capacidades sociais, políticas, morais ou sexuais.

Feministas como Rosemarie Tong (1982) e Eva Feder Kittay (1983) usaram a expressão 'tanática' para referir-se à pornografia desse tipo. Oponho-me ao uso desse termo por razões conceituais. 'Tanático' vem do grego *thanatos*, que significa "morte", em oposição a "vida, desejo ou alegria". Mas a morte não é, em absoluto, a mesma coisa que prejuízo ou desrespeito à personalidade. A morte pode acontecer a uma pessoa sem trazer humilhação, perda da integridade ou dano ao senso de identidade. Em muitas situações, a perspectiva da morte traz um senso de completude; a morte é imaginada como um ponto de repouso que se pode encarar sem conflitos. Às vezes, ela é vista como uma espécie de santuário, um lugar de esquecimento, onde a dor da vida pode ser deixada para trás. Além disso, o ponto sereno, o processo de completar o ciclo, o todo unificado, o afastamento da angústia do Ser são também metáforas tradicionais para Eros. Especialmente após ter lido *O Amante*, de Marguerite Duras, me seria difícil negar as importantes relações

entre os sentimentos das mulheres sobre a morte e suas próprias imagens sobre a sexualidade.³

Se o prejuízo é essencial para as representações que violam nossas máximas universalizáveis sobre a personalidade, como Tong e Kittay parecem admitir, penso que precisamos de um termo para assinalar isso. Sugiro 'nocivo', que deriva do latim, *nocere*, significando "prejudicar".

Um ponto final sobre ambos, pornografia e erotismo obscenos e nocivos: não são revelados por uma rápida leitura do que é explicitamente retratado numa imagem. Considerem, por exemplo, a pintura intitulada *A Columna Quebrada* (1944), da artista mexicana surrealista Frida Kahlo. Seu conteúdo pictórico é, em alguns aspectos, semelhante ao que vi na revista *Tit and Body Torture Photos*. Mas o auto-retrato de Kahlo representa a dor que sentiu como resultado de uma fratura na espinha. No contexto da obra dessa artista, esse trabalho significa a força pessoal da qual ela precisou para sobreviver à sua dolorosa existência física. A qualidade obscena ou nociva da pornografia e do erotismo deriva de seu significado contextual, não da representação isolada. Embora esteja além do âmbito deste trabalho esgotar plenamente a noção de "significado contextual", deixem-me dizer simplesmente que os significados que um espectador é capaz de atribuir a uma imagem serão uma função de suas crenças sobre a produção da mesma, a maneira como ela funciona estética, cultural e politicamente e como está relacionada com os fatos sobre o mundo.

O NU FEMININO

Uma categoria importante da arte clássica pornográfica e erótica no Ocidente, talvez a principal, é o nu feminino. Tem sido objeto do olhar fascinado do artista masculino, o resultado passivo de seu intelecto e de sua libido ativos e criação de sua subjetividade. Dadas as convenções da pintura clássica, o nu feminino, na maioria dos casos, é reduzido a um "objeto sexual".

Mas pode-se argumentar: não são todos os nus, incluindo os masculinos, objetos do olhar fascinado do espectador? Como pode uma representação não ser um objeto de possível percepção? A única outra via explicativa é a que supõe que aquilo que se representa é um tema. Mas isso seria ridículo e requer algum esclarecimento.

Uma pintura, como entidade material, pode ser um objeto da percepção. No entanto, muitas pinturas têm uma natureza dual. Não são apenas coisas em si e por si, mas também apresentam um "caráter representacional" — ou

seja, pretendem se referir a algo fora delas.⁴ As pinturas tipicamente chamadas "pinturas representacionais" são *de* alguma coisa. Esta alguma coisa (a entidade supostamente representada, na qualidade de representada) também pode ser um objeto de nossa percepção. Por exemplo, se lhe mostro um quadro de uma árvore e lhe pergunto o que está vendo, você tanto pode dizer "uma pintura" como "uma árvore".

Porém, mais um conceito é necessário antes que possamos retornar aos nus. É aquele de "representação como" (Goodman, 1968). Quando uma pintura representa uma entidade, não há necessidade de nenhuma similaridade ou semelhança entre a pintura e a entidade. Para que uma pintura represente uma entidade, basta apenas que indique o objeto. Assim, um dos esboços de Manet é uma representação da amante de Baudelaire; como ele designa Jeanne Duval, eu poderia dizer ainda que ela é "representada como" uma boneca sem vida no esboço de Manet. O que quero dizer é que Jeanne Duval é designada pela figura no esboço e que este pertence à categoria de imagens de bonecas sem vida.

Voltando aos nus, quando digo que, na pintura clássica, o nu feminino é reduzido a um objeto sexual, quero significar que as mulheres nuas representadas, ou intencionalmente representadas, nas pinturas, são "representadas como" objetos sexuais.

A distinção de Kenneth Clark entre "o despido" e "o nu" é relevante aqui (Clark, 1956). O último não é simplesmente uma amostra do tema abordado; é uma "maneira de ver" e de celebrar a forma humana de acordo com várias séries de convenções formais historicamente específicas. O corpo despido é transformado num objeto estético — é transformado numa "visão" — no nu. Isso é verdade tanto para os nus masculinos como para os femininos. Contudo, ainda permanece a pergunta essencial: qual é a maneira específica pela qual os nus femininos são "representados como" objetos?

Os clássicos nus masculinos, em sua postura e gestualidade, geralmente transmitem potência física e sexual. Além disso, eles muitas vezes evocam um senso de potência religiosa e política (Walters, 1979). Os nus masculinos estão vigilantes e expressam ação no espaço público; são também usados para representar o que alguns acreditam ser a força mais poderosa de todas: Deus.

Não há, porém, uma equação simples entre a atuação sexual e a atividade visível. O corpo de Cristo na cruz é caracteristicamente representado numa postura passiva: uma posição vertical inerte análoga à posição lateral inerte ou nu feminino tradicional. (Lembrem que 'inerte' também significa 'incapaz de agir ou objetar; letárgico; passivo'.) Todavia, o pano de fundo teológico, que, em parte, dá significado à figura de Cristo, torna difícil inter-

pretar esse nu simplesmente como um objeto passivo para deleite do espectador. Similarmente, na estátua de Miguel Angelo, *Escravo Morrendo*, vemos o braço do nu colocado no gesto submisso da escultura grega da ferida *Filha de Níobe* — um gesto que passou a significar a sexualidade feminina nos nus femininos tradicionais. E deve-se também considerar os inúmeros faunos e deuses adormecidos, os cadáveres masculinos, os santos, mártires, heróis, guerreiros e atletas moribundos ou torturados. Entretanto, gostaria de sustentar que, nesses exemplos, as forças fora do controle das figuras masculinas explicam a passividade das poses. Interpretar esses corpos masculinos adormecidos, moribundos ou sofredores como passivos *per se*, é, no mínimo, problemático. Portanto, embora seja verdade que os nus masculinos clássicos, enquanto nus, são exibidos para o espectador (que, historicamente, presume-se que seja outro homem), os homens são tipicamente "representados como" agentes. Quando não o são, empregam-se outros recursos para insinuar a capacidade de ação essencial à figura masculina.⁵

O caso dos nus femininos clássicos é bem diferente. Essas figuras são frequentemente retratadas num espaço privado ou num lugar de fantasia, onde sua nudez é destinada ao espectador masculino. Tanto a nudez como a disposição de seus corpos, gestos, olhares e movimentos (se houver) raramente expressam atuação sexual. De fato, na pintura européia clássica, os poderes sexuais próprios da mulher são minimizados precisamente para intensificar os sentimentos de potência e "domínio sobre" o que o espectador masculino obtém ao contemplar os nus.

Por exemplo, independentemente do que se poderia considerar como requisitos de uma sequência narrativa erótica ou uma cena de paixão, os nus femininos são, muitas vezes, contorcidos para oferecer uma visão frontal ou a de aspectos laterais ou posteriores provocativos para o espectador externo (masculino). Isso ocorre quase sempre no tratamento clássico de relações sexuais entre duas ou mais mulheres e, frequentemente, até naqueles casos em que a imagem mostra relações sexuais entre uma mulher e um homem. Naturalmente, há ocasiões em que o olhar da figura feminina permanece dentro do espaço da tela. Às vezes, é focalizado em seu amante ou em outros espectadores masculinos dentro do espaço representado. Ou então, seu corpo é disposto de forma a corresponder ao sentido da interação erótica retratada. Mas, tradicionalmente, o espectador masculino simplesmente se identifica com o amante ou o *voyeur* nessas pinturas e, através da fantasia, possui mais uma vez o nu visualmente.

Algumas convenções específicas que circunscrevem a criação do nu feminino na arte clássica mudaram no período moderno. Pelo menos a partir de *Olímpia*, de Manet, a exibição generalizada de uma figura feminina em

pose flagrantemente passiva começa lentamente a diminuir. Mulheres individualizadas, expressivas, são retratadas. Mas quem são elas? Frequentemente são modelos de estúdio, *femmes fatales* e prostitutas — mulheres consideradas ao mesmo tempo ameaçadoras e sem poder (Duncan, 1977; 1982).

Só mencionei essas questões sobre o nu feminino na arte ocidental clássica e moderna porque, a meu ver, foram colocadas de modo persuasivo por muitos historiadores de arte e teóricos sociais {e.g., Berger, 1979; Broude e Garrad, 1982; Hess e Nochlin, 1972; Parker e Pollock, 1981; Walters, 1979}. Seus estudos detalhados, historicamente fundamentados, sugerem que, essenciais para a arte erótica na nossa tradição, têm sido as imagens sintonizadas com a sexualidade masculina, no sentido de intensificar o senso de potência do espectador homem. As *personas* mutantes do nu feminino têm sido uma função da flutuante economia dos desejos, medos e necessidades masculinos heterossexuais.⁶

Como pode então uma artista pintar um nu feminino sem meramente fornecer um objeto passivo para o deleite masculino? Uma solução, que tem até agora uma longa história, é o uso pela artista de sua própria pessoa, que está disponível como alvo de sua atenção e para ser representada. Dessa maneira, o nu é em certo sentido, o sujeito. Mais exatamente, o nu designa a artista-agente. Joan Semmel trabalhou nessa linha, produzindo não só auto-retratos nus, mas obras que traduzem literalmente seu ponto de vista. Recorrendo a esse método, é mais difícil que a imagem seja vista como um objeto passivo pelo espectador, pois é um reflexo da subjetividade da artista.

Mas o corpo nu da mulher não tem sido o único enfoque da arte erótica e indutora do desejo no Ocidente; as partes de seu corpo ou mesmo qualquer sugestão de seu corpo ou de suas partes são também fundamentais. Nem o corpo vestido da mulher escapa à problemática sujeito/objeto.

Cindy Sherman, em seus auto-retratos fotográficos imitando cenas de filmes, usou roupas e disfarces tanto como manobra erótica como uma forma de questionar a subjetividade cartesiana. A questão aí não é o fato de ela ser ao mesmo tempo a artista (e, portanto, sujeito ou agente) e o objeto de nosso olhar na representação. É que os muitos retratos de aspecto totalmente diferente de Sherman nos obrigam a perguntar: qual é ela? Algum é realmente ela? E finalmente: é ela o sujeito/agente produzindo essas representações ou o resultado complexo de representações logicamente anteriores? Em seu trabalho, desaparece a referência inequívoca à artista/agente, em meio a uma proliferação de "representações como": símbolo sexual, colega, moça que trabalha, ingênua e assim por diante. As imagens nos induzem a

dizer que, se alguma coisa é designada, é o estereótipo feminino. Como um exemplo paradigmático de arte pós-moderna, essas imagens não representam uma mulher particular, mas a problemática da própria representação. Conseqüentemente, as imagens são apenas tangencialmente eróticas ou quase-eróticas. O que parece ser dado como uma oferta sexual é imediatamente desconstruído.

Muitas das pinturas de Meredith Lund também contêm auto-retratos. Porém, nem essa característica isolada, nem um questionamento polêmico da representação tradicional impedem o espectador de interpretar seus nus como "representados como" passivos em relação ao próprio desejo, dele ou dela. À primeira vista, pareceria que o tratamento dos nus deriva da tradição modernista: mostram mulheres individuais que nos fitam imperturbáveis a partir da tela. Mas a sensação de que conseguimos captar inteiramente o significado dessas figuras (isto é, como nus para os quais podemos olhar de volta) é frustrada pela organização virtualmente medieval das telas dessa artista.

O trabalho de Lund é uma tentativa de voltar a ver o mundo tal como era visto antes da "masculinização cartesiana do pensamento", na expressão da filósofa Susan Bordo (1986). Opõe-se à visão de mundo de observadores neutros, fixados em palcos espaciais-temporais específicos, que obtêm acesso à esfera objetiva de corpos externos ou suas representações pintadas. Existe aí um senso medieval de ligação com o mundo. O espectador está em comunicação com os objetos, espíritos, personagens e criaturas fabulosas representados através de complexas superposições de símbolos e associações alegóricas. As modernas relações espaciais, temporais e causais são parcialmente substituídas por relações de metáfora e metonímia, ou mais exatamente relações medievais de "conveniência", "emulação", "analogia" e "simpatia" (ver Foucault, 1970). Nessa visão de mundo, na qual todas as coisas "expressam-se" mutuamente e estão em relações de similitude, o espectador torna-se simplesmente um símbolo a mais num mar de relações significativas. A tinta dourada é, então, uma metáfora para o espaço de superfície dourada — um espaço no qual as figuras devem ser vistas *sub specie aeternitatis* e podem se tornar objetos de contemplação. Mas isso exige que adaptemos a elas nosso pensamento e nossa emoção, em vez de lhes impor nossos apetites.

A pintura de Lund, *Bathtub* (Banheira) — reproduzida em O'Neill 1987 —, é paradigmaticamente erótica no sentido que discuti. O que vemos é o leve deslizar da esponja sobre o joelho, expressando, através de uma variedade de similitudes, os prazeres corporais: a suavidade da água, a sensualidade do contato da esponja no corpo, a possibilidade de intimidade. Há uma

grande hesitação nesse trabalho, uma precariedade e um sentido de tensão sexual. Temos aqui a erótica do possível.

Na obra, *Woman on Cross — The Pain of the Woman* (Mulher na cruz — a dor da mulher), a artista lembra outro aspecto de nossa essência carnal: o isolamento de nossa natureza erótica. Isso é expresso pelas pernas dobradas para dentro da figura, com a vulva fechando-se sobre si mesma. Entretanto, somos também convidados a ver uma mulher após o orgasmo, evidenciado pelos dedos dos pés ainda contraídos. Dor e prazer, morte e ressurreição, capturados nas teias das "simpatias" e "antipatias", são ainda refletidos mais uma vez pela relação de emulação no símbolo da cruz. O trabalho é um salmo de cura erótica.

Além do problema de serem as mulheres representadas como sexualmente passivas em relação ao espectador, as figurações do nu feminino refletiram tradicionalmente a suposição subjacente no pensamento ocidental de uma distinção natureza/cultura. A mulher tem sido associada com a natureza — aquela que deve ser subjugada, dominada, lavrada ou fertilizada por meio do poder físico, da tecnologia ou da potência sexual masculinos.

As pinturas da artista asiático-americana Margo Machida desafiam essa distinção e tentam simultaneamente afirmar a afinidade da mulher com a natureza e sua condição sexual/política (isto é cultural) poderosa e perigosa. *Watch and Wait* (Observe e espere) e *On the Alert* (Em alerta) podem ser interpretadas como paralelos visuais para *Woman and Nature: The Roaring Inside Her* (Mulher e natureza: o rugido dentro dela) (1978) de Susan Griffin. As cabeças de cão ou lobo não são meros símbolos fálicos; são imagens de selvageria e poder que Machida reivindica para as mulheres. Na última pintura, os braços da artista estão atados, mas essa falta de controle, esse desamparo está equilibrado pelo poder erótico que literalmente salta de suas entranhas. A imagem funciona como um apelo revolucionário às mulheres para que se preparem para a libertação da potência dentro delas.

É importante, neste contexto, notar a diferença entre os nus de Machida e a maioria das "mulheres perigosas" e *femmes fatales* que temos visto em muitas obras de arte moderna. Poderíamos pensar que seus nus expressam os medos masculinos de fêmeas castradoras ou da Natureza indômita. Mas uma diferença crucial, a meu ver, é que as figuras representam a artista feminina. Isso não quer dizer que representações de mulheres de aparência perigosa nos oferecem uma nova imagem erótica se forem pintados por mulheres, enquanto são simplesmente parte da velha tendência masculina, se forem pintados por homens. O que é novo nos nus de Machida é uma combinação especial: são auto-retratos e (como o título sugere), representam a mulher como sexual e politicamente impressionante. Ao designar a

artista/agente, esses nus femininos, ativos em sua representação, são eroticamente vigorosos.

(RE)PRESENTAÇÕES ERÓTICAS

Depois do nu, suponho que o segundo tema mais comum na arte pornográfica tradicional é a representação de atos sexuais. As esculturas de cerâmica de Lee Stoliar não lembram simplesmente nossa corporeidade; são erotismo levado bem próximo de seus limites. São representações explícitas que visam à aceleração da emoção: começam, assim, a se aproximar do pornográfico.

Em *One of the Ways* (Um dos caminhos), a questão de quem é ativo no intercuro heterossexual é reavaliada. Não é tanto o amante que age sobre a fêmea, mas ele é mais envolvido pelo abraço das pernas, mãos e sexo da mulher. A obra nos convida e considerar como seria a sexualidade — na verdade, como seria nosso mundo — se a metáfora central para a cópula heterossexual fosse o engolfar feminino em vez da penetração masculina (Baker, 1984). O desenho *Getting It* (Pegando-o) mostra mais uma vez o que foi dito antes sobre a clara atuação sexual feminina. A cabeça masculina ou cérebro, símbolo tradicional essencial da masculinidade, dá lugar a uma visão da expressão facial da mulher ativa fazendo amor. *Calling It* (Chamando-o) capta a paixão sexual entre duas mulheres de uma maneira que tem poucas contrapartidas na arte masculina tradicional. (Basta lembrar *O Sono*, de Courbet, ou as poses impassíveis de lésbicas em muitos dos desenhos de Schiele). Por fim, em *Dancing It* (Dançando-o), Stoliar amplia a noção tradicional de erotismo primariamente genital. O que é pego, chamado e até dançado em seus trabalhos é a energia sexual.

O tema da contestação do genital como única localização do erótico, a fim de adaptá-lo ao "sexo feminino que não é um" como colocou Irigaray, foi tratado por muitas mulheres artistas. Por exemplo, a fotografia *Darquita e Denyeta*, de Joan E. Biren, da série *Eye to Eye: Portraits of Lesbians* (Olho no olho: retratos de lésbicas), de 1979, provoca a pergunta: por que hesitamos em chamar de erótica essa cena passionnal de lábios e peles, de alimentação e aconchego entre mãe e filha? No Women's Caucus for Art de 1986, Nancy Fried indagou porque esses trabalhos eram sempre interpretados como cenas lésbicas. Para ela, uma artista lésbica, são sobre a intimidade física feminina — seja entre amigas, amantes, irmãs ou mães e filhas. Por que as mulheres hesitam em encarar como eróticas as intimidades ao longo de toda a escala?

Considerem a pintura *The First Free Generation* (A primeira geração livre), de Meredith Lund. A representação da artista/espírito à direita da tela nos conduz a uma rede de significantes. As figuras à esquerda, pintadas pelo espírito, fornecem um comentário sobre os signos linguísticos do título: trata-se de amantes ou amigas íntimas da mesma geração. Mas uma reflexão ulterior sugere que as figuras podem ser de gerações diferentes. Podemos ter aí uma mãe trazendo uma filha para um mundo finalmente livre. O erotismo lírico na expressão facial das duas figuras não é, de forma alguma, minado pela superposição de significados. Ao contrário, o jogo das similitudes — particularmente as de "simpatia" e "antipatia" entre amantes enquanto parceiras sexuais, enquanto mãe e filha e enquanto amigas — exige que consideremos de que maneira essas relações distintas "competem", por sua vez, entre si, refletindo a amplitude da sexualidade humana. O impulso analítico de descobrir o que é essencial para a relação de amor está oculto nesse palimpsesto erótico. (É bastante interessante que as pinturas de Lund sejam literalmente palimpsestos; as superfícies de seus trabalhos são geralmente construídas a partir de composições múltiplas radicalmente diferentes.)

O tema da ansiedade ou medo em relação a atos sexuais tem sido expresso na arte ocidental clássica e moderna por uma escala particular de metáforas visuais: decapitação (São João Batista, Holofemes), perda do cabelo (Sansão), a *vagina dentata*, a vampira e a *femme fatale*, para citar só algumas. O tema do estupro, por exemplo, quase nunca é tratado do ponto de vista da vítima, nem tampouco do ponto de vista da angústia de uma mulher coagida a servir sexualmente ou do sofrimento de uma mulher aprisionada sexual e emocionalmente por seu próprio senso interno de desamparo.

Margo Machida, cujos ícones debati anteriormente, aborda muitas dessas questões em seu trabalho narrativo, autobiográfico. Em *Snapshots* (Instantâneos), retrata uma série de eventos traumáticos em sua vida — ritos de passagem psicosssexuais. O painel central do tríptico é uma imagem gráfica de agressão sexual masculina. A mão que sufocará, o pênis que penetrará, são vistos do ponto de vista senão idêntico ao da vítima, certamente simpaticizante. Em *No Choice* (Sem escolha), Machida lembra sua vida no Havaí, onde soldados americanos esperavam ser sexualmente servidos pelas mulheres locais. Aí o corpo feminino, mostrado em toda sua voluptuosidade, está literalmente encostado na parede. Um sentimento de desespero é expresso: ser heterossexualmente ativa numa sociedade falocrática é muitas vezes ser uma serva sexual. *Bird in a Cage* (Pássaro na gaiola) é um trabalho ambíguo e evocativo. O corpo de Machida está vulneravelmente exposto à nossa frente. Entre ele e nós, há mãos. Irão elas ferir a mulher? Num exame mais atento, vemos que, na verdade, as mãos parecem gentis. Talvez não

haja perigo algum. Talvez o pássaro na gaiola não seja a mulher, mas essas mãos que podem penetrá-la suavemente. Finalmente, elas também podem ser as mãos da própria mulher, como apareceriam colocadas sob sua cabeça. Talvez ela se reprima, não se permita experimentar toda sua sensualidade. Esses devaneios permanecem em aberto. A pintura nos pede para considerar em que grau o medo de nossa própria sexualidade vem de fontes internas ou de fontes externas a nós.

Finalmente, em um óleo sobre papel, *Seduced and Abandoned* (Seduzida e abandonada) — reproduzido em O'Neill 1987 — Barrie Karp retrata seu estupro de décadas atrás, quando tinha 13 anos. Esse exemplo, como muitos de seus trabalhos, contém uma tensão irreal: é ao mesmo tempo suave, terno, sereno, intensamente doloroso e emocionalmente pungente. Como sugerem o título e as características formais da pintura, é uma tentativa de expressar os sentimentos de uma jovem após ter sido sexualmente atacada — um tema bastante raro na pintura ocidental.

Mulheres artistas têm usado uma variedade de estratégias para questionar as distinções conceituais subjacentes à classificação de símbolos sexuais nas artes clássica e moderna. Essas distinções incluem as polarizações binárias de mente/corpo, cultura/natureza, ativo/passivo, razão/emoção, entre outras. No entanto, em alguns casos, as artistas têm reagido não tanto à utilidade dessas distinções, mas ao que Alison Jaggar (1983) chama de "dualismo normativo", ou seja, ao sentido normativo da bifurcação entre mente e corpo e polaridades resultantes. Desde Platão, a mente ativa tem sido considerada mais nobre que o corpo inerte. A partir de então, mas especialmente desde o surgimento da Nova Ciência, no fim da Renascença, o reino mais sublime da "razão pura" tornou-se a esfera do homem (Lloyd, 1984, Bordo, 1986).

Em sua *performance* de 1982-1983, *This is My Body* (Este é meu corpo), Cheri Gaulke tentou exorcizar os significados misóginos de algumas representações judaico-cristãs. Encenação, leituras, músicas e projeção de *slides* foram usadas para ilustrar e interagir dialeticamente com o texto fundamental de Mary Daly, *Gyn/Ecology* (Gin/ecologia), de 1978, entre outros escritos feministas. Seguindo as indicações de Daly, Gaulke viajou através do sistema de valores e símbolos do "Deus-Pai". Tornou-se o Cristo crucificado, Eva, a serpente, a árvore da vida e, finalmente, uma mulher enforcada por prática de bruxaria. Através de reencenações erotizadas, desconstruiu esses papéis e, no fim, dançou sobre suas ruínas. Por exemplo, numa parte da representação, Gaulke desempenha o papel de Eva em frente à projeção de um *slide* de *O Pecado Original*, de Hugo van der Góes (1476); mas esta é uma Eva que não terá vergonha de seu corpo e de seus desejos. Ao som da

canção *The Adulteress* (A adúltera), dos Pretenders, ela "devora maçãs gradativamente, com paixão sexual, quase como se estivesse devorando a si mesma".⁷ Mais tarde, quando desempenha o papel de Cristo na cruz, em frente à projeção de um *slide* de *A Crucificação*, de Antonella de Messina (1475), ela se contorce provocativamente como uma serpente.

Através da erotização ritualizada, Gaulke é capaz de romper simbolicamente o encantamento da fórmula mágica das inscrições masculinas no corpo feminino. No final, ela está liberta para dançar arrebatadamente ao som de música matrilinear africana. Vestida como serpente, a artista se transfigura, então, em ouro e jóias. Em vez do judaico-cristão, Gaulke reivindica o significado mais antigo da serpente — aquele da sabedoria e potência femininas. Este é, pois, o nosso corpo: sábio, poderoso, perigoso, apaixonado, divino. Através da atuação enquanto corpo e não por sua anulação, a mulher é capaz de experiência transcendente.

A crítica a símbolos religiosos e profanos ocidentais, enraizados nas tentativas de negação do corpo feminino e de seus desejos, tem sua própria história feminista. Desde os anos 60, Anita Steckel tem sido uma pioneira visual da política sexual feminista. Em 1977, fez uma série de colagens, intitulada *The Journey* (A jornada), usando xerox a cores nas quais a imagem do rosto da artista é colocada sobre o corpo nu de uma mulher. A artista/mulher, sentada sobre um pássaro, voa a vários lugares da história ocidental onde o corpo feminino foi proibido. *Creation Revisited* (Criação revisitada), dessa série, usa a pintura de Michelangelo sobre o momento crucial em que o Deus-Pai insufla vida na matéria inerte do corpo do homem, no tempo anterior à mulher. Steckel insere a si mesma e à Mulher nessa confraria, pairando despreocupadamente entre Deus e o homem. De modo jovial e festivo, apresenta uma crítica mordaz da arte e da cultura ocidentais: que audácia do patriarcado em eliminar o corpo da mulher dessa ocasião paradigmática de parto! As mulheres não permitirão essa ausência; voarão gargalhando o tempo todo. Pois só através de nossos corpos, através da cópula sexual conosco é que o homem ganha vida.

O trabalho de Steckel *Giant Woman on the Empire State Building* (Mulher gigante no Empire State Building) — reproduzido em O'Neill 1987 — retrata de forma similar a artista/mulher situando-se com desenvoltura e total abandono dentro do panorama patriarcal. Aí a mulher apodera-se da cidade fálica, que é fonte de seu prazer físico e meio material para sua capacidade de pintar o céu.

Mas não devemos pensar que Steckel ignore os perigos e problemas que as mulheres enfrentam quando tentam se apropriar das fontes fálicas de prazer e poder. Em sua pintura *Woman Looking into a Mirror* (Mulher olhando

num espelho), usa um tema ubíquo em pinturas clássicas e modernas de nu feminino. Mas aqui o espelho é um pênis. Na verdade, recorre apenas a um artifício metonímico (pênis em lugar de homem), a fim de expressar uma noção familiar. A filosofia, a mente racional e, por uma extensão sexista, o homem, constituem o "espelho da natureza" — a natureza, obviamente, sendo uma mulher. A mulher, então, vê a si mesma e ganha sua identidade através dos homens. Só que isso pode colocá-la numa armadilha ou, mais precisamente, dentro de um espantalho. Se não tomar cuidado, o espelho lhe mostrará que sua cintura não é esbelta o bastante, sua pele não é suficientemente macia. Corre o risco de ser enfeitada por uma imagem de si que, de maneira alguma, ela cria ativamente.

Em sua colagem bem anterior, *Solo*, Steckel aborda com sensibilidade as tensões que a heterossexualidade coloca para as mulheres em uma sociedade sexista. Aí o símbolo da mulher como instrumento do prazer sexual do homem é reexaminado. Evidentemente, se isso é uma metáfora para a sexualidade entre um homem e uma mulher, não há duas pessoas engajadas na intimidade sexual: há apenas uma. Há o homem e um objeto que ele usa para obter seu prazer. É apenas um solo. Nesse trabalho, porém, a presença feminina que, por meio da técnica da colagem, é a presença da artista, não pode ser apagada. Não seria um solo, mas um dueto. Seria mesmo? Num exame mais minucioso, podemos ver que a mão segurando o arco é a mão da mulher/artista, não a do homem. Através do corpo do homem, a mulher executa atos de prazer para si mesma. De quem é esse solo? A imagem de Steckel nos obriga a reconsiderar a atuação heterossexual.

Chris Costan, dentro do conjunto de sua obra, que é amplamente abstrata sob outros aspectos, usa figuras de ovos, chávenas, frutas e vasos para questionar símbolos ligados ao gênero e, mais especificamente, à distinção mente/corpo subjacente a esse sistema. Na capa de sua coleção de xerox coloridas, vemos alguns símbolos clássicos e modernos do intelecto: formas geométricas (aproximações materiais das Formas Platônicas), lâmpadas e dispositivos para medição científica. Mas aí, essas figuras, tradicionalmente designadas como masculinas, estão saindo de conchas "femininas" que se abrem. Similarmente, em sua escultura *Container with Bulbs* (Recipiente com lâmpadas), a mulher é apresentada como um "bulbo iluminado". No jogo americano para mesa, no qual Costan recorre à colagem de xerox, vemos reproduções de *The Dinner Party* (O jantar festivo), de Judy Chicago, mas com uma transformação. No lugar das imagens vaginais de Chicago, a imagem central aqui é o que emerge das entranhas: uma cabeça de criança, que mais uma vez simboliza a mente e a inteligência. O útero é apresentado como um agente causal da racionalidade.

As colagens surrealistas de Bonnie Lucas, que derivam da tradição da arte feminista de Miriam Schapiro e Joyce Kozloff, também têm seu foco na reapropriação e reavaliação feminista dos símbolos da sexualidade feminina. Em *Cut* (Corte), a grafia da palavra *cute* (atraente) é apresentada cortada, mostrando só as letras 'c', 'u' 't'. O corte ou talho é traçado no meio de intrincadas camadas de tecidos e roupas femininas, principalmente roupas de baixo. Alças de sutiãs, blusas cor-de-rosa e calcinhas de seda são todas evocadas e transformadas numa poderosa imagem erótica: uma construção vaginal que não é só *cute**, mas rica, evocativa e transbordante. O próprio aspecto físico das camadas convida a mão a deslizar aqui ou ali, para explorar esses recônditos e preciosos recessos.

Terrible Two (Terríveis dois), da mesma artista, nos confronta, de um lado, com a repressão e restrição da sexualidade feminina, tal como começa a se desenvolver em nosso estágio primitivo de pré-latência, o estágio da "terrível ambivalência"; por outro lado, nos apresenta uma imagem vaginal tão eroticamente impetuosa quanto a *Femme Couteau* (Mulher faca) de Louise Bourgeois, embora construída sobre o que nossa cultura qualifica como infantilidade feminina.

(RE)PRESENTAÇÕES DO PORNOGRÁFICO E (RE)PRESENTAÇÃO PORNOGRÁFICA

Como as de Lucas, as montagens de Deborah Kruger também se inspiram em Schapiro e Kozloff e focalizam vigorosamente questões políticas feministas. A série decorativa de 1984, *Crosses to Bear* (Cruzes para carregar), revelam a degradação do corpo da mulher como a realidade subjacente a sua idealização e adoração pela cultura e, especialmente, pela religião.

A superfície de fundo é composta pela aplicação de coloração pastel sobre xerox de anúncios de revistas de pornografia pesada dirigidas a um público heterossexual masculino. As cruces são confeccionadas com tiras de papel de parede e pintura. As flores em seus centros são constituídas por xerox de órgãos genitais femininos extraídos das revistas pornográficas. A intenção original de Kruger era mostrar o aspecto degradante desses literais "instantâneos de vaginas", bem como o dos textos escritos no fundo. Mas não deixa de ver o potencial erótico dessas imagens no contexto politizado que criou. Recuperada pela atuação da artista, através das qualidades da

* A palavra foi deixada como no original, para mostrar o trocadilho. (N. da T.)

arte-final e do novo contexto em que é colocada, a pornografia, originalmente obscena e nociva pode ser reinterpretada como erótica e fortalecedora.

Também poderíamos considerar parte das fotografias de Tee Corrine da série de 1982, *Yantras of Womanlove* (*Yantras* de amor entre mulheres), como material de revistas dedicadas à pornografia obscena ou nociva. Mas os significados dessas imagens, sexualmente explícitas, são transformados tanto pelos textos que as acompanham, como pelas técnicas de solarização e fotomontagem aplicadas. Palavras e figuras são re combinadas para formar um todo dedicado à celebração da sexualidade lésbica.

Seria evidentemente simplista demais supor que a colocação de uma imagem num contexto dirigido a interesses feministas ou lésbicos a absolve de toda cumplicidade com a visão da cultura sobre o corpo da mulher como fetiche e mercadoria. Penso que é em parte por essa razão que várias fotógrafas relutam em produzir pornografia — tendo muitas considerado que esse uso degradou a imagem da mulher da forma mais chocante. Simpatizo bastante com essa posição, mas acredito que as mulheres podem ser fortalecidas pela pornografia, isto é, por representações sexualmente explícitas que têm como finalidade a excitação. Não tenho qualquer solução nítida para o problema em geral. Quero, porém, levantar algumas questões sobre um subconjunto de pornografia de mulheres que sofreu uma forma particular de ataque: a fotografia lésbica sadomasoquista (S/M).

As fotógrafas Morgan Gwenwald e Honey Lee Cottrell, frequentes colaboradoras de uma revista chamada *On our Backs: Entertainment for the Adventurous Lesbians* (Nas nossas costas: diversão para as lésbicas audazes), produziram, cada uma, um grupo de imagens para o livro *Corning to Power: Writings and Graphics on Lesbian S/M* (Chegando ao poder: escritos e gravuras sobre SM lésbico (SAMOIS 1982). Essas fotografias são pornográficas na medida em que são imagens de um trabalho artístico maior que pretende, em parte, chamar a atenção para o sadomasoquismo lésbico. Para mim, essas imagens não são obscenas. Nem penso que constituam pornografia nociva: não minam a personalidade das mulheres. Como sei que isso pode ser polêmico, gostaria de dar a entender brevemente porque tenho esse ponto de vista.

O livro *Corning to Power* pode estar descrevendo as práticas e fantasias pessoais das colaboradoras, em oposição à grande massa de outras práticas reais. Seja como for, o tipo de sadomasoquismo que pretende representar, através de textos e imagens, constitui um corpo de práticas sexuais nas quais a mulher é inteiramente agente. Essa descrição é apropriada não apenas para a sadista, mas também para a masoquista. Nesse âmbito, a masoquista dá vazão à sua sexualidade, constrói cenários, assume papéis, coloca limites. A

sadista também vive sua sexualidade e assume papéis, mas sua atividade isolada não dita nem os cenários nem os limites. O S/M lésbico refere-se, então, a uma atividade conjunta de agentes sexuais femininas. Colocadas nesse contexto, é difícil interpretar as imagens da mulher amarrada simplesmente como representação de uma vítima, uma escrava sexual ou um objeto transformado em fetiche. É mais difícil interpretar o código de chicotes, correntes e facas como algo que causa "prejuízo" à personalidade das mulheres.⁸ Algum grau de dor física pode ser insinuado, mas isso é bem diferente de causar dano a pessoas.

De forma alguma, estou sugerindo que, mesmo colocadas em contexto, essas fotografias só possam ser interpretadas unidirecionalmente como imagens de fortalecimento sexual feminino. O que quero dizer é que, no contexto do livro, elas procuram provocar o reexame do que constitui uma representação prejudicial às mulheres ou de ameaça a suas personalidades. Questões morais e políticas difíceis devem ser analisadas no que se refere à erotização tanto das diferenças de poder como de suas paródias. Nesse processo, cabe indagar se o mesmo tipo de ato S/M poderia mais facilmente ser interpretado como jogo dentro da prática lésbica do que seria com um homem agindo como "superior" em relação a uma mulher como "parte inferior". (Um pênis artificial agressivamente manejado pode ser um instrumento ou um acessório para se brincar, experimentar para ver o tamanho e descartar; mas um homem não tem uma relação assim com seu pênis.) Outras questões similares precisam ser levantadas, substituindo as diferenças raciais, de classe e de idade por aquelas de gênero.⁹

DA DOR PARA O HUMOR: O ÂMBITO DO ERÓTICO

Como demonstram vários dos trabalhos que debati, o humor tem desempenhado um papel importante nas lutas das artistas com a (re)apresentação sexual. No passado, o humorístico foi às vezes considerado como antitético em relação à seriedade que seria requerida pelo erótico. Mas não precisa ser necessariamente assim. Considerem a fotografia da série *People in Places Doing Things* (Pessoas em lugares fazendo coisas), de Vicki Stephens. É uma entre muitas de suas imagens eróticas da vida como é vivida. É o humor que, em parte, tanto erotiza a cena, como chama a atenção para seu erotismo. Notem que o trocadilho visual dado pela inscrição nos degraus faz com que olhemos mais de perto para a posição dos pés e, assim, para a atividade passional. Temos aí uma brincadeira erótica criada pela tensão entre a estridente sexualidade do texto e a inocente intimidade das partes do corpo.

Um erotismo de humor e tensão, dor e cura, prazer e medo, êxtase e comoção—neste ensaio tentei ampliar algumas noções tradicionais sobre o erótico e o pornográfico, a fim de abarcar as novas ideias de algumas mulheres artistas contemporâneas, cujas visões, por sua vez, derivam da realidade de suas próprias experiências. Lembro-me das palavras de Luce Irigaray:

Para uma mulher, (re)descobrir-se poderia, então, significar a possibilidade de não sacrificar nenhum dos seus prazeres por um outro, de não se identificar com nenhum deles em particular, de nunca ser apenas uma. Uma espécie de universo em expansão, ao qual não se poderia fixar limites e que, não obstante, não seria incoerente. (Irigaray, 1985, 30-31.)

NOTAS

A versão original deste ensaio foi apresentada nos simpósios sobre "Mulheres, Arte e Poder" na Rutgers University (fevereiro de 1986), patrocinados pelo Instituto for Research on Women — IRW. O trabalho foi muito enriquecido pelas críticas e sugestões das copalestrantes, Joanna Freuh e Sandy Langer, e as de Ferris Olin, dirigente do IRW. Desejo agradecer aos estudantes e ao corpo docente da Parsons School of Design, do Le Moyne College e do Queens College, especialmente a Lúcia Lermond e Barrie Karp, por seus comentários sobre os manuscritos revisados. Agradeço a Martha Gever por levantar questões importantes sobre o que significa para uma representação "visar à excitação" e sobre o papel social e cultural que a arte erótica e pornográfica feminista, enquanto arte, pode desempenhar e desempenha. Infelizmente, essas questões complexas vão além do escopo do presente estudo. Acima de tudo, sou devedora às artistas-mulheres, cujo trabalho forneceu o impulso inicial para o ensaio e cujas reações aos meus pontos de vista estimularam novas reflexões. Seleções do presente artigo foram publicadas em O'Neill 1987.

1. Evidentemente, a própria noção de "explicitação sexual" é em si mesma normativa, como sabem todos os que acompanharam os debates sobre pornografia e censura.

2. A noção de qualidade "expressiva" do erotismo deriva de uma sugestão de Antónia Philipps, em 1970, ao Comitê do Governo Britânico sobre Obscenidade e Censura de Filmes. Ver um trecho do relatório dessa comissão em Copp e Wendell (1983).

3. Faço essas observações com todo apreço pelo trabalho de feministas que mostraram as maneiras pelas quais muita pornografia heterossexual masculina de fato amarra as representações do sexo e da sexualidade femininos àquelas de morte. Acredito, contudo, que uma cuidadosa interpretação dessas análises feministas deixa claro que o elemento de prejuízo a pessoas constitui o caráter "nocivo" da pornografia. Ver, por exemplo, Dworkin (1981); Griffin (1978, 1981).

4. Digo que todas essas pinturas "pretendem se referir" em vez de simplesmente "se referem", porque está além do âmbito deste trabalho debater se representações de entidades fictícias se referem a (isto é, denotam) alguma coisa.

5. Parece realmente haver alguns nus masculinos que resistem às minhas considerações. Várias das pinturas de Caravaggio, particularmente seu *Baco*; *Apolo e Mársias*, de Perugino; *O Atleta*, de Michelangelo, no teto da Capela Sistina, e sua estátua de *Apolo-Davi*; até certo ponto, o *Davi*, de Donatello; e, sobretudo, os nus de Girodet — oferecem

exemplos concretos do corpo masculino representado como objeto sexual. Em parte, essa interpretação dos nus é tornada possível por meio do uso pelo artista de códigos tradicionais da sexualidade feminina. Por exemplo, o atleta de Michelangelo assume a pose da filha de Níobe. Em *Endimião*, de Girodet, o corpo reclinado está num espaço irreal, inclinado quase noventa graus e oferecendo uma visão frontal plena ao espectador; a posição do braço é similar ao da filha de Níobe e a cabeça está jogada para trás, expondo o pescoço, como a figura feminina de *Rogério Libertando Angélica*, de Ingres. Esses trabalhos demonstram que há codificações alternativas do corpo masculino na arte tradicional do Ocidente. Creio que seria enganoso dizer simplesmente que o cânon, tal como o descrevi anteriormente neste ensaio, é uma codificação heterossexual do nu masculino; mas Caravaggio, Donatello, Michelangelo, Perugino e Girodet fazem uso de um sistema homossexual de significantes. À primeira vista, essa análise pareceria depender de uma distinção homossexual/heterossexual contemporânea, aplicada anacronicamente. Penso que é preciso examinar mais detalhadamente como as convenções do nu masculino clássico se relacionam com a variedade de códigos da sexualidade masculina tal como existiam na Grécia antiga, na Renascença, na era neoclássica etc. A análise desses códigos desde o período grego até a Idade Média foi desenvolvida por Foucault (1978-). Cf. Walters (1979). Minha discussão sobre esse ponto se beneficiou muito das conversas com Terri Cafaro.

6. Os trabalhos teóricos feministas sobre o cinema também contribuíram para uma melhor compreensão de como a ideologia acaba sendo codificada nas convenções artísticas. Ver os escritos de Molly Haskell, Kate Millet e Linda Nochlin no jornal *Women in Film* (1972-1975) e os artigos escritos nos anos 70 para *Screen* e *Camera Obscura*, por Mary Ann Doane, Laura Mulvey e outras feministas.

7. É a descrição que Gaulke faz de si mesma, tal como é citada em Raven (1986).

8. Ver Frye e Shafer (1978) para uma análise parcial do "prejuízo à personalidade de mulheres". Elas distinguem cuidadosamente entre prejuízo e simples lesões a corpos de mulheres.

9. No entanto, dado meu entendimento sobre "significado contextual", os significados que atribuo a uma imagem serão uma função não só do trabalho artístico mais amplo em que a imagem aparece, mas também, entre muitas outras coisas, de minhas crenças sobre o mundo. Assim, se viessem à tona dados sobre violência não consensual (*e.g.*, assalto, espancamento, estupro) habitual dentro da comunidade lésbica S/M, certamente minariam minha confiança de interpretar as mulheres amarradas nas imagens como agentes em vez de vítimas. Minha crença de que, por exemplo, o estupro (em oposição a parceiros que resolvem juntos dar vazão a uma fantasia de estupro) não seja típico dentro da comunidade de S/M lésbico, mas um ato comum que os homens realizam nas mulheres em nossa sociedade, leva-me a interpretar as imagens de S/M lésbico diferentemente de certas representações de S/M heterossexual. Minhas observações a respeito foram muito enriquecidas por discussões com Lynne Arnault.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baker, Robert. 1984. "'Pricks' and 'Chicks': A Plea For Persons." In *Philosophy and Sex*, ed. Robert Baker and Frederick Elliston 249-267. New York: Prometheus Books.
- Berger, John. 1979. *Ways of Seeing*. New York: Penguin Books.
- Bordo, Susan. 1986. "TheCartesian Masculinization of Thought." *Signs* 11, n° 3:439-456.
- Brand, Myles, ed. 1970. *The Nature of Human Action*. Glenview, 111: Scott, Foresman.
- Broude, Norma, and Mary D. Garrard, eds. 1982. *Feminism and Art History: Questioning the Litany*. New York: Harper & Row.

- Care, Norman, and Charles Landesman, eds. 1968. *Readings in the Theory of Action*. Bloomington: Indiana University Press.
- Chicago, Judy. 1980. *Embroidering Our Heritage: The Dinner Party Needlework*. Garden City, N.Y.: Anchor Books.
- Clark, Kenneth. 1956. *The Nude: A Study in Ideal Form*. New York: Doubleday Anchor.
- Copp, David, and Susan Wendell, eds. 1983. *Pornography and Censorship*. New York: Prometheus.
- Corrine, Tee, Jacqueline Lapidus, and Margaret Sloan-Hunter. 1982. *Yantras of Womanlove*. Tallahassee, Fla.: The Naiad Press.
- Daly, Mary. 1978. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press.
- Duncan, Carol. 1977. "The Esthetics of Power in Modera Erotic Art." *Heresies* 1:46-50.
- . 1982. "Virility and Domination in Early Twentieth-Century Vanguard Painting." In *Feminism and Art History: Questioning the Litany*, ed. Norma Broude and Mady D. Garrard, 293-313. New York: Harper & Row.
- Dworkin, Andrea. 1981. *Pornography: Men Possessing Women*. New York: Perigee Books.
- Feinberg, Joel. 1970. *Doing and Deserving*. Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, Michel. 1970. *The Order of Things*. New York: Pantheon Books.
- . 1978-. *The History of Sexuality*, vol. 1-4. New York: Pantheon.
- Frye, Marilyn, and Carolyn M. Shafer. 1978. "Rape and Respect." In *Feminism and Philosophy*, ed. Mary Vetterling Braggin, Frederick Elliston, and Jane English, 333-346. Totowa, N.J.: Littlefield, Adams.
- Goodman, Nelson. 1968. *Languages of Art*. New York: Bobbs-Merrill.
- Griffin, Susan. 1978. *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*. New York: Harper Colophon.
- . 1981. *Pornography and Silence*. New York: Harper & Row.
- Hammond, Harmony. 1984. *Wrappings: Essays on Feminism, Art and the Marital Arts*. New York: TSL Press.
- Hess, Thomas, and Linda Nochlin, eds. 1972. *Woman As Sex Object*. New York: Newsweek.
- Irigaray, Luce. 1985. "This Sex Which Is Not One." In *This Sex Which Is Not One*, trans. Catherine Porter, 23-33. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Jaggar, Alison. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld.
- JEB (Joan E. Biren). 1979. *Eye to Eye: Portraits of Lesbians*. Washington, D.C.: Glad Hag Books.
- Kittay, Eva Feder. 1983. "Pornography and the Erotics of Domination." In *Beyond Domination*, ed. Carol Gould, 145-174. Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld.
- Lippard, Lucy. 1976. *From the Center: Feminist Essays on Women's Art*. New York: E. P. Dutton.
- Lloyd, Genevieve. 1984. *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lorde, Audre. 1984. "Uses of the Erotic." In *Sister Outsider*, 53-59. Trumansburg, N.Y.: The Crossing Press.
- MacKinnon, Catharine. 1985. "Pornography, Civil Rights, and Speech." *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review* 20, n° 1 (Winter):1-70.
- O'Neill, Eileen. 1987. "The Re-Imaging of Eros: Women Construct Their Own Sexuality." *IKON* 7:118-126.
- Parker, Roszika, and Griselda Pollack, eds. 1981. *Old Mistresses: Women, Art, and Ideology*. New York: Pantheon.
- Raven, Arlene. 1986. "Passion/Passage". *High Performance* 2:14-17.
- SAMOIS, ed. 1982. *Coming To Power: Writings and Graphics On Lesbian S/M*. Boston: Alyson Publications.

- Steinem, Gloria. 1980. "Erótica and Pornography: A Clear and Present Difference." In *Take Back the Night: Women On Pornography*, ed. Laura Lederer, 35-39. New York: William **Morro w.**
- Strawson, **P. F.** 1963. *Individuals*. New York: Doubleday.
- Tong, Rosemarie. 1982. "Feminism, Pornograph, and Censorship." *Social Theory and Practice* 8, n° 1:1-17.
- Walters, Margaret. 1979. *The Nude Male: A New Perspective*. New York: Penguin Books.

OS USOS DO MITO, DA IMAGEM E DO CORPO DA MULHER NA RE-IMAGINAÇÃO DO CONHECIMENTO

Donna Wilshire

A epistemologia ocidental é tanto hierárquica como piramidal. Esse sistema valoriza mais algumas modalidades de conhecimento do que outras e eleva um tipo a uma posição de primazia e de independência em relação aos outros. A ciência e a filosofia empenham-se em alcançar e defender esta última forma de cognição, altamente desejável: objetiva, factual, Razão Pura.

Tal sistema necessita ser repensado e re-imaginado, pois, em minha experiência, o conhecimento, ou consciência saudável do mundo, vem de muitos tipos de saber operando em conjunto ou em turnos, com nenhum deles recebendo, em última análise, mais valor do que outros. Num certo sentido, é como numa dieta, na qual os diversos ingredientes dos alimentos — vitaminas, aminoácidos, sais minerais, proteínas — precisam funcionar todos juntos para nos fornecer nutrição adequada. No conhecimento, como na dieta, cada componente ou ingrediente é essencial para sua boa qualidade: nenhum tipo de saber — cognição desinteressada, intuição, inspiração, percepção sensual, ou qualquer outro — é suficiente em si para satisfazer a necessidade de conhecermos a nós mesmas(os) e ao mundo.

O que se segue é uma crítica à teoria ocidental tradicional do Conhecimento e um esquema para revisar esse modelo excludente ou apolíneo, transformando-o num modelo de campo ou matriz, que acolhe e respeita todas as formas de cognição humana, mesmo aquelas primordiais do saber de nossos ancestrais criadores de Mito, que considero essenciais para adquirir um amplo patrimônio de conhecimento.

MITO E CONHECIMENTO

Algumas definições usuais e suposições familiares:

Mito: crença ou história infundada; lenda; falsa crença pertencendo ao passado obscuro, distante, supersticioso; fabricada, inventada, imaginária; uma suposição *não verificável* (certamente não considerada como Conhecimento).

Conhecimento: aquilo que é conhecido sobre a realidade e publicamente *verificável*, provável, estruturado objetivamente (como na matemática); fatos, informações; esclarecimentos, o que lança luz sobre um assunto; resultado do que *surge* da escuridão e da ignorância (circunstâncias inferiores) para a luz da verdade.

Esse modelo de conhecimento tem pelo menos 2.500 anos. Na Grécia clássica, era sintetizado por Apolo, divindade do céu, deus do sol e da luz, deus da Razão. Desde esse tempo antigo até o presente, tal sistema tem considerado a Razão como algo de *maior* valor, porque *é elevada*, mental, ordenada, moderada, controlada, objetiva — todos fatos positivos, associados a ideias, a masculinidade e a Apolo¹ — todos levando nossos olhos e nosso coração *para cima*, "para o além", insinuando a conquista final... a santidade... o céu. Nota-se que os julgamentos de valor são frequentemente acompanhados por projeções espaciais.²

O oposto de Verdade e Conhecimento é obviamente *ignorância*: o não saber; não estar ciente; algo indesejável; estar na escuridão; um estado *inferior* (negativo), a ser evitado a qualquer custo, porque parece "decaído" e nos empurra *para baixo*, para os sussurros da superstição, do oculto, do tabu, do não sagrado... talvez do inferno.³

Aristóteles escreveu que o Conhecimento Racional é a *mais alta* conquista humana e, portanto, os homens (que, segundo ele, são mais "ativos" e capazes de obter êxito nessa área estritamente mental) são "superiores" (*Política* 1, 2:1254b) e "mais divinos" (*De Generatione Animalium* [G. A.] II, 1:732a) do que as mulheres, que ele descreve como "monstros"... desviados do tipo "genérico humano" (G. A. II, 3:737a), "emocionais", prisioneiras "passivas" de suas "funções corporais" e, em consequência, uma espécie *inferior*, mais próxima dos animais que os homens. Para ele, a mulher não é progenitora da criança; os corpos femininos são menos recipientes para o esperma do homem (o verdadeiro progenitor). Nada vê de positivo no útero da mulher que dá vida, nada de valioso no que se refere às funções de alimentar e educar nossos corpos.

O mundo de Aristóteles é caracterizado por dualismos hierárquicos, isto é, por opostos polarizados em que um lado tem domínio *sobre* o outro; para

ele, a Alma tem domínio *sobre* o corpo a Razão *sobre* a emoção, o Masculino *sobre* o feminino e assim por diante. A Mente Pura (o "Nous" só possível para os homens) é conectada com a Alma "divina", que é superior a todas as coisas terrenas. A Mente masculina é, assim, *mais elevada e santa* do que toda a matéria, mais elevada até que o amado corpo apolíneo (ideal, masculino); certamente, a Mente e a Razão masculinas dominam e são "mais divinas" que o corpo feminino, porque a mulher (sendo dominada por emoções e funções corporais) não é tão capaz de Mente e Razão etc.

Mais tarde, as mesmas hierarquias aparecem em São Tomás de Aquino, suas categorias e normas estendendo-se "para o além" através de nove coros angelicais, com a Mente sempre tendo domínio sobre a matéria e os corpos, por ele considerados congenitamente pecaminosos. A Grande Corrente do Ser, da Renascença, foi realmente uma Corrente de Comando, uma continuação das categorias que colocam o Puro Espírito "no além", em elevados, supremos supercorpos de substância pura, que foram degradados ao serem empurrados "para baixo": Deus dominava os anjos, que eram superiores aos homens, que dominavam as mulheres, que dominavam as crianças... os animais... aterra...

A história da civilização e da filosofia ocidentais só varia até o ponto em que cada era dá ênfase a alguns aspectos favorecidos, característicos; quanto ao conhecimento é sua aquisição, todas as eras nessa história têm em comum a *explícita desvalorização da terra e do corpo* — mais especificamente, o corpo da mulher, junto com formas de saber e estar no mundo associadas ao feminino. Mesmo cristãos como São Paulo e Santo Agostinho, que desprezam os deuses pagãos como Apolo, continuam, entretanto, a exaltar e a manter no centro de sua teorização, o dualismo apolíneo hierárquico que avilta o corpo humano, considerando o corpo *feminino* mais especialmente pecaminoso, culpando Eva (e todas as mulheres subsequentes) pela queda do Homem, pelo Pecado Original e tudo mais. A misoginia de Santo Agostinho é muitas vezes escancarada, como quando diz: "o homem é a imagem e a glória de Deus" e, por isso, "não deve cobrir sua cabeça", mas a mulher "não é a imagem de Deus" e, por essa razão específica, "ela é instruída a cobrir sua cabeça" (*On the Trinity* [Sobre a Trindade], b. 12, cap. 7, p. 814), seguindo a orientação de São Paulo, em Coríntios 1(11:7,5).

Durante a revolução científica, ainda se pensava que a Alma e a Mente só podiam se realizar em seres masculinos e que a alma tinha que lutar para subjugar o *corpo*. Descartes inaugurou a Idade Moderna descrevendo a Mente humana como um Espírito que nada tem a ver com a matéria ou o corpo. Como os antigos, ele associava a Mente masculina à divindade e à Alma,

afirmando que esta última era "precisa e unicamente aquelas qualidades que o humano partilha com Deus" (Bordo, 1987:94), isto é, não tem matéria nem corpo. Contribuiu para a antiquíssima lista de imagens poderosas, cuja finalidade era a dissociação entre Deus e o corpo, descrevendo este como uma máquina. Determinado a retirar o seu Ser tanto quanto possível da inferioridade de seu corpo e de sua matéria (de *mater*, palavra latina para mãe, derivada do grego *meter*), trabalhou em sua Mente para se distanciar de sua própria infância e da mãe, "para dar à luz a si mesmo" a partir de sua própria Razão (Bordo, 1987:105) (exatamente como Zeus, que havia devorado a Deusa Mãe Métis e dado à luz a Sabedoria, Atena, que nasceu de sua própria cabeça). Descartes e sua época continuaram a clássica tentativa de libertar o Conhecimento e a Razão de qualquer contaminação corporal, da Mãe Terra e de todas as coisas femininas, de separar totalmente o Logos de Sofia, o homem e sua Mente, da Natureza e assim por diante (Merchant, 1980).

Voltando às definições correntes com as quais comecei este ensaio, pode-se ver que quanto mais as coisas mudam, mais permanecem as mesmas, pois a tradição filosófica *continua* a exaltar coisas percebidas culturalmente como masculinas (*e. g.*, conhecimento na mente) e a depreciar e suprimir coisas culturalmente percebidas como femininas (*e.g.*, conhecimento no corpo). Aqui é bom observar, de forma breve, mas incisiva, que *nesse contexto, masculinidade e feminilidade muitas vezes nada têm a ver com o fato de ser um homem ou uma mulher.**

Os dualismos hierárquicos — com seu privilégio em relação à Mente (isto é, masculinidade) e seus preconceitos contra o corpo e a matéria (isto é, feminidade) — estão na base da epistemologia ocidental e do pensamento moral. Esses preconceitos tornaram-se o núcleo de nossas tradições filosóficas e científicas, não podendo ser eliminados facilmente por, ao menos, duas poderosas razões. Primeiro, as imagens positivas e negativas que acompanham nossas palavras e conceitos de masculino e feminino, são fortes e acumularam milênios de uso. São parte integrante das histórias sagradas que aprendemos na infância, das histórias profanas, das fábulas; são parte e grande parcela de brincadeiras comuns; *as imagens associadas tornaram-se uma parte de nossa maneira de pensar.* Segundo, *julgamentos de valor sexistas são inerentes às próprias palavras que usamos.* A tradição precisa finalmente ser vista como é: intrinsecamente unilateral e parcial. Por isso, suas pretensões em relação ao Conhecimento devem ser rotuladas como mito, significando "crença ou história mal-fundada". Passo a detalhar algumas de suas presunções e fraquezas como as sinto.

CONHECIMENTO (sabedoria aceita)

IGNORÂNCIA (o oculto e tabu)

mais alto (para cima)	mais baixo (para baixo)
bom, positivo	negativo, mau
mente (ideias), cabeça, espírito	corpo (sensualidade), ventre (sangue) Natureza (Terra)
razão (o racional)	emoção e sentimento (o irracional)
frio	quente
ordem	caos
controle	<i>Laissez-faire</i> , permissão, espontaneidade
objetivo (fora, "além")	subjetivo (dentro, imanente)
verdade literal, fato	verdade poética, metáfora, arte
alvo	processo
luz	escuridão
texto escrito, Logos	tradição oral, encenação, Mito
Apolo como sol-céu	Sofia como lua-caverna-terra ⁵
esfera pública	esfera privada
vendo, separado	ouvindo ⁶ , anexo
temporal	santo e sagrado
linear	cíclico
permanência, formas ideais (fixas)	mudança, flutuações, evolução ⁷
"imutável e imortal"	processo, coisas efêmeras (desempenho)
duro	macio
independente, individual, isolado	dependente, social, interligado, compartilhado
dual	inteiro
MASCULINO	FEMININO ⁸

As colunas apresentadas de palavras básicas contêm muitos dos dualismos centrais do nosso sistema de pensamento. Nelas, estão as palavras-chave das definições de *Mito* e *Conhecimento* que citei anteriormente. As colunas indicam agrupamentos de significados e de suposições espaciais e a misoginia tanto das palavras como do sistema. Revelam julgamentos de valor que causaram desnecessariamente a alienação humana do ser, do outro, do planeta, e limitaram desastrosamente o que julgamos ser desejável e digno de conhecer.

A discussão que se segue procura resgatar todas as palavras e todos os conceitos na coluna da direita dessa lista, para recuperar como valiosa a ideia do corpo como agente conhecedor, redimir as coisas associadas ao feminino que foram ancestralmente relegadas injustamente a um status inferior. Muito do que faço pode ser chamado de "valorização do feminino", mas estou realmente procurando tornar plena a experiência *humana*, resgatando o valor e o conhecimento no corpo *humano*, na emoção e no compartilhar humanos — o valor de tudo o que está na coluna da direita, coisas percebidas como não masculinas e, portanto, como indignas há três milénios. Elas foram julgadas assim pelos antigos patriarcas, não por mim. Demonstrarei que aspectos muitas vezes desqualificados como "inferiores", "subjetivos", "fatos privados e domésticos", "ignorância", "tabu" — toda a coluna da direita — podem intensificar e enriquecer a busca por verdade e conhecimento.

Uma visão feminista do conhecimento não deve dar continuidade ao padrão dualista, *um ou outro*, e, assim, não eliminarei quaisquer itens incluídos na coluna da esquerda. Estou sugerindo um PADRÃO de utilização não dualista, *um e outro*, no qual itens de ambas as colunas se combinam ou se alternam, exatamente como se pode alternar o foco entre o campo e a base de um gráfico ou ver facilmente os dois juntos, onde e quando se quiser. Ao invés de escolher ou rebaixar uma coluna ou outra, proponho que exploremos o *calor* da experiência e das formas de saber das mulheres (*sabedoria secreta, interior, feminina*), assim como *a fria, brilhante iluminação* do Apolo-Logos masculino e público.¹⁰

A medida que percorrer a coluna da direita, recuperando seus conceitos, mostrarei que o Mito primordial, longe de constituir um sinónimo de superstição e atraso, é uma força vital, positiva, e pode abrir portas há muito fechadas para as riquezas da chamada perspectiva "feminina" (Lauter e Rupprecht, 1985). Diferente dos mitos heróicos, que surgiram depois das Reversões Arquetípicas politicamente instigadas no final da Idade do Bronze", o mito primordial propõe uma maneira de pensar e estar no mundo que dissolve o dualismo, neutraliza hierarquias coercitivas e coloca alguns ve-

lhos tabus (especialmente sobre o sangue das mulheres e seus corpos com escuros interiores) em novas e positivas perspectivas, criando possibilidades excitantes para o futuro, para o conhecimento sobre a natureza humana e para apresentar uma visão (PADRÃO) mais acurada (não dualista) do mundo em que vivemos.

Gostaria de afirmar que o método e o conteúdo do Mito primordial corretamente compreendidos e *não* como foram definidos pela tradição científica ocidental — são sinónimos e indispensáveis à busca feminista pelo conhecimento que desejo encorajar. Essa procura almeja validar as experiências sociais, de ligação, de comunidade, pois é nelas que estão os valores humanos mais altos e a solução da alienação para todos nós neste planeta. Assim, a individualidade deve ser vista como adequadamente manifestada somente dentro de uma comunidade que divide experiências, onde o indivíduo não busca se tornar uma pessoa mais importante ou com domínio sobre os outros e sim alcançar a totalidade e um equilíbrio ecológico, uma interligação entre o ser individual plenamente desenvolvido e todas as outras formas de vida.

A partir dos Mitos, podemos descobrir muito sobre como essas questões eram parte integrante das vidas e das visões de mundo de nossos mais antigos ancestrais humanos. Mircea Eliade (1971), entre outros estudiosos dessa área, mostra como os Mitos revelam profundas verdades universais¹², descrevendo o que todos os seres humanos compartilham ao invés daquilo que os individualiza e os isola uns dos outros (Gebser, 1985). Uma parte integrante do conhecimento que se revela quando o Mito é corretamente interpretado, é que, para seus narradores, o significado da vida era constituído por integridade, interconexão e por uma experiência cíclica do tempo — não por dualismos e linearidade. Dos Mitos do passado distante, nos chegam exemplos de atitudes humanas em relação à terra, à natureza, ao tempo, às mulheres e seus corpos (todos interligados), que correspondem às atitudes que muitas feministas e ecologistas, como eu mesma, lutam por criar agora para o presente e o futuro. As técnicas de criação do mito estão disponíveis para nos ajudar a descobrir e descrever como essas questões podem funcionar proveitosamente em nossas vidas hoje.

Argumenta-se tradicionalmente que só o conhecimento a partir de um lugar *público* pode ser verificado. Mas muitos dos conhecimentos no Mito primordial, arcaico, foram criados a partir de lugares *privados*, como os sonhos e os corpos das mulheres, e podem ser comunicados e compreendidos através de enormes distâncias geográficas e diferenças culturais — mesmo que seus criadores estejam separados de seus ouvintes modernos por milhares de anos.

A antiga sabedoria do Mito é, infelizmente, fechada a sete chaves, em código, escondida da maioria dos leitores modernos. Embora as palavras sejam reconhecíveis e aparentemente inteligíveis, o valor nos escapa. O Mito, como o sonho, usa a linguagem simbólica de *Imagem* e *Metáfora* (da coluna desprezada) para revelar suas verdades, em vez da linguagem da *Literabilidade*, a única que esperamos e respeitamos nesta época de exatidão matemática e científica. Uma consciência diferente, uma mudança no enfoque mental, para além do literal, são necessárias para descobrir o significado do Mito. Só uma consciência não literal, ampliada, pode interpretar as Imagens e Metáforas do Mito.

Há um tipo de consciência de um só foco, que pode ser agudo: ele restringe nossa atenção a um único ponto à maneira da ciência e da epistemologia tradicionais, constituindo realmente uma de nossas valiosas habilidades humanas. Um outro tipo de consciência é nossa menos apreciada habilidade de não focalizar—de utilizar a visão periférica e ampliá-la para incluir muitas ideias e imagens *ao mesmo tempo*—da mesma maneira que a íris do olho estreita seu foco para alguns alvos da visão e o amplia para outros. Essas duas formas essenciais e valiosas não deveriam cair no PADRÃO um-ou-outro do dualismo. Ambas são boas e aceitáveis como comportamentos utilizáveis. Precisamos aprender a valorizar e utilizar no momento certo a técnica de ampliar e tornar indistinto o campo mental da visão, para que ela não focalize nada, nem mesmo o que está bem à frente. Chamada de "visão pulverizada" por caçadores, esta é uma habilidade essencial na selva, onde, para se manter em segurança, é preciso estar constantemente alerta e atento a tudo o que está em volta e não apenas enfocando o lugar por onde se vai passar.¹³ Entre muitos outros usos para esse tipo de consciência, os psicólogos delinearam uma técnica para a solução de problemas chamada de experiência "Aha!": consiste em permanecer temporariamente fora de foco, em estado de não-saber, para poder deixar de "controlar" o *status quo* e "permitir" a mudança; essa atitude "permissiva" dá à pessoa condições de sair de uma dificuldade antes insolúvel para o limiar da descoberta. As habilidades não valorizadas, da coluna direita da lista, são preciosas para obter conhecimento e necessárias para perceber a totalidade de PADROES e o conhecimento contidos no Mito.

Esse outro tipo de consciência, que não focaliza detalhes separados, mas sempre se abre simultaneamente para um amplo espectro de dados, faz parte da arte e da ciência (Heisenberg, 1970), do Mito e do cuidado materno. É muito parecido com a atividade mental de uma mulher costurando e vigiando o fogão, enquanto, ao mesmo tempo, ouve uma amiga, presta atenção ao relógio, planeja o jantar e cuida das crianças. O método inclusivo de pensar

— sejam suas tarefas as da casa ou as da ciência — não lida com fatos isolados. Ao contrário, olha para os dados todos juntos, *in situ*, no meio ambiente onde naturalmente ocorrem. Tampouco a pessoa que pensa exerce grande controle sobre a coleta e seleção dos dados. Em vez disso, estende deliberadamente seu campo de observação, de maneira tão ampla quanto possível para receber — para *permitir* que tudo aquilo que se apresenta *espontaneamente* (o escolhido e o não escolhido) entre para o quadro. Ao invés de analisar ou focalizar à luz clara os detalhes reunidos, a pessoa que observa olha *através deles*. O pensamento, a percepção estão além dos fatos, na sombria escuridão e na incerteza; a concentração está na imprecisa, vaga, não focalizada desordem do conjunto, sem preconceito em relação ao caos que apresenta temporariamente, deixando que a montagem se organize por si mesma dentro de seu próprio PADRÃO. Quando ele emerge, quem busca o conhecimento saberá então, e só então, as perguntas adequadas a serem feitas para produzir uma interpretação ou resposta eficaz. Em contraste, na busca baseada em métodos mais convencionais de pesquisa científica, é possível focalizar dados isolados a tal ponto, que o investigador perde de vista quais os realmente dignos de serem investigados.

Como o caçador que espera algum dia encontrar um urso e precisa esperar na selva (no caos?) que ele apareça, o pensador (ou pensadora) deliberadamente não focalizado(a), coloca-se dentro das informações que serão reunidas, esperando sem pressa por uma compreensão espontânea da grande imagem mental que está por se apresentar. Ele (ou ela) espera humilde, sem ego, sem controle — contente de estar em ignorância por um tempo não especificado, disposto a permanecer insciente até que os impalpáveis PADRÕES essenciais surjam em seu próprio tempo adequado. Embora o não-saber e a ausência de controle não façam parte da "sabedoria aceita" de nosso tempo, a sabedoria mais profunda recomenda um lugar para eles numa epistemologia humana plena. Pessoas que pensam, cômicas, sensíveis, sempre souberam que às vezes o conhecimento de valor é pouco claro, subterrâneo, vago, E porque há usos para tal conhecimento, deve haver também espaço, reconhecimento e respeito pelo mesmo.

No Mito, o conhecimento é frequentemente expresso numa abundância de metáforas inexatas, constantemente em mudança, aparentemente ilógicas. Os Mitos, como os sonhos, seguem uma linha sinuosa. Mas se estivermos dispostos a nos manter fiéis ao roteiro até que comecem a surgir os PADRÕES maiores, as imagens do Mito começarão a fazer sentido. Reconhecidamente, é diferente do tipo de sentido ao qual estamos acostumados, porque o Mito, tal qual a física moderna, não tem nenhum compromisso inflexível com a lógica (Heisenberg, 1970). É o PADRÃO — o PADRÃO em toda sua

totalidade e os ciclos sempre ocorrendo de novo—que o mito procura revelar. Nos PADRÕES está o tipo especial de verdade e conhecimento do Mito.

Também com muita frequência, a Imagem do Mito é a de uma deidade, mas a divindade, a Imagem sagrada sempre representa PADRÕES e Princípios fundamentais, não Personalidades. O que sempre foi visto como divino e imanente na Natureza é o PADRÃO e o Princípio. Uma deidade não era uma Pessoa; era a imagem de um PADRÃO, exibida dentro da *anima mundi* que regia o funcionamento do universo.¹⁴ Existe, assim, uma diferença significativa entre deidades transcendentais (Pessoas), como Jeová, a deidades imanentes (PADRÃO), como a Grande Deusa Mãe (Eliade, 1971). Essa diferença resulta em formas totalmente diversas de adoração e contém uma importante chave para compreender o Mito; por isso, acho que deve fazer parte de uma epistemologia feminista.

A divindade dentro da semente é um bom exemplo dessa imanência. Os primeiros agricultores, muito provavelmente mulheres (Boulding, 1976:97-114), foram capazes de plantar e colher porque descobriram que as sementes mortas tinham o poder inato de Nascer de Novo e deveriam, portanto, ser divinas. Para que as pessoas pudessem celebrar e falar com intimidade sobre a divindade na semente, deram-lhe uma forma parecida com a humana e um nome. Os gregos arcaicos chamavam a Divindade-dentro-das-sementes de "Core, filha da Mãe Terra... Core. Ela que nasceu das estranhas de Deméter, a Terra". Core, chamada mais tarde de Perséfone pelos gregos posteriores, era a personificação do poder criativo divino dentro da semente e não tinha, nos tempos mais remotos, qualquer *raison d'être*, importância, Personalidade, história ou biografia, a não ser aquelas de simples personificação da semente. Todos os que participavam dos rituais religiosos de Core compreendiam que a divindade estava *dentro da semente* e não era uma Pessoa existindo por seu próprio direito, com alguma história Dela, separada da semente.

No tempo de Homero, na Grécia, e de Moisés, no Oriente Próximo, as deidades haviam se tornado importantes como Pessoas, reivindicando proezas e personalidades individualísticas; suas descrições e mitos as faziam mais semelhantes a lendários e aventureiros heróis do que aos PADRÕES do Mito primordial, arcaico (Kerenyi, 1975:42-43). As realizações das deidades em suas próprias Pessoas, como indivíduos, as distinguiam das pessoas comuns e da natureza, enquanto o Mito anterior nos fala sobre o que todas as pessoas, a natureza e as deidades têm em comum entre si. As áreas de jurisdição das divindades heróicas eram separadas de suas Pessoas e muitas vezes apenas acidentais quanto à sua natureza. Por exemplo, os três filhos de Cronos, Zeus, Posêidon e Hades, adquiriram suas respectivas jurisdições

(céu, mar, inferno) só depois de ganharem a guerra contra seu pai. Ao contrário de Core (Perséfone), nenhum deles representava conceitualmente uma essência inata relativa a suas próprias esferas, adquiridas eventualmente como despojos de combate.

Core *era* a semente, a Filha da Terra, nascida e renascida das entranhas da Mãe. Com ponto final e desde o começo. Ela não adquiriu sementes como sua jurisdição mais tarde. Vida, Core, semente — cada uma era idêntica ao ciclo divino, eterno.

Mantendo toda distinção entre passado e futuro num grau mínimo (qualquer dualismo num grau mínimo), nossos ancestrais mais antigos percebiam todas as coisas e a si mesmos como divinos e eternamente cíclicos, passando pelo nascimento, pela morte e pelo renascimento. E personificavam esse eterno PADRÃO, esse Processo cíclico, como "a Grande Deusa Mãe que dá à luz todo o universo e toda a vida a partir de suas Entranhas Cósmicas". Ela deu à luz a própria terra; e uma vez que a terra passou a existir, suas cavernas tornaram-se uma extensão das entranhas cósmicas da Deusa, das quais nasceram o sol no solstício de inverno, assim como os animais, as pessoas... tudo criação Dela. A terra era o corpo da Mãe do qual nascemos e ao qual retornamos na morte (pelo sepultamento) para o renascimento, exatamente como as sementes, quando mortas, são devolvidas à terra (enterradas) e Dela recebem a dádiva do renascimento, nascendo de novo no eterno, divino ciclo de nascimento-morte-renascimento. O corpo da Mãe, a terra, era percebido tanto como o ventre do qual nascemos, como a sepultura na qual somos enterrados — que automaticamente é de novo o ventre do qual renascemos no ciclo sem fim. *Ambos*, ventre e sepultura. Não um ou outro.

Algumas vezes, nossos ancestrais percebiam a forma de vida como continuamente inalterada através do ciclo de nascimento-morte-renascimento — como, digamos, uma romã que morre (transforma-se em semente) e nasce novamente como uma romã. A humanidade mais antiga também testemunhou formas de vida em fluxo, uma forma tornando-se constantemente outra em transformações mágicas — formas fluindo, alternando-se, entremesclando-se mutuamente. O abutre comia peixes mortos, transformando-os em abutre (renascimento de uma forma diferente), deixando os ossos para serem transformados, pelo trabalho divino da Mãe como Vento, Água e Tempestade, em solo (renascimento de peixe e ave para uma outra forma ainda), depois o solo se transforma em planta e a planta em animal ou ser humano e assim por diante. Cada transformação, cada estágio do processo cíclico da morte ao renascimento-em-outra-forma era visto como igualmente importante, igualmente valioso no plano total ou ciclo da vida no universo. *Nossos antigos ancestrais não precisavam prever seu renascimento*

como seres humanos. Para eles, não havia formas ideais, não havia formas fixas; nenhuma era percebida como mais próxima à deidade ou "mais divina" do que alguma outra. A deidade era imanente em todas as formas. O PADRÃO divino estava no processo cíclico comum; o PADRÃO em si era a divindade última. Essa visão do funcionamento sagrado na natureza traz dentro de si um respeito ecológico por toda a natureza que a terra certamente apreciaria no atual momento de história em tempo linear.

O PADRÃO de nascimento-morte-e-renascimento era, ele mesmo, divino e *Feminino*. Nascimento e renascimento eram vistos como sua essência primordial, o âmago do PADRÃO, e reconhecidos como as características significantes e distintivas do "feminino". A definição mínima de "feminino" no dicionário é o sexo que dá à luz, bota ovos ou se divide partenogeneticamente. A Deusa tinha dentro de Sua natureza as características de tudo o que Ela deu à luz; e, como ela deu à luz filhos e filhas, Ela Mesma tinha de ser tanto Masculina como Feminina, assim como também era Árvore, Pedra, Mar, Pássaro e assim por diante. Ela era bissexual, mas nunca uma coisa neutra. Era sempre Ela — considerada na origem como o Feminino Primordial, como Mãe e Criadora Primordial.

É preciso tomar cuidado para não pensar na Grande Deusa Mãe literalmente: como uma grande Mulher dando à luz em algum lugar "lá fora". A personificação de um PADRÃO Mítico ou divino origina-se da imanência e do pensamento metafórico. Pensar nessas Imagens divinas como algo "lá fora", que deve ser tomado ao pé da letra, as reduz a simples máscaras; as imagens tornam-se individuais ou específicas demais — demasiado triviais, mesmo que sejam heróicas — deixando, ao contrário da Metáfora do Mito, de falar profunda, universal e verdadeiramente sobre a natureza do mundo e de toda a humanidade.

Literalidade/Metáfora. Na epistemologia tradicional, uma dessas duas linguagens é privilegiada; só uma é aceitável para determinar conhecimento. Mas *ambas*, a literal e a metáfora são verdadeiras e têm valor para o conhecimento. *Ambas*, não uma ou outra. A linguagem da literalidade é boa para a lógica e, às vezes, para a matemática. Apolo é uma metáfora e uma imagem para esses valores. A linguagem da Metáfora, por outro lado, não se deixa traduzir para a lógica, mas é boa para muitas tarefas na ciência, assim como para traduzir o Mito e seu significado de totalidade, de universais que se referem àquilo que as pessoas compartilham. Examinarei agora a Imagem Metafórica da deidade Grande Mãe, para encontrar o conhecimento nela contido.

RE-IMAGINANDO O CONHECIMENTO ATRAVÉS DE IMAGENS MENTAIS FEMININAS

As deidades arcaicas eram Metáforas *imaginadas* para traduzir a percepção de Princípios e PADRÕES intemporais e sagrados. No entanto, não é adequado dizer que a Deusa era "meramente uma metáfora". Mary Daly é enfática: "Quando digo 'metáfora', quero significar algo extraordinário!" E James Hillman escreve que a importância da deidade como Metáfora e PADRÃO tem que ser suficientemente enfatizada: "Uma imagem arquetípica atua como o significado original da ideia (do grego *eidos e eidolon*) — não só 'aquilo que' se vê mas os 'meios pelos quais' [o PADRÃO através do qual] se vê" (1983:12). Em outras palavras, as Imagens de deidades arcaicas imanentes ("O-que-é-visto") sempre incluíram a visão de mundo que os adoradores trouxeram ao processo de ver. Ao adorador neolítico, a Imagem aparecia como "Algo" sagrado e ele a via como uma Divindade manifestada; o que essa mesma imagem esse "algo" significa para um de nós que a olha hoje como um objeto profano, destituído, é bastante diferente. Quando o adorador olhava a Imagem, a via como tendo "imane" em si algo da Divindade que ela ou ele acreditavam que ela continha. Os adoradores olhavam *através* da Imagem e certamente viam do outro lado "verdades" que tipificavam o PADRÃO que eles acreditavam fazia o mundo girar... em ciclo.

Especificamente, a Imagem da Deusa é um "O-que-é-visto". Mas seus adoradores não viam apenas Sua estátua ou Imagem: também viam e compreendiam o PADRÃO cíclico que ela personificava (não importando se era um círculo ou uma espiral que dela fazia parte). Ela personificava uma *gestalt*, uma visão de mundo total e cíclica, o PADRÃO ou "os-meios-pelos-quais" seus adoradores vivenciavam o mundo inteiro. Havia sempre imane à Imagem uma percepção de todo o ciclo eterno de nascimento-morte-e-renascimento no qual todas as formas de criação eram "vistas" como eternamente mudando e evoluindo, todas igualmente divinas e importantes. Parte do "Algo" da Imagem que viam era a ideia da Corpo Feminino como divino. Através da Imagem ubíqua da Deusa experimentavam o Feminino, a mulher, como Criadora Primordial. "Viam" na Sua Imagem a ideia de Totalidade e Cooperação como o PADRÃO compartilhado em todo o universo — tanto no macrocosmo como no microcosmo.

O Mito diz: "Deméter dá à luz Core". Qual é a profunda verdade nisso? Primeiro, sabemos que é uma maneira metafórica de falar sobre *algo percebido como universal* (ver nota 12). Sabemos que a Imagem de Deméter é a da Deusa Mãe cujas entranhas são a Terra e a Imagem de Core é a de uma

jovem, a filha divina de Deméter, a Semente. O tempo presente expresso no Mito — "Deméter dá à luz..." — significa que o evento acontece, aconteceu, acontecerá, agora e sempre, num ciclo sem fim; ele relata uma verdade universal infinita.

Saber que a Deusa Mãe foi ideada como uma trindade ajuda-nos a decifrar o Mito; suas três divinas Pessoas representam as fases das vidas das mulheres—Core, a jovem filha; Deméter, a Mãe e Rainha do Céu; Perséfone, a sábia Velha Mulher e Soberana do Mundo Subterrâneo e da Morte. Também entenderemos melhor se considerarmos que Core, foi conhecida mais tarde como Perséfone. Nos tempos arcaicos, Perséfone era a Deusa da Morte, do Reino Debaixo da Terra, que, para seus adoradores, era um lugar de cura e renascimento, como um útero, recipiente do qual veio a Criação. Como se pode ver, as três Pessoas aparentemente distintas na trindade são na verdade inseparáveis, interligadas, mescladas, e não podem ser nitidamente categorizadas ou claramente diferenciadas uma da outra. A trindade é Una — um Todo. Core, a Semente, morreu e foi enterrada (plantada) debaixo da Terra (nas entranhas de Perséfone, Deusa da Morte), onde entrou em contato (tornou-se Una) com os poderes profundos, escuros e magicamente transformadores do Corpo de sua Mãe, a Terra. E dessas sagradas entranhas, Core, a Semente, veio novamente para a vida. Ressurgindo da morte, Ela renasceu! Quando procuramos a iluminação e evitamos a escuridão, poderíamos lembrar que muitas formas de vida — e mesmo ideias — requerem "secreta e sagrada Escuridão" para nela germinarem e serem gestadas antes de receberem a dávida da vida. Verificar que até mesmo Perséfone (a Própria Morte) eventualmente entrou no processo cíclico e se tornou "a que renasceu", a Própria Filha — testemunha a profunda convicção de nossos ancestrais de que a Morte nada mais é que uma transformação para uma outra vida.

Nossa época vê a duração normal, desejável da vida humana como linear. O Mito nos diz que os povos arcaicos viam a duração normal, desejável da vida humana como cíclica. Core, Deméter e Perséfone, a Trindade sempre em processo cíclico que representava o eterno PADRÃO de nascimento-morte-e-renascimento, encarnam a filosofia de seus devotos de que na condição cíclica reside a universalidade e, portanto, a vida eterna, significativa; mas aquilo que cair no tempo linear ou individual acabará quando morrer, pois é profano e insignificante e, portanto, não renascerá (Eliade, 1971:35). Core, Deméter e Perséfone. O PADRÃO cíclico ou visão de mundo apresenta-se a nós como personificado nas próprias Imagens — uma parte imanente, inerente a elas. As Imagens Míticas contêm tanto um "Algo" como um PADRÃO, isto é, os "meios-pelos-quais" ou a "maneira-na-qual-Algo-foi-visto".

Como inúmeros autores comentaram de várias maneiras, esse é o caminho pelo qual as pessoas compreendem seu mundo — tanto os cientistas ou filósofos de hoje, como nossos ancestrais criadores de Mitos. Todos os "algos", todas as descrições "daquilo que é visto" — seja num sistema científico ou Mítico — contêm as suposições do PADRÃO *através do qual* são vistos. Todos os "algos" descritos pela ciência e pela filosofia, todas essas verdades supostamente objetivas foram determinadas pelo ponto de vista, pela visão de mundo, pelo PADRÃO *através do qual* o observador olhou. Todo ser humano carrega consigo o PADRÃO através do qual vê o mundo; o PADRÃO — a visão de mundo (subjetiva) de quem descreve — será sempre inseparável do "que é visto". Não pode haver, assim, "uma realidade objetiva", "lá fora", com uma e apenas uma descrição correta feita por um observador imparcial, como reivindicou o saber aceito no Ocidente. Embora este tenha colocado a objetividade com a sacrossanta e única instância válida para adquirir conhecimento, um ramo de nossa tradição tem sido impellido, desde tempos imemoriais, pelo anseio de "conhecer a si mesmo", o que é certamente uma busca subjetiva. Ela se torna impossível, *prima facie*, quando limitamos à esfera da objetividade a epistemologia e a noção do que é adequado.

Há muitos modelos, já existentes, para a nova ciência e nova epistemologia que proponho. Um é o trabalho de Barbara McClintock sobre a estrutura genética de sementes de grãos, pesquisa que exemplifica magnificamente como a trajetória do Mito é a trajetória da Ciência. É curioso notar que Perséfone não era simplesmente qualquer semente. Era especificamente a semente de grãos. Lembro de nossas antepassadas e sua crença de que a divindade (o Conhecimento) é imanente à natureza e como isso as levou a descobrir que as sementes podem renascer. Ao fazer seus experimentos revolucionários, McClintock absteve-se do método tradicional, científico, legalista, farisaico: que determina objetivamente com a mente neutra quais são as regras da ciência e então as sobrepõe ao trabalho. Em vez disso, envolveu-se emocionalmente com suas sementes de grãos de cereais. Ouviu e observou pacientemente, sem ego, deixando que o grão se revelasse a ela por si só, "permitindo" que o imanente dentro da semente a ensinasse a seu respeito. Não impôs noções preconceituosas aos PADRÕES exibidos pelo grão. Ao contrário, este lhe disse qual era sua Natureza; e, com seus ouvidos abertos, ela ouviu (ver nota 6 referente à diferença entre ver e ouvir).

O trabalho revolucionário na física, que foi executado no Instituto Max Planck nos anos 20 (Heisenberg, 1970), resultou da observação de que o entendimento usual da "realidade objetiva" e do "observador imparcial", como noções *separadas*, era incorreto, causando problemas fundamentais na

prática da ciência.¹⁷ A aparente contradição desapareceu quando essas noções foram concebidas como *não separadas*; e mais, os físicos disseram que a observação é um *evento* ou *processo de mudança*, no qual "o observado" e o "observador" estão unidos e no qual o PADRÃO imposto por este último desempenha um papel essencial. Para atingir esse método físico-quântico de compreender eventos, os físicos tinham que explorar e aceitar radicalmente os novos caminhos do conhecimento — uma nova epistemologia. Pois, o "quantum" não é aplicável a fatos isolados. "A palavra 'quantum' aplica-se a uma quantidade total de algo. Assim, o corpo quântico refere-se à quantidade total de algo importante governando todo o corpo humano. Esse algo é a consciência... [que] age de maneira quântica dentro de nossos corpos" (Wolf, 1986).

Werner Heisenberg e Niels Bohr escreveram que aquilo que aconteceu com a descoberta da física quântica *uniu os métodos da ciência e da arte*, uma declaração importante sobre sua percepção dos alvos e métodos da ciência. De acordo com Bohr, às vezes antes que se possa ver ou conhecer "o que" a ciência está investigando, o cientista, assim como o artista, precisa examinar o *processo* e tentar discernir um PADRÃO. Segundo ele, é, então, de grande importância que o método científico, em certos pontos do trabalho, prossiga através da imagem, da parábola e da metáfora — como na poesia e na arte. A ciência, a literatura e a arte devem se valorizar mutuamente, incorporar e compartilhar os métodos e formas umas das outras. Nessa teoria, a emoção, a paixão e a especulação impetuosa tornam-se essenciais para a ciência. Prevejo o dia em que todos os debates de ideias e de ciência incluirão poesia, história oral, literatura e alusões emocionais. Estou ansiosa por ler uma astrônoma-matemática que dê aos ritmos, à música e à dança que sente em seu corpo, enquanto está observando, a mesma atenção que dá ao observado: a dança cósmica, o fluxo e a energia que está reduzindo a fórmulas ou sobre os quais está especulando.

A descoberta do neutrino*, por Wolfgang Pauli, contradiz as leis e as suposições básicas da física newtoniana e da filosofia tradicional da ciência. Nos anos 30, ele exigia uma nova descrição da ciência como um campo "insubordinadamente ilógico", que trabalha tanto com a precisão matemática como com o paradoxo e a contradição. Bohr afirmou, inequivocamente, que embora na Lógica o oposto de uma verdade seja uma falsidade (um dualismo), "na física, o oposto de uma profunda verdade é muitas vezes outra profunda verdade" (não dualismo). Se a palavra colocada em primeiro lugar em cada dualismo é profundamente verdadeira (*e. g.*, literalidade, mente,

*Elemento subatômico que combina as propriedades de ondas e partículas. (*N. da T.*)

razão, impassibilidade etc), seus opostos (metáfora, corpo, emoção, entusiasmo etc.) também o são — um bom princípio para a física e um bom princípio para a epistemologia feminista.

Lévi-Strauss olha para certos povos arcaicos e declara que o PADRÃO básico de suas vidas e de seu mundo é a competição; outros estudiosos olham para os mesmos povos e vêem neles cooperação e interdependência (Pratt, 1985:122). A epistemologia tradicional vê o mundo como um lugar assediado por problemas dualistas insolúveis; muitos(as) estudiosos(as) feministas, como as pessoas nas culturas de agricultores/caçadores, não vivenciam o mundo dualisticamente. Evidentemente, "o-que-é-visto" vem em grande parte de um PADRÃO *a priori* de ver sustentado pelo espectador. A Imagem da Deusa contém dentro Dela uma suposição (PADRÃO) de totalidade, de unicidade entre mente-corpo e terra, de uma maneira não dualista, cooperativa, solícita de estar no mundo.

RECUPERANDO O PODER INERENTE À IMAGEM DA DEUSA

A tradição filosófica e científica ocidental, simbolizada por Apolo, percebe o mundo *através* de um PADRÃO dualista, com um lado valorizado (associado ao masculino) e um rebaixado (associado ao feminino). Em minha opinião, o esforço feminista para revisar, re-imaginar esse sistema de PADRONIZAÇÃO inclui uma dupla tarefa: (1) mostrar que a coluna valorizada é inadequada *por si só* para a obtenção de conhecimento; (2) redimir a outra coluna, que tem sido evitada ou considerada há tanto tempo como sendo "a segunda em valor". Porém, como adverte Carol Christ, "Sistemas de símbolos não podem simplesmente ser rejeitados, precisam ser substituídos. Quando não há substituição, em tempos de crise, frustração ou derrota, a mente reverterá a estruturas familiares" (1979:275) e se agarrará aos velhos deuses, imagens, PADRÕES.

Assim, a coluna rebaixada da lista não tem que ser só repensada; precisa ser *re-imaginada*. Uma nova Imagem deve substituir a amada Imagem de Apolo como símbolo do conhecimento, pois esta glorifica a superioridade masculina e todas as hierarquias dualistas, sendo inaceitável não só como Imagem metafórica para o conhecimento, mas também enquanto meio pelo qual o conhecimento é obtido. A nova Imagem tem que ser a de uma deidade que encarne tanto os itens associados ao masculino da coluna da esquerda, como a essência das ideias associadas com o feminino da coluna da direita; essa Imagem seria "Algo" que incluiria os meios-pelos-quais — ou seja, os PADRÕES *através dos quais* gostaríamos que nós e os outros percebêssemos o mundo.

Porém, ninguém precisa inventar ou fabricar uma imagem assim. Já existe uma poderosa — a da Grande Deusa Mãe. Muito da religião de Zeus-Apolo (deuses do céu, pai e filho) e da sacralidade da epistemologia tradicional surgiu especificamente para se opor à autoridade e sabedoria inerente dessa Deusa. Zeus foi inventado por volta de 1580 a.C. pelos conquistadores (jônios, aqueus, dórios) que dominaram os povos que a cultuavam (Kerenyi, 1975:38). Esses conquistadores conheciam bem Sua imagem e a rebaixaram através de processos de difamação e de "revestimento masculino" (*e. g.*, Hele, antes designada como "Fonte Subterrânea de Conhecimento", que passou a ser chamada de "Maldita"); roubaram, ao mesmo tempo, muito de Sua essência e de Seu poder para atribuí-los a deidades masculinas (*e. g.*, Zeus dando à luz a partir de seu corpo! — cf. nota 11).

Todas as outras Deusas são derivações ou formas posteriores da Grande Deusa Mãe (Gimbutas, 1982:236-237). As deusas clássicas mais tardias tinham pouco do poder divino usufruído pela Grande Mãe, no céu, na terra e embaixo dela, embora deva se ter em mente que todo poder que ela detinha era imanente à Natureza, intrínseco ao Seu ser e não derivado de autoridade adquirida sobre outros. Antes percebida como a própria Totalidade — louvada como a Criadora, cuja Unicidade se manifesta em Multiplicidade — Sua natureza foi, na época clássica, dividida (a melhor maneira para conquistar) em diferentes aspectos de sua Multiplicidade, em Imagens separadas, como Deusa do Amor, Deusa da Sabedoria, Deusa da Música e assim por diante. Mas não é difícil imaginá-la de novo como inteira e sagrada.

A Imagem divina da Deusa representava uma maneira de ver que reconhecia nas mulheres seres com poderes inatos de conhecimento que deviam ser levados em conta. O sangue e os corpos das mulheres eram testemunhados como sábios, como estando realmente ligados aos poderes mais misteriosos, cíclicos e vivificantes do cosmo. Os primeiros calendários humanos eram lunares e estabeleciam inequivocamente uma relação entre os períodos menstruais das mulheres e as fases da lua, ambos apresentando um intervalo escuro de recolhimento. A biologia pode agora explicar o fenômeno pelo qual as mulheres têm menstruações simultâneas; é devido aos hormônios externos chamados ferormônios que se propagam de um corpo a outro (McClintock, 1971: 244-245). Assim os povos arcaicos viam as mulheres e a lua realmente juntas num processo cíclico. Enquanto *viam* os corpos das mulheres ritmicamente sincronizados com os céus, as mulheres eram consideradas seres com sabedoria e autoridade, tanto na comunidade terrestre como na esfera sagrada.

A arqueóloga Marija Gimbutas é uma das muitas pesquisadoras que encontra forte evidência de que a autoridade das mulheres era igual à dos

homens nas culturas que adoravam Deusas. Relata que, nas culturas neolíticas, "uma divisão do trabalho entre os sexos é indicada, mas não uma superioridade de um ou outro" (1980:32). "O papel de uma mulher não era sujeito ao papel de um homem" (1982:237), pois ambos, mulheres e homens tinham um trabalho de responsabilidade, ainda que diferente, no governo e na subsistência e cada qual era respeitado e valorizado.¹⁹ As mulheres eram consideradas líderes e sacerdotisas que se encarregavam dos rituais religiosos nessa "sociedade geralmente não estratificada e basicamente igualitária, sem distinções marcantes baseadas em classe ou sexo" (Eisler, 1987:14). O Mito e a sociedade eram ambos dominados pela M/mãe, mas não era uma dominação no sentido de um tirânico *poder sobre* os outros; "esse domínio tinha um caráter de centralidade e experiência" (French, 1985:35), pois toda a vida era vista como criada e autorizada a partir de dentro *por* E/ela.

A tarefa de resgatar os corpos das mulheres a serviço do conhecimento significa resgatar o sangue das mulheres. Há de se deixar para trás a noção do sangue menstrual como maldição ou algo a ser ignorado e voltar à percepção neolítica do mesmo como algo a ser celebrado, considerado como a Fonte Sagrada da Vida, contendo a Sabedoria das Idades, passada de Mãe para a Filha. O sangue das entranhas das mulheres tem sido considerado sagrado e relacionado à Sabedoria desde os tempos mais remotos — por exemplo, o ocre vermelho é muitas vezes encontrado em lugares onde o renascimento era solenemente desejado, nas entradas das cavernas e em corpos mortos. Quente, vermelho, sangue, entranhas, escuro — essas palavras claramente "relacionadas" à menstruação representam todas vigor, vida, excitação, paixão. Vêm da coluna da direita, considerada tabu, mas dizem respeito a qualquer epistemologia, pois são essenciais para o conhecimento sobre a vida e a existência humanas.

Quando uma mulher envelhecia e não mais sangrava, a chamavam de Anciã, uma "Velha *Sábia*", porque o "Sangue da Sabedoria" (como era chamado o sangue menstrual) estava sendo guardado dentro (Walker, 1985:49). Atena, a Deusa da Sabedoria, traz no peito a cabeça cortada e sangrante de Górgona, porque a mulher que sangrava era relacionada com a Sabedoria, mesmo na era clássica. Atena também apresenta outros vestígios que a identificam como derivada da mais antiga Deusa da Sabedoria: Gaia, aquela da profunda Sabedoria da Terra. De uma fenda na Terra (corpo de Gaia) em Seu tempo em Delfos, vinham as vozes e as serpentes da Profecia, sendo Píton, Filha de Gaia, a que falava a Verdade. A serpente do oráculo enrolase em volta das pernas de Atena e a sábia, velha coruja oracular pousa em seu ombro.

O Mito nos conta uma história interessante: antes de um certo tempo,

nos Mitos, o sangue feminino santificava o solo, simbolizava a fertilidade e a afinidade cósmica. De repente, as histórias não falam mais do sagrado sangue das entranhas femininas; de repente, o sangue genital sagrado de homens castrados, como Dioniso, é vertido para renovar o solo, ou o sangue genital sagrado de Adônis é derramado para salvar a humanidade e assim por diante. E o sangue sábio, sagrado das entranhas das mulheres? Ele e Górgona tornaram-se Maldição.

Acredito que o sangue das mulheres não seja uma questão periférica no projeto de uma epistemologia feminista. É central para a questão da estima pelas mulheres — para a maneira como são percebidas na cultura em geral, como nossos atributos são considerados e que importância têm nosso *saber* especial e nossas trajetórias. O sangue das mulheres também tem a ver com um método de colher informações que é o oposto do controle consciente, isto é, permite, deixa ser — algo que elas sentem durante as "regras" que as acometem e que tem pouco ou nenhum paralelo nas vidas dos homens. "Permitir" é "o-meio-pelo-qual" surge um tipo diferente de conhecimento. Respeitando o "privado" e o "profundo interior" (não apenas o "lá fora") como lugares onde está o conhecimento, respeitando o corpo observador, respeitando a maneira como uma mulher "está-no-mundo", respeitando o fato de ser mulher como um método e uma técnica para colher e definir o que pode ou deve ser conhecido e respeitando o ser e o corpo femininos como modo de *conhecer* a cooperação e a comunidade (o contrário de competição) — todos esses respeitos são trajetórias essenciais através das quais os *humanos* conhecem; deveriam ser levados em conta numa epistemologia.

O sangue das mulheres e sua periodicidade dirige a atenção para uma consciência diferente e para a aceitação, como paradigmas, de formas flutuantes, mutáveis. Ouçam como a Deusa Navajo, a Mulher Mutante, cria. Ela é o oposto de tudo o que nossa tradição judaico-grega venera e espera de uma divindade criadora. Estamos habituados a Zeus e Jeová, que executam suas tarefas divinas com a rapidez de um raio e a subitaneidade dos relâmpagos. "Que isto seja!" e "Shazam!" — como mágica, instantâneo — e perfeito também! completo e sem nunca precisar de modificação! Jeová — o imóvel, o Motor Imóvel — cria não só rapidamente, mas numa forma tão definitiva, que nunca mais necessita criar algo novo. É essa uma forma-modelo apropriada para o conhecimento humano?

Isso não acontece com a Mulher Mutante. Ela não se leva tão a sério. Às vezes age de parceria com o Coiote, o trapaceiro. Ela emenda. Ela brinca. Tenta de uma maneira ou de outra. Pode gostar de uma coisa de um jeito e, depois, só para variar, fazer diferente. E é tão boa para criar, que nunca pára de fazê-lo, continuando sempre, trazendo constantemente para a existência

novos PADRÕES e novas ideias²⁰ (enlouquecedor para quem pensa que tem de manter tudo categorizado e sistematizado) é interessante olhar novamente para as colunas do dualismo com esses dois modelos de criação em mente. Qual é mais humano?

Ao sugerir que usemos "o Mito, a Imagem e o Corpo da Mulher para Re-imaginar o Conhecimento" não estou apenas propondo que ampliemos consideravelmente nosso alicerce de dados, a fim de incluir a experiência de metade da humanidade. Estou também sugerindo várias outras coisas: que usemos métodos diferentes para examinar os danos; que os analisemos diferentemente e de uma nova perspectiva — a nossa própria (Gilligan, 1982); que procuremos neles um PADRÃO diferente, utilizemos *diferentes formas de consciência* recorrendo à vontade a umas e outras; que aprendamos a ouvir com empatia quando fomos ensinados apenas a olhar com imparcialidade: que empreguemos maneiras de pensar e de ver que, em grande parte, foram excluídas da ciência e da epistemologia ocidentais.

Se é para conhecermos de maneiras novas e melhores, devemos nos familiarizar também com o que foi considerado, até agora, como conhecimento desviante em nossos corpos, em vez de nos restringirmos só a nossos intelectos. Na verdade, gostaria de sugerir que deixemos que *ossos corpos assumam a liderança na nova aprendizagem*. "A sabedoria aceita" disse que o Mito, a metáfora, a arte e a maneira como alguém está corporalmente no mundo não são totalmente respeitáveis no contexto do conhecimento, porque pertencem culturalmente a um reino de coisas não apreciadas, desprezadas, obscuras, inaceitáveis — uma esfera associada com a vida e com a matéria, com formas inferiores de ser, relacionadas a pecado e feminidade. É compreensível que mesmo as mulheres queiram se dissociar disso.

James Hillman compreende o dano extraordinário que as exclusões dessas "questões psicologicamente femininas" causaram:

Mesmo a definição do que são dados apropriados, as próprias perguntas feitas... são determinadas pela consciência específica que denominamos científica, ocidental, moderna, que constitui o instrumento de longo alcance do intelecto masculino, que descartou parte de sua própria substância, chamando-a de "Eva", de "feminino" e "inferior". Esse tipo de consciência [apolínea]... é levado a repetir os mesmos pontos de vista misóginos, século após século, devido à sua base arquetípica... *Até que outra estrutura arquetípica ou outro cosmo molde nossos pontos de vista sobre as coisas* e nossa visão sobre o que é "ser consciente" com outro, continuaremos a repetir incessantemente e a confirmar sem esperança,

por observações científicas ainda mais sutis nossa [visão de mundo] misógina. (1972:250-251; grifo meu.)

A Grande Deusa é o que Carol Christ e James Hillman estão pedindo: uma imagem arquetípica feminina que pode informar e reformar nossa visão do mundo. Como indiquei, Bohr e Heisenberg tiveram de descontar a "objetividade" formal (a visão de "lá fora", a esfera de Apolo), a fim de obter uma visão coerente da física. Se isso é verdade para a "mais inflexível" das ciências, então a filosofia e as ciências sociais também podem se beneficiar ao destronar Apolo como modelo e símbolo exclusivos para o conhecimento. A Deusa Mãe capta melhor nossa real situação, que está *no mundo* em vez de "lá fora", como Apolo. Ela, com Sua sabedoria de corpo-terra, é uma Imagem, uma Parábola e uma Metáfora que *incorpora* ("tem no corpo") nosso "algo" e ao mesmo tempo os "meios-pelos-quais" devemos proceder para adquirir conhecimento.

NOTAS

1. Apolo é "o principal portador de símbolos da civilização clássica... Seja o corpo de um deus ou de um homem [o Ideal Masculino] é sempre *imutável e imortal*" (Redner, 1986:350; grifo meu).
2. Mais plenamente desenvolvido no trabalho de Donna Wilshire e Bruce Wilshire "Spatial Archetypes and the Gender Stereotypes in Them" (Arquétipos espaciais e os estereótipos de gênero neles contidos *Anima—An Experiential Journal* (Primavera de 1989).
3. Hell é o nome para *Hei*, outrora amada Deusa dos Infernos.
4. Para esclarecimentos desta ideia, ler "On Psychological Femininity" (Sobre a feminidade psicológica) em Hillman (1972:215-298). Para um debate sobre como o Divino Feminino (*e.g.*, Sabedoria como Sofia) foi depreciado e suprimido na filosofia grega, hebraica e cristã, ler Joan C. Engelsman *The Feminine Dimension of the Divine* (A dimensão feminina do divino) (1987). Ver também Catherine Keller: *From a Broken Web: Separation, Sexism, and Self* (A teia rompida: separação, sexismo e o ser) (1987).
5. Para a análise de textos mostrando Sofia enraizada em Gaia, Deusa da Sabedoria da Terra, ver Engelsman, 1987.
6. Como em: "A visão e a audição usam nossa inteligência de duas maneiras completamente diferentes. ...Nossa inteligência óptica forma a imagem na mente. A audição, por outro lado... evoca uma resposta dos centros emotivos" (Lawlor, 1982:14).
7. A presença da "evolução" nesta coluna em oposição a "permanência" e "formas ideais [fixas]" pode ser devido tanto à dificuldade que a evolução ainda encontra em algumas esferas, como à relutância de filósofos dominantes da ciência em abraçar outras teorias de flexibilidade, como a do físico Ilya Prigogine (Prêmio Nobel) em sua Teoria do Caos (1984) e em seu trabalho sobre padrões emergentes (1980), ou a ilogicidade das teorias quânticas.
8. Provavelmente, Carol Gilligan acrescentaria "justiça e direitos" à coluna da esquerda, como "a típica voz masculina". E colocaria "relações de cuidados" na coluna da direita, como "a típica voz feminina". Sua pesquisa mostra que, embora a perspectiva baseada em

cuidados e a profunda consideração pelas relações descrevam mais tipicamente a experiência feminina, não são unicamente função das mulheres; pertencem a todos os humanos. "A voz diferente que descrevo é caracterizada não pelo gênero mas pelo tema" (1982:2).

9. Muito tem sido escrito nos últimos tempos sobre conhecimento do corpo. Ver Feldenkrais, 1972, Rosenfeld, 1981, Wilshire, 1982, Steinman, 1986 e suas bibliografias.

10. Embora o espectro inteiro da experiência humana esteja disponível para todos os humanos, não se pode descartar a possibilidade de que haja uma predisposição genética de um sexo para certos aspectos. Entretanto, essas diferenças são irrelevantes em relação à necessidade de reconsiderar a coluna da direita.

11. Essa observação é feita frequentemente por mitógrafos e outros especialistas em estudos sobre épocas anteriores à Idade do Ferro. Alguns chamaram o fenômeno de Reversão Arquetípica de "revestimento masculino", com as implicações freudianas que projetam. Samuel Noah Kramer, o notável linguista que primeiro decifrou a escrita cuneiforme da Suméria, chama o terceiro milênio a.C. de um tempo de "pirataria sacerdotal", quando "teólogos masculinos manipularam a ordem das deidades de acordo com suas predileções chauvinistas", roubando as prerrogativas das deusas para dá-las a seus filhos (Kramer, 1979:27,29).

12. A verdade imposta "de cima" raramente revela-se universal. No entanto, torna-se possível falar sobre verdades universais quando quem está à sua procura volta-se para a *imanência* e a *capta*, como fazem todos os Mitos pré-heróicos. Para os que desejam explorar mais plenamente do que faço neste trabalho como o Mito revela essas verdades, ver *Archetypal Psychology* (Psicologia arquetípica) de James Hillman (1983), *The Eternal Return* (O eterno retorno) de Mircea Eliade (1971) e *Ever-Present Origin* (Origem sempre presente) de Jean Gebser (1985).

13. Isso significa ensinar à parte mais baixa dos pés, descalços ou em mocassins, a sentir e testar *antes* de aceitarem um peso. Nesse tipo de rastreamento, o corpo inteiro contribui para a atenção, o pensamento e o conhecimento.

14. *Anima mundi* significa *alma do mundo*; "do mundo" é aí uma boa tradução para *mundi*, porque a *anima* é definitivamente do mundo — ela "permeia todas as coisas do mundo" (Hillman 1983:18); já *aníma* só significa "alma" num sentido especial: não é "espírito", porque é totalmente "terrena", "do mundo", "diretamente no meio do mundo" (26); *anima* tem significado similar ao de "alma" na expressão "alimento da alma", na qual o termo alimento evidencia a perspectiva de quem o ingere sobre a vida — assim, *anima* significa uma "perspectiva", um PADRÃO através do qual a vida é vista, um *meio pelo qual* e não um "algo", não uma "substância" — um ponto de vista subjetivo, não um objeto (16). Ver a nós mesmos como inseridos nas grandes obras da Natureza e interligados é compreender a *anima mundi*, a própria Alma da Natureza, não como algo, mas como uma *Maneira-de-Ser-e-Ver* — e certamente acaba com o dilema dualista da alienação e isolamento em relação ao mundo.

15. Da entrevista de Merlin Stone com Mary Daly, para uma série radiofônica de quatro horas intitulada *Return of the Goddess* (Retorno da Deusa), realizada em 1986 para a Canadian Broadcasting Company (Audio Tape Cassettes, CBC Audio Products, Box 500 — Station A, Toronto, Ontário MSW 1E6).

16. Creio que minha *performance* sobre "A Deusa e Seu Mito", encenando sua história e estórias, faz isso, "corporificando ideias", combinando "algo" vivo com a não dualista "maneira-pela-qual" vejo o mundo.

17. Sou grata ao físico Bruce Bush, Ph.D., por sua cuidadosa leitura deste trabalho e suas observações generosas e instrutivas sobre os itens referentes à física e ao método científico. No entanto, as ideias e afirmações são minhas.

18. O mesmo rebaixamento da Deusa ocorreu no resto da Europa (Berger, 1985).

19. Muitas antropólogas, especialmente Maria Powers (1986) e Eleanor Leacock (1981), fizeram descobertas similares às de Gimbutas (1982). "O *status* empírico das mulheres" em culturas estudadas por Powers "é muitas vezes obscurecido" pela falsa asserção de euro-

americanos "de que papéis reprodutivos são a causa da subordinação das mulheres; [e] de que os homens são, de alguma forma, intrínseca e universalmente dominantes". Realmente, "as mulheres não são nem inferiores nem superiores aos homens, apenas diferentes", na cultura Oglala. "Ambos os sexos são valorizados pela contribuição que fazem à sociedade" (Powers, 1986:6).

20. O trabalho de Prigogine revela que novos padrões e estruturas, as bases físicas da vida, emergem constante e aleatoriamente (1984).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristotle. 1912.** *De Generatione Animalium*. In *The Works of Aristotle*. Trans. J. A. Smith and W. D. Ross. London: Oxford. Cited G.A.
- . 1921. *Politica*. Trans. Benjamin Jowett. In *The Works of Aristotle*, ed. W. D. Ross. London: Oxford.
- Augustine. 1948. *On the Trinity*. Trans. A. W. Haddan, revised W. G. T. Shedd. In *Basic Writings of Saint Augustine*, ed. Whitney J. Oates. Vol. 2. New York: Random House.
- Berger, Pamela. 1985.** *The Goddess Obscured: Transformation of the Grain Protectress from Goddess to Saint*. Boston: Beacon Press.
- Bordo, Susan. 1987.** *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. Albany, N.Y.: SUNY Press.
- Boulding, Elise. 1976. *The Underside of History*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Christ, Carol, and Judith Plaskow, eds. 1979. *Womanspirit Rising*. San Francisco: Harper & Row.
- Daly, Mary. 1986. Radio interview with Merlin Stone. Part of "Return of the Goddess" series. Canadian Broadcasting Company.
- Eisler, Riane. 1987.** *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*. San Francisco: Harper & Row.
- Eliade, Mircea. 1971.** *The Myth of the Eternal Return: Or Cosmos and History*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Engelsman, Joan Chamberlain. 1987. 2d ed. *The Feminine Dimension of the Divine*. Willmette, Ill.: Chiron Publishers.
- Feldenkrais, Moshe. 1972. *Awareness Through Movement*. New York: Harper & Row.
- French, Marilyn. 1985. *Beyond Power: On Women, Men, and Morals*. New York: Summit Books.
- Gebser, Jean. 1985. *The Ever-Present Origin*. Trans. by Noel Barstad with Algis Mickunas. Athens: Ohio University Press.
- Gilligan, Carol. 1982.** *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gimbutas, Marija. 1980. *The Early Civilization of Europe*. Monograph for Indo-European Studies 131. Los Angeles: University of California Press.
- . 1982. *Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 B.c.: Myths and Cult Images*. Berkeley: University of California Press.
- Heisenberg, Werner. 1970.** *Physics and Beyond — Encounters and Conversations*. New York: Harper & Row.
- Hillman, James. 1972.** *The Myth of Analysis: Three Essays in Archetypal Psychology*. New York: Harper & Row.
- . 1983. *Archetypal Psychology*. Dallas: Spring Publications.
- Keller, Catherine. 1987.** *From a Broken Web: Separation, Sexism, and Self*. Boston: Beacon Press.

Os Usos do Mito, da Imagem e do Corpo da Mulher na Re-imaginação do Conhecimento 125

- Kerenyi, Cari. 1975. *Zeus and Hera: Archetypal Image of Father, Husband and Wife*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Kramer, Samuel Noah. 1979. *From the Poetry of Sumer*. Berkeley: University of California Press.
- Lauter, Estelle, and Carol S. Rupprecht, 1985. *Feminist Archetypal Theory — Interdisciplinary Re-Visions of Jungian Thought*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Lawlor, Robert. 1982. *Sacred Geometry*. New York: Crossroad.
- Leacock, Eleanor. 1981. *Myths and Male Dominance*. New York: Monthly Review Press.
- McClíntock, Martha K. 1971. "Menstrual Synchrony and Suppression." *Nature* 229, n° 5285:244-245.
- Merchant, Carolyn. 1980. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row.
- Powers, Maria. 1986. *Oglala Women: Myth, Ritual, and Reality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pratt, Annis V. 1985. "Spinning Among Fields: Jung, Frye, Lévi-Strauss and Feminist Archetypal Theory." In *Lauter and Rupprecht, Feminist Archetypal Theory*.
- Prigogine, Ilya. 1980. *Being to Becoming*. San Francisco: W. H. Freeman.
- Prigogine, Ilya, and Isabel Stengers. 1984. *Order out of Chaos*. New York: Bantam.
- Redner, Harry. 1986. *The Ends of Philosophy*. Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld.
- Rosenfeld, Albert. 1981. "Teaching the Body how to Program the Brain is Moshe [Feldenkrais]'s 'Miracle.'" *Smithsonian* (Jan. 1981):52-58.
- Spretnak, Charlene. 1984. *Lost Goddesses of Early Greece: A Collection of Pre-Hellenic Myths*. Boston: Beacon Press.
- Steinman, Louise. 1986. *The Knowing Body*. Boston: Shambhala.
- Walker, Barbara. 1985. *The Crone: Woman of Age, Wisdom and Power*. San Francisco: Harper & Row.
- Wilshire, Bruce W. 1982. *Role Playing and Identity: The Limits of the Theatrical Metaphor*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wilshire, Donna, and Bruce Wilshire. 1989. "Spatial Archetypes and the Gender Stereotypes Inherent in Them." *Anima — An Experiential Journal* 15, n° 2 (Spring): 77-86.
- Wolf, Fred Alan. 1986. *The Body Quantum*. New York: Macmillan.

CURANDO AS FERIDAS: FEMINISMO, ECOLOGIA E DUALISMO NATUREZA/CULTURA

Ynestra King

Nenhuma parte da natureza viva pode ignorar a extrema ameaça à vida na terra. Deparamos com o deflorestamento mundial, o desaparecimento de centenas de espécies de vida e a crescente poluição dos genes por venenos e radiação de baixa intensidade. Enfrentamos também atrocidades biológicas só registradas na época atual — a existência do vírus da AIDS e a possibilidade de doenças ainda mais terríveis e perniciosas causadas por mutação genética, assim como as imprevistas consequências ecológicas de desastres como o acidente industrial na Índia e a fusão nuclear na União Soviética. No mundo inteiro, há escassez de alimentos, incluindo episódios de morte em massa por fome, que continuam a crescer, pois a terra cultivável de primeira qualidade é ocupada por safras comerciais e usadas para pagar as dívidas nacionais no lugar de fornecer alimentos para as pessoas.¹ Animais são maltratados e mutilados de forma horrível para testar cosméticos, medicamentos e procedimentos cirúrgicos.² Prosseguem a estocagem de armas de aniquilação cada vez mais poderosas e a invenção absurda de outras novas. O pedaço do bolo que as mulheres começaram a provar, como resultado do movimento feminista, está podre e carcinogênico. A teoria e a política feministas precisam certamente levar tudo isso em consideração, por mais que anulemos as oportunidades que nos foram negadas dentro desta sociedade. O que adianta partilhar com igualdade um sistema que está matando a nós todos?³

A própria crise ecológica contemporânea cria por si só um imperativo

para que as feministas levem a sério a ecologia, mas há outras razões por que a ecologia é central para a filosofia e os princípios políticos feministas. A crise ecológica está relacionada com sistemas de aversão a tudo o que é natural e feminino por parte de formuladores brancos, masculinos, ocidentais, de filosofia, tecnologia e invenções mortíferas. Sustento que o sistemático aviltamento de trabalhadores, pessoas de cor, mulheres e animais está totalmente ligado ao dualismo básico que está na base da civilização ocidental. Mas essa ideia de hierarquias dentro da sociedade humana está materialmente alicerçada na dominação do ser humano por outro ser humano, particularmente das mulheres pelos homens. Embora não possa falar em nome das lutas de liberação de pessoas de cor, acredito que as metas do feminismo, da ecologia, e dos movimentos contra o racismo e a favor dos povos indígenas estejam relacionadas entre si; devem ser entendidas e perseguidas conjuntamente, num movimento mundial, genuinamente pela vida.⁴

Na raiz da sociedade ocidental, existe, ao mesmo tempo, uma profunda ambivalência sobre a própria vida, sobre nossa própria fertilidade e aquela da natureza não humana, e uma terrível confusão sobre nosso lugar na natureza. Esta não declarou guerra à humanidade; a humanidade patriarcal é que declarou guerra às mulheres e à natureza viva. Em nenhum lugar, essa transição é mais angustiosamente retratada do que no coro da *Antígone*, de Sófocles:

Muitas são as maravilhas,
mas nada mais assombroso que o homem.
Esse ser cruza os mares na tempestade de inverno,
abrindo seu caminho entre o rugido das ondas.
E ela, a maior das divindades, a Terra —
eterna e infatigável — ele a desgasta
enquanto seus arados vão e vêm, ano após ano,
e suas mulas revolvem o solo.

Afastamo-nos tanto de nossas raízes na natureza viva que é o vivo e não o que está morto que nos deixa perplexos. O pan-naturalismo da antiga e ancestral cultura deu lugar ao pan-mecanismo, ao domínio do que não tem vida.

Durante um longo tempo, após os primeiros ecos dessa transição, as incursões feitas pelos seres humanos na natureza viva eram superficiais e incapazes de abalar o equilíbrio e a fecundidade do mundo natural não humano. Apropriadamente, a ética e as ideias sobre como as pessoas deveriam viver, que tomaram sua forma instrumental na política, referiam-se às rela-

ções dos seres humanos entre si, especialmente nas cidades. Mas, com a chegada das modernas tecnologias, a tarefa da ética e o âmbito da política mudam drasticamente. A consideração do lugar dos seres humanos na natureza, antes território da religião, torna-se uma preocupação crucial para todos os seres humanos. Com essas tecnologias, a particular responsabilidade dos seres humanos com a natureza precisa se deslocar para o centro da política. Como escreve o ético da biologia Hans Jonas, "Um tipo de responsabilidade metafísica, além do auto-interesse, nos foi delegado em virtude da magnitude de nossos poderes relativos a essa tênue camada de vida, isto é, desde que o homem se tomou perigoso não apenas para si, mas para toda a biosfera".⁵

Todavia, no mundo inteiro, o capitalismo, como cultura predominante e economia do auto-interesse, está homogeneizando culturas e simplificando a vida na terra, ao romper equilíbrios naturalmente complexos dentro do ecossistema. O capitalismo depende de mercados em expansão; por essa razão, áreas cada vez maiores precisam ser intermediadas por produtos vendidos. Do ponto de vista capitalista, quanto mais coisas puderem ser compradas e vendidas, tanto melhor. Esse sistema impõe uma visão de mundo racionalizada, afirmando que tanto a ciência humana como a tecnologia são inerentemente progressivas — o que denigre sistematicamente culturas ancestrais — e que os seres humanos têm o direito de dominar a natureza não humana.

A natureza não humana está sendo rapidamente reduzida, destruindo-se o trabalho da evolução orgânica. A cada ano, centenas de espécies de vida desaparecem para sempre e a cifra está aumentando. Os ecossistemas diversificados, complexos, são mais estáveis do que os simples. Exigiram períodos mais longos de evolução e são necessários para sustentar os seres humanos e muitas outras espécies. Todavia, em nome da civilização, a natureza vem sendo dessacralizada num processo de racionalização que o sociólogo Max Weber chamou de "desencanto do mundo".

A diversidade da vida humana no planeta também está sendo minada. Esse processo mundial de simplificação empobrece toda a humanidade. A diversidade cultural das sociedades humanas no mundo desenvolveu-se em milhares de anos; é parte da evolução geral da vida no planeta. Homogeneizar a cultura significa fazer do mundo uma fábrica gigante e favorecer governos autoritários de cima para baixo. Em nome da ajuda a pessoas, os países industrializados exportam modelos de desenvolvimento cuja premissa é a de que a maneira americana de viver é a melhor para todos. Neste país, os McDonald's e os *shopping malls** atendem a uma clientela uniforme, que se torna cada vez mais uniforme. Ir às compras tornou-se um verbo em inglês

*Nos EUA, ruas destinadas ao comércio e fechadas ao trânsito. (N. da T.)

americano (*go malling*) e ir aos *shoppings*, um passatempo nacional, na medida em que os prósperos consumidores americanos procuram acalmar uma "comichão" que nunca pode ser aliviada por mercadorias.⁶

Uma análise crítica e uma oposição à uniformidade da cultura tecnológica industrial — capitalista e socialista — são cruciais para o feminismo, a ecologia e as lutas dos indígenas. Nesse ponto da história, não há como desenredar a matriz de opressões dentro da sociedade humana sem, ao mesmo tempo, liberar a natureza, reconciliando suas partes humanas e não humanas. Os socialistas não têm resposta para esses problemas; compartilham do antinaturalismo e do dualismo básico do capitalismo. Embora desenvolvidos pelo capitalismo, os meios tecnológicos de produção utilizados por Estados capitalistas e socialistas são em grande parte os mesmos. Todas as filosofias de liberação existentes até agora, com a possível exceção de algumas formas de anarquismo social, aceitam a noção antropocêntrica de que a humanidade deve dominar a natureza e de que a crescente dominação da natureza não humana é uma pré-condição para a verdadeira liberdade humana. Nenhuma revolução socialista contestou fundamentalmente o protótipo básico do dualismo natureza/cultura — a dominação dos homens sobre as mulheres.

Esse velho socialismo aparentemente findou, desconstruindo-se a si mesmo na academia, visto que os dirigentes brancos, masculinos do marxismo acadêmico proclamam o fim do indivíduo. Nesse sentido, o socialismo pode estar em seus estertores finais; mas gostaria de sustentar que o velho espírito socialista da história, um legado valioso, não está morto. Foi entregue a novos sujeitos — feministas, "verdes" e outros portadores de princípios políticos de identidade, incluindo movimentos contra o racismo, para a libertação nacional e para a sobrevivência dos povos indígenas. Nesse sentido, esses movimentos tão antimodernos são modernos, não pós-modernos. Em resposta à crise moderna, eles reivindicam mais coração e não menos, tomando o lado de Pascal contra Descartes, "O coração tem razões que a razão desconhece".

0 PROBLEMA DA NATUREZA PARA O FEMINISMO

Desde o começo, o feminismo teve de lutar com o problema da projeção de ideias humanas sobre o âmbito do natural; daí, então, essas ideias sobre a natureza são projetadas de volta para a sociedade humana como lei natural e usadas para reforçar ideias masculinas sobre a natureza feminina. Em virtu-

de de ideias reforçando a relação entre as mulheres e a natureza terem sido usadas para limitá-las e oprimi-las na sociedade ocidental, as feministas optaram pelo construtivismo social. É compreensível que desconfiem de qualquer teoria que pareça reforçar a relação mulher/natureza e a vejam como determinismo biológico disfarçado com outro nome. Ao mesmo tempo, os ecologistas têm se ocupado em fortalecer a relação humanidade/natureza, ao demonstrar a perigosa situação da vida na terra, causada pelas tentativas humanas de subjugar a natureza. Isso levou outras feministas a afirmarem que o projeto feminista deveria ser livrar a natureza do domínio dos homens em vez de libertar as mulheres da natureza.

Assim, voltando-se para a ecologia, o feminismo necessariamente começa a tentar compreender o que significou para nós, como mulheres, ser representadas como mais próximas à natureza do que os homens, numa cultura dominada pelos homens que se define em oposição à natureza. Explorarei primeiro o pensamento feminista corrente sobre o dualismo natureza/cultura, sustentando que cada lado do debate capitula diante da falsa oposição mencionada acima, que é, ela mesma, um produto do dualismo patriarcal. Em seguida, articularei o que creio ser um caminho além dessa divisão, recorrendo às perspectivas feministas que dominaram o discurso público sobre o dualismo natureza/cultura até agora. Sustentarei que a séria consideração da ecologia pelas feministas sugere caminhos críticos para a teoria e cria um imperativo para uma epistemologia feminista baseada numa forma não instrumental de conhecimento. Isso implica uma reformulação, não um repúdio, da razão e da ciência. Abordarei também as novas formas de política emergindo do imperativo ecofeminista, antidualista. Essa praxis é corporificada e articulada—apaixonada e refletida. Liga questões políticas entre si, liga diferentes culturas de mulheres e liga continuamente o destino dos seres humanos ao destino do restante da vida neste planeta.

Feminismo Liberal, Racionalização e Dominação da Natureza

O liberalismo, com sua asserção de "liberdade, igualdade, fraternidade", forneceu os instrumentos conceituais para as feministas sustentarem que ninguém é naturalmente destinado a exercer domínio sobre outras pessoas, nem os homens sobre as mulheres.⁹ Essa racionalização da diferença foi favorável às mulheres e outras pessoas desumanizadas, porque questiona a ideia de papéis ou destinos "naturais". Numa estrutura liberal, a própria "dife-

rença" tem de ser obliterada para se obter igualdade.¹⁰ Em outras palavras, se as mulheres fossem educadas como homens, seriam como eles. Afirmar que elas são capazes de atividade racional — que raciocinam tanto quanto os homens — foi e é um argumento liberador.

Mary Wollstonecraft desenvolveu ideias do Iluminismo liberal em seu trabalho pioneiro, *Vindication of the Rights of Women* (Defesa dos direitos das mulheres), primeira obra feminista em inglês. Sugeriu que as mulheres poderiam alcançar "as virtudes do homem" se lhes fossem estendidos "os direitos da razão". Nessa estrutura, é obviamente preferível para elas serem como homens. Wollstonecraft escreve:

Afirmando os direitos pelos quais as mulheres, em comum com os homens, deveriam lutar, não tentei atenuar suas faltas, mas provar que são as consequências naturais de sua educação e sua posição na sociedade. Sendo assim, é razoável supor que mudarão seu caráter e corrigirão seus vícios e tolices quando lhes for permitido serem livres num sentido físico, moral e civil.

Obviamente, se as mulheres são seres humanos conscientes, capazes de raciocínio, a elas deveriam ser estendidos o direito de voto, as oportunidades educacionais e o poder público político. Mas o problema é basear a extensão da cidadania plena às mulheres (e outras pessoas) em uma igualdade obrigatória.

Assim, a versão do feminismo menos capaz de abordar apropriadamente a ecologia é o feminismo liberal, com suas tendências racionalistas, utilitárias e suposições de que "o masculino é melhor". Em conjunto, o feminismo liberal é um movimento de mulheres de classe média branca, preocupado com a extensão do poder e privilégio masculinos a pessoas como elas mesmas, não ao contingente de mulheres como um todo. Ao abordarem questões ecológicas, as feministas liberais são "ambientalistas" em vez de "ecologistas". A diferença entre ambientalistas e ecologistas é revelada pela própria terminologia: os ambientalistas referem-se, em qualquer caso, à natureza não humana como "o meio ambiente", ou seja, ambiente para os seres humanos, e os "recursos naturais" são aqueles para uso humano. "A administração do meio ambiente" visa a assegurar que esses recursos não sejam exauridos a um grau que reduza a produtividade humana. Os ambientalistas aceitam a visão antropocêntrica de que a natureza existe unicamente para servir aos propósitos da humanidade. Nessa visão instrumentalista, mais voltada para a eficácia do que para finalidades, é desejável que todas as coisas sejam racionalizadas e quantificadas para que se possa lidar melhor com elas para fins humanos.

Do ponto de vista do feminismo liberal, poderia ser alegado que as mulheres contribuem para a devastação militar e industrial da natureza e recebem proporcionalmente pouco de seus supostos benefícios — lucros e empregos. Os homens são sujeitos ao alistamento militar, podem ser feridos ou mesmo morrer em combate, mas também conseguem empregos e têm a oportunidade de tomar parte num dos grandes dramas pessoais de nossa civilização, a guerra. Por essa razão, feministas liberais contemporâneos aceitaram o recrutamento, assim como as sufragistas apoiaram seus governos na Primeira Guerra Mundial para provar que eram cidadãos leais, contribuindo para o esforço da guerra, e merecedoras do pleno direito de voto. Muitas dessas feministas tinham uma perspectiva internacionalista, antimilitarista, exatamente como muitas feministas, que foram contra a guerra do Vietnã e agora aceitam o recrutamento de mulheres, para ficarem em pé de igualdade com os homens numa relação idêntica com o Estado.

Os feministas liberais desde Harriet Taylor Mill e John Stuart Mill enfatizaram as similaridades das mulheres em relação aos homens como base para a emancipação das primeiras. Mas tentar manter essa postura num contexto contemporâneo leva as feministas liberais a posições absurdas e não solidárias. As limitações do liberalismo como fundamento para o feminismo são especialmente óbvias na medida em que se abordam as chamadas novas tecnologias reprodutivas. Estive recentemente num encontro de escritoras feministas, reunidas para preparar um pronunciamento sobre o caso de "barriga de aluguel" de Mary Beth Whitehead. Embora elas discordassem dessa prática, todas concordaram que essa mulher, particularmente, tinha sido injustiçada, devendo receber seu bebê de volta.

Porém uma das presentes, uma feminista liberal declarada, que também aceita o recrutamento, recusou-se a assumir publicamente a defesa de Whitehead; ponderou que realmente haviam feito uma injustiça, mas recusou-se a tomar uma atitude pública por duas razões. Sua preocupação principal era manter a credibilidade no contrato entre as mulheres. Não importava para ela que Whitehead não tivesse entendido o contrato que assinou e o tivesse feito porque precisava desesperadamente de 10.000 dólares e não tinha outra maneira de consegui-los. Sua outra razão para estar contra Whitehead é mais insidiosa do ponto de vista ecofeminista e representa as tendências fundamentais do liberalismo em relação a uma desnaturada mesmice como requisito para a igualdade ou condição de sujeito. Ela se opõe a qualquer política que reconheça que o progenitor e a progenitora têm uma relação diferente com o bebê no momento de seu nascimento, o que dá assim à mulher um direito inicial maior sobre a criança de sua carne. Essa reivindicação pode parecer um reforço à ideia de que as mulheres são mais

criaturas da natureza que os homens, ou que "biologia é destino". Mas as mulheres dão efetivamente à luz crianças e assumem, virtualmente em todas as culturas, maior responsabilidade na tarefa de cuidá-las e aculturá-las. Num grau maior que os homens, elas são o repositório da fertilidade humana e da possibilidade de gerações futuras. Até agora, esse fato determinado pelo sexo não acabou com o dar à luz biológico de crianças, mas estende à divisão social da atividade humana a esfera do gênero.

Feministas que argumentaram contra qualquer relação especial entre as mães e seus filhos, acreditando que a ênfase nesse vínculo biológico fosse a base ideológica para a opressão das mulheres, tiveram seus argumentos usados nos tribunais para tirar crianças de suas mães.¹³ Num certo sentido, desfizeram-se do pouco poder social de que dispunham como grupo, sem receber uma parte igual do poder e privilégio masculinos, qualquer que seja a definição que se dê a eles. Evidentemente, não sustento que uma mãe abusiva deva receber a custódia de suas crianças no lugar de um pai carinhoso; em vez disso, argumento que as mulheres deveriam procurar insistir em seus poderes reprodutivos e procriativos como estratégia política e como um reconhecimento do fato biológico de que dão à luz crianças a partir de seus próprios corpos e têm, portanto, um direito particular de controlar como esse processo é conduzido.

A Raiz Patriarcal do Feminismo Radical: Aceitar ou Repudiar a Natureza?

Feministas radicais, ou feministas que acreditam que a dominação de mulheres por homens tem base biológica e lhe atribuem a causa da opressão, têm considerado a ecologia de uma perspectiva feminista com mais frequência do que feministas liberais ou socialistas, pois a natureza é sua categoria central de análise. As feministas radicais acreditam que a subordinação das mulheres na sociedade está na raiz da opressão humana e intimamente ligada à associação das mulheres com a natureza, daí a palavra "radical".

Elas localizam a opressão das mulheres na própria diferença biológica e consideram que o "patriarcado", ou seja, a dominância sistemática dos homens na sociedade, precede e fornece os fundamentos para outras formas de opressão e exploração humanas. Os homens identificam as mulheres com a natureza e procuram colocar ambas a serviço de "projetos" masculinos cuja finalidade é colocar os homens a salvo da temida natureza e da mortalidade. A ideologia que coloca as mulheres como mais próximas à natureza é essencial para um projeto desse tipo. Se o patriarcado é a forma arquetípica da

opressão humana, segue-se que, se conseguirmos ficar longe dele, outras formas de opressão desmoronarão também. Existe, porém, uma questão básica que divide as feministas radicais em duas correntes diferentes: é a ligação mulher/natureza potencialmente emancipadora? Ou ela fornece um fundamento lógico para a continuada subordinação das mulheres?¹⁴

Como essas pessoas, que se intitulam igualmente feministas radicais, chegam a conclusões opostas?¹⁵ A primeira posição implica uma cultura feminista separada e uma filosofia que defende a vantagem da identificação com a natureza e celebra a ligação mulher/natureza — essa é a posição das *feministas radicais culturais*, que abordarei adiante.

As *feministas radicais racionalistas* adotam a segunda posição e repudiam essa ligação. Para estas, a liberdade está em se libertar do reino primordial das mulheres e da natureza, que consideram um aprisionante gueto feminino. Acreditam que a chave para a emancipação das mulheres está na dissociação entre elas e a natureza e no fim do que acreditam ser uma prisão, uma esfera inerentemente não livre ou reino da necessidade. Nesse ponto, sua posição é semelhante à das feministas liberais.

As feministas radicais racionalistas deploram a apropriação da ecologia como uma questão feminista, vendo-a como uma regressão destinada a reforçar os estereótipos dos papéis sexuais. Tudo o que reforça diferenças de gênero ou faz algum tipo de reivindicação especial para as mulheres é problemático. Aham que as feministas não deveriam fazer nada que possa reativar ideias tradicionais sobre as mulheres. Celebram o fato de que finalmente começamos a ganhar acesso e baluartes masculinos, usando os instrumentos políticos do liberalismo, e a racionalização da vida humana, separando miticamente a ligação mulher/natureza, uma vez que a conexão entre humanidade e natureza foi rompida.

A mãe do feminismo moderno, Simone de Beauvoir, representa essa posição. Ela se manifestou nos seguintes termos contra o que chama "a nova feminidade":

"Um *status* aumentado para valores femininos tradicionais, como mulheres e sua ligação com a natureza, mulheres e seu instinto materno, mulheres e seu ser físico etc.... Essa renovada tentativa de fazer as mulheres cumprirem seu papel tradicional, junto com um pequeno esforço para atender a algumas das demandas por elas colocadas — tal é a fórmula usada para tentar mantê-las quietas. Mesmo mulheres que chamam a si mesmas de feministas não percebem isso. Mais uma vez, estão sendo definidas como sendo 'o outro', mais uma vez, estão sendo transformadas em 'segundo sexo'..."

E prossegue, falando de mulheres e paz, de feminismo e ecologia:

"Por que as mulheres seriam mais a favor da paz que os homens? Penso que se trata de uma questão de igual importância para ambos!... como se ser mãe significasse ser pela paz. Equiparar ecologia e feminismo é algo que me irrita. Não são em absoluto automaticamente uma e mesma coisa.¹⁶

Ela reitera a posição que tomou há mais de quarenta anos em *O Segundo Sexo* — a de que é uma atitude sexista definir as mulheres como seres mais próximos da natureza do que os homens. Sustenta que essas associações as desviam de sua luta por emancipação e canalizam suas energias para "questões secundárias", como ecologia e paz.

A explicitação contemporânea mais conhecida dessa posição é a de Shulamith Firestone, em *The Dialectic of Sex (A dialética do sexo)*,¹⁷ que termina com um capítulo defendendo a produção de bebês de proveta e a eliminação da reprodução biológica dos corpos das mulheres, como condição para sua liberação.

Seguindo Beauvoir, o feminismo radical racionalista é a versão do feminismo radical que muitas feministas socialistas estão tentando integrar ao materialismo historicomarxista;¹⁸ sua asserção é a de que a identificação mulher/natureza é ideologia masculina e um instrumento de opressão, que deve ser superado.¹⁹ Portanto, se as mulheres devem ter plena participação no mundo masculino, não deveríamos fazer nada em nome do feminismo que reforce a ligação mulher/natureza. Feministas socialistas procuram manter o compromisso do feminismo liberal com a igualdade, combinando-o com uma análise socialista de classe.

A outra forma de feminismo radical procura abordar a raiz da opressão das mulheres com a teoria e a estratégia opostos; esse *feminismo radical cultural* é geralmente chamado de feminismo cultural. As feministas culturais resolvem o problema não obliterando a diferença entre homens e mulheres, mas tomando o partido das mulheres, que, tal como o vêem, é também o partido da natureza não humana. O feminismo cultural origina-se do feminismo radical, enfatizando as diferenças em vez das similaridades entre homens e mulheres. E de modo não surpreendente, interpretaram o *slogan* "o pessoal é político" na direção oposta, personalizando o político. Celebram a experiência de vida do "gueto feminino", que vêem como fonte de liberdade feminina, ao invés de subordinação. As feministas culturais afirmam, seguindo Virgínia Woolf, que não desejam ingressar no mundo masculino com sua "procissão de profissões".²⁰ Tentaram articular, e mesmo

criar, uma cultura separada de mulheres e têm sido as principais proponentes da identificação das mulheres com a natureza e do feminismo com a ecologia. A maior força do feminismo cultural é a de ser um movimento profundamente identificado com as mulheres. Exalta a diferença das mulheres, contestando a cultura masculina em vez de se esforçar para se tornar parte dela. As feministas culturais celebraram a identificação das mulheres com a natureza nas várias artes (literatura, poesia, música) em grupos e comunidades. Embora haja feministas de todo tipo que são lésbicas e feministas culturais que não o são, o feminismo cultural lésbico desenvolveu uma cultura altamente política, energética, visível, permitindo às mulheres viverem cada aspecto de suas vidas apenas entre elas. Muito dessa cultura identifica-se intencionalmente com as mulheres e com a natureza contra a cultura (masculina).

As feministas culturais estiveram frequentemente em primeiro plano no ativismo antimilitarista, por exemplo. Culpam os homens pela guerra e assinalam a preocupação com proezas que desafiam a morte como constitutiva da personalidade masculina. Os homens que são socializados dessa maneira têm pouco respeito pelas mulheres ou pela vida, incluindo as suas próprias. Desde a guerra do Vietnã, mesmo na cultura popular, a glorificação das forças armadas e a ideia de que ser soldado é uma grande preparação para uma vida masculina de sucesso, perderam seu brilho. Ao mesmo tempo, a indústria de "Rambo" (filmes, bonecos, brinquedos, jogos etc.) é imensamente bem-sucedida e continuam os esforços para "reconstruir" a história daquela guerra como a da emasculação da América. Não só as feministas culturais têm criticado a cultura masculina e militar, mas os próprios homens têm contestado a construção masculina da personalidade com sua idealização da guerra. A série de aventuras mais popular na televisão americana é "Magnum P.I.", onde quatro amigos (três veteranos do Vietnã e um antigo oficial do exército britânico) vivem no Havaí, tentando se recuperar de suas experiências militares, pessoalmente devastadoras, e encontrar um sentido para elas. Filmes como *Platoon* retratam muito mais a desumanização na atividade militar do que romantizam o campo de batalha ou promovem a ideia do herói/soldado como ideal humano. Nesse sentido, a arte e a cultura antimilitarista compartilham o projeto do feminismo cultural, sugerindo que os imperativos da masculinidade são destrutivos tanto para os homens, como para as mulheres e a natureza.

Em seu livro, *Gyn/ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Gin/ecologia: a metaética do feminismo radical), um trabalho importante de teoria feminista cultural, Mary Daly chama a si mesma de ecofeminista e roga às mulheres que se identifiquem com a natureza contra os homens e mante-

nham suas vidas separadas deles. Para Daly, a opressão das mulheres sob o patriarcado e a pilhagem do mundo natural são o mesmo fenômeno e, conseqüentemente, ela não diferencia teoricamente as duas questões.²¹ Na esfera política, Sônia Johnson participou recentemente de uma campanha presidencial como candidata do Partido dos Cidadãos, traduzindo uma perspectiva muito parecida com a de Daly para termos políticos convencionais.²² Meu ecofeminismo é diferente daquele de Daly; penso que *Gyn/ecology* apresenta uma fenomenologia vigorosa. É uma obra de naturalismo metafísico ou de metafísica naturalista — de toda forma, dualista. Apenas virou de cabeça para baixo o velho misógino Tomás de Aquino. Embora seja mais correta do que ele, definiu o feminino a partir do masculino, reificando-o. Essa inversão não nos leva para além do dualismo, o que creio ser o programa ecofeminista.

O livro de Susan Griffin *Women and Nature: The Roaring Inside Her* (Mulheres e natureza: o rugido dentro dela) é outro clássico do feminismo cultural. Longo poema em prosa, não pretende explicitar uma filosofia e um programa políticos precisos, mas nos fazer saber e sentir como a ligação mulher/natureza atuou historicamente na cultura ocidental dominante. Sugere uma grande potencialidade para um movimento que ligue feminismo e ecologia, com uma relação imanente ou mística com a natureza. Griffin não pretende trocar a história pelo mistério, embora seu trabalho tenha sido interpretado dessa maneira. Ambigüamente situado entre a teoria e a poesia, tem sido lido de forma demasiada literal e às vezes evocado erroneamente para confundir a dominação da natureza num único e intemporal fenômeno.²³ Griffin acaba com as rígidas fronteiras entre sujeito e objeto, sugerindo uma recuperação do misticismo como um meio de conhecer a natureza de forma imanente.

Um problema que as feministas culturais brancas, como outras feministas, não enfrentaram de modo adequado é que, ao celebrarem o que as mulheres têm em comum e enfatizarem as formas pelas quais elas são vítimas universais da opressão masculina, deixaram de abordar a real diversidade das vidas e das histórias de mulheres que se distinguem quanto a raça, classe e nacionalidade. Para as mulheres de cor, a oposição ao racismo e ao genocídio e o encorajamento do orgulho étnico são compromissos muitas vezes partilhados com homens de cor numa sociedade dominada pelos brancos, mesmo enquanto lutam contra o sexismo em suas próprias comunidades. Essas lealdades complexas, multidimensionais, e as situações de vida historicamente divergentes exigem uma política que reconheça essas complexidades. A conexão entre mulheres e natureza levou a uma romantização em que elas são vistas só como virtuosas e separadas de todas as vis realidades dos

homens e da cultura. O problema é que a história, o poder, as mulheres e a natureza são todos bem mais complicados do que isso.

Nos últimos dez anos, o "velho" feminismo cultural deu à luz o "movimento da espiritualidade feminista",²⁴ um eclético *pot-pourri* de crenças e práticas, com uma deusa imanente (em oposição ao deus transcendente). Acredito que tenha havido uma maior diversidade racial nesse movimento do que em qualquer outra forma de feminismo; isso é devido, em parte, ao fato de ser um movimento espiritual, baseado na unidade final de todas as coisas vivas e no respeito pela diversidade. Não advoga nenhum dogma particular, apenas o reconhecimento da mulher como um ser corporificado, limitado à terra, que deveria celebrar sua ligação com o resto da vida e, para algumas, evocar essa ligação em suas públicas e políticas ações de protesto. Tais crenças têm seus corolários científicos: por exemplo, a hipótese de Gaia, a ideia de que o planeta deve ser concebido como um único organismo vivo e a tese da cientista Lynn Margolis, cuja pesquisa corrobora o mutualismo²⁵ de Peter Kropotkin, afirmando que a cooperação foi uma força mais vigorosa na evolução do que a competição.²⁶

Como as mulheres de cor vêm se tornando uma presença marcante em suas fileiras, o feminismo cultural e o movimento da espiritualidade feminista têm sido submetidos à mesma crítica que elas fizeram ao etnocentrismo de boa parte do feminismo branco.²⁷ Essa crítica vem de mulheres que trazem consigo tradições espirituais indígenas; índio-americanas e afro-americanas sustentam que as feministas brancas do Ocidente estão inventando e originando uma espiritualidade centrada na terra e a favor das mulheres, enquanto elas estão defendendo sua espiritualidade contra o imperialismo da racionalidade ocidental.²⁸ Louisah Teish, por exemplo, a primeira sacerdotisa vodu entre nós a explicar sua tradição ao público, advoga uma prática que integra o político e o espiritual, juntando um entendimento da tradição espiritual africana com a política feminista contemporânea e o poder negro. Membros de seu grupo em Oakland estão desenvolvendo projetos urbanos de horticultura — para ajudar os pobres a se alimentarem e para fornecer as ervas necessárias aos remédios holísticos de sua tradição — ao mesmo tempo que se engajam na organização da comunidade para deter a "elitização".* Mulheres das culturas Hopi e Navajo também estão tentando explicar suas tradições para um público mais amplo, enquanto se organizam politicamente para salvar suas terras de serem tomadas por especuladores ou envenenadas pela indústria.

*No original, *gentrification*: designação de processos de ocupação de zonas urbanas por populações mais afluentes, que provocam a expulsão das anteriores, mais pobres e compostas, em sua maioria, por pessoas de cor. (N. da T.)

O choque da sociedade industrial moderna com culturas indígenas dizimou essas formas ancestrais, mas pode ter levado brancos ocidentais a entrarem em contato com modelos de conhecimento úteis para nossa tentativa de imaginar um caminho para além do dualismo e de compreender o que significa sermos seres corporificados neste planeta. Muitas dessas culturas são apontados como exemplos de modos não dualistas de vida ou, pelo menos, de modos que superam o dualismo natureza/cultura.²⁹ Porém, os seres humanos não podem simplesmente pular fora da história. Tradições espirituais indígenas, corporificadas, centradas na terra, estão plantando sementes na imaginação de pessoas que são produto de culturas dualistas; mas, como indicam seus praticantes originais, não são maneiras de ser ou sistemas de pensamento para serem adotados ficticiamente por ocidentais brancos que querem evitar a responsabilidade de sua própria história.

O movimento mudou em anos recentes, tornando-se mais sofisticado e diversificado, na medida em que as mulheres de cor passaram a articular um feminismo vigoroso, baseado na sobrevivência, emergindo de sua experiência na situação aflitiva de múltiplas opressões. Do feminismo das mulheres de cor — chamado às vezes de "mulherista"* em oposição ao das feministas brancas, para mostrar as diferentes prioridades de umas e outras — e do ecofeminismo, surgiu o anseio de um feminismo mais holístico, interligando todas as questões de sobrevivência, pessoal e planetária.³⁰ A crítica levantada ao feminismo cultural pelas mulheres de cor é crucial: a de que é a-histórico, pois as feministas brancas, em particular, deveriam assumir a responsabilidade de que são tanto opressoras como oprimidas, já que detêm poder enquanto pessoas brancas ou gozam de privilégios de classes ou nacionalidade. Em outras palavras, as mulheres apresentam uma complexidade de identidades históricas e, portanto, uma complexidade de lealdades. Ao invés de tentarmos constantemente tornar nossas identidades menos complexas, enfatizando o que temos em comum enquanto mulheres, como tem sido a tendência daquelas que são feministas acima de tudo, deveríamos prestar atenção às diferenças entre nós.

Feminismo Socialista, Racionalização e Dominação da Natureza

O feminismo socialista é um híbrido peculiar — uma tentativa de síntese do feminismo racionalista, radical ou liberal, e do materialismo histórico da

No original, *womanist*, neologismo combinando as palavras *woman* e *humanist*. (N. da T.)

tradição marxista. Não é um movimento de massa, como o socialismo também não o é.* No entanto, a existência de um movimento de mulheres permitiu que as feministas se tornassem as presenças mais vivas em agrupamentos socialistas, que, sem elas, seriam bastante mornos. Essa versão do feminismo dominou nos meios acadêmicos, enquanto o feminismo radical e o cultural e, mais recentemente, o ecofeminismo são movimentos populares com base política. Tanto o marxismo, como o feminismo racionalista são a favor da dominação da natureza; assim, a ecologia não tem sido um ponto de interesse do feminismo socialista. Algumas feministas socialistas afirmaram que sua posição deveria ser diferenciada do feminismo marxista. É possível que constitua uma distinção válida, mas, até agora, o feminismo socialista compartilhou muitos "pontos cegos" do marxismo.

Ao colocar o trabalho como categoria central, os marxistas reduziram o ser humano ao *Homo laborans*, e a história do capitalismo clama a resistência dos seres humanos, não apenas a serem explorados, mas a serem concebidos essencialmente como "trabalhadores". No marxismo, o discurso revolucionário foi reduzido a uma "linguagem da produtividade"³² onde a crítica ao modo de produção não contesta necessariamente o princípio da produção, compartilhado pela economia política e pelo marxismo. Essa ideia funcional, racionalista sobre as pessoas tem sido uma fraqueza central, teórica e política na tradição socialista pós-marxista, incluindo o feminismo socialista.

A teoria feminista socialista do corpo com (re)produtor socialmente construído informou um discurso público sobre a "liberdade reprodutiva" — aquela de (re)produzir ou não com seu próprio corpo. Nessa área, as feministas socialistas têm constituído uma força política. Mas elas não têm uma teoria adequada para as novas tecnologias reprodutivas. Alegar que as mulheres têm o direito de "controlar seus próprios corpos" não nos prepara para confrontar a questão de que nossa capacidade reprodutiva, como a capacidade produtiva, pode ser comprada e vendida no mercado, como mais uma forma de trabalho assalariado.³³

As feministas socialistas criticaram as liberais, assim como as socialistas criticaram o liberalismo, por não se aprofundarem o suficiente numa crítica da economia política e das diferenças. Estão certas na medida em que as feministas liberais não podem levar em consideração desigualdades sistêmicas na democracia liberal que discrimina mulheres e pobres, impedindo que todos tenham oportunidades iguais. Mostraram com razão que, enquanto ganharem em média cinquenta e nove centavos para cada dólar ganho

pelos homens, as mulheres não serão iguais. Iria ser assim, mesmo que a ERA (Emenda de Direitos Iguais)* passasse.

Mas as feministas socialistas compartilharam as tendências racionalistas do feminismo liberal, retratando o mundo essencialmente em termos de troca econômica — seja de produção ou reprodução — e concordaram com a análise das feministas liberais de que devemos nos empenhar de todas as maneiras possíveis para demonstrar que somos mais parecidas com os homens do que diferentes deles. Algumas feministas socialistas até sustentaram que o feminismo liberal tem um potencial radical.³⁴ Para elas, as premissas dualistas, excessivamente racionalizadas do feminismo liberal, não constituem problema. Também consideraram que romper a ligação mulher/natureza é um projeto feminista.

Nesse sentido, a força e a fraqueza do feminismo socialista estão na mesma promessa: a centralidade da economia em sua teoria e sua prática. Feministas socialistas têm articulado uma forte análise econômica e de classe, mas não abordaram suficientemente a dominação da natureza.³⁵ Seu programa estaria completo, se pudéssemos superar desigualdades sistemáticas de poder social e econômico. As feministas socialistas abordaram uma das três formas de dominação da natureza, a dominação entre pessoas, mas não levaram seriamente em consideração a dominação tanto da natureza não humana, como da natureza interior.

O feminismo socialista deriva do socialismo, mas vai além dele, ao demonstrar a dinâmica independente do patriarcado e contestar fundamentalmente as pretensões totalizadoras da abordagem economicista marxista. Afirma que as mulheres devem procurar entrar no mundo político como sujeitos articulados, históricos, capazes de entender e fazer a história. E algumas feministas socialistas têm utilizado o materialismo histórico de formas muito criativas, tais como as teorias de pontos de vista de Alison Jaggar e Nancy Hartsock,³⁶ que tentam articular uma posição na qual as mulheres podem fazer reivindicações históricas específicas sem por isso recaírem no determinismo biológico. Porém, mesmo Hartsock, Jaggar e outras que estão tentando uma análise histórica da opressão das mulheres com base em múltiplos fatores, não tratam a dominação da natureza como uma categoria significativa para o feminismo, embora a mencionem de passagem.

Em geral, as feministas socialistas têm sido muito antipáticas em relação ao "feminismo cultural."³⁷ Acusam-no de ser a-histórico, essencialista, que definem como acreditar em essências masculinas e femininas (masculi-

*ERA: abreviatura de *Equal Rights Amendment*. (N. da T.)

no = mau, feminino = bom) — e antiintelectual. Esse debate participa do debate ontologia *versus* epistemologia na filosofia ocidental, onde "ser" é contraposto a "saber" e as mulheres são implicitamente relegadas ao reino do "ser", à "favela" ontológica. Do ponto de vista ecológico (isto é, antidualista), essencialismo e ontologia não são o mesmo que determinismo biológico. Em outras palavras, não somos nem intelectos falantes, nem natureza sem consciência própria.

Embora alguns aspectos dessa crítica possam ser corretos, as feministas socialistas estão evitando verdades importantes reconhecidas pelo feminismo cultural, entre as quais a própria imaginação feminina manifestando-se na prática política de um feminismo da diferença. Elas também esquecem que nenhuma revolução na história humana teve êxito sem um forte alicerce cultural e uma visão utópica emergindo da experiência de vida dos sujeitos revolucionários. Acredito que, em parte, a miopia do feminismo socialista a respeito do feminismo cultural esteja enraizada no velho debate marxista sobre a primazia da base (economia/produção), sobre a superestrutura (cultura/reprodução). Esse dualismo também precisa ser superado como condição para um feminismo dialético ou genuinamente ecológico.

A fidelidade das feministas socialistas a uma história onde as mulheres procuram compreender o passado para construir o futuro é crucial para o feminismo. O projeto de uma reconstituição feminista da razão também tem sido amplamente empreendido por elas que, mesmo criticando a razão instrumental, não querem "jogar fora o bebê junto com a água do banho". Mas a crença na relação direta entre a racionalização e a dominação da natureza e o projeto da liberação humana permanece um dogma central do socialismo. A questão para as feministas socialistas é se podem acomodar sua versão do feminismo dentro do movimento socialista ou se terão de mudar para uma direção "mais verde", com uma crítica mais radical de todas as formas de dominação da natureza. Isso envolveria considerar a forma recessiva do socialismo — anarquismo social — que encontra sua manifestação contemporânea na política dos "verdes" e, entre feministas, no ecofeminismo.³⁸

ECOFEMINISMO: SOBRE A NECESSIDADE DA HISTÓRIA E DO MISTÉRIO

As mulheres têm sido o sacrifício que a cultura faz à natureza. A prática do sacrifício humano para contentar ou apaziguar a natureza temida é antiga. E, na resistência a essa mentalidade sacrificial — tanto por parte do sacrificador

como do sacrificado — algumas feministas têm se colocado contra a associação das mulheres com a natureza, enfatizando a dimensão social em suas vidas tradicionais. Como as atividades das mulheres têm sido apresentadas como naturais e não sociais, parte do trabalho do feminismo tem sido demonstrar que mesmo as atividades femininas consideradas mais naturais são inteiramente sociais. O processo de dirigir a atenção para essas atividades levou a uma valorização maior de sua contribuição social; isso faz parte de corrente anti-sacrificial do feminismo. Dar à luz é natural, mas a forma como isso é feito é bastante social; porém, a "maternagem" ou criação de filhos é absolutamente social.³⁹ Ao criar os filhos, as mães enfrentam escolhas éticas tão complexas quanto aquelas dos políticos ou moralistas profissionais. Na esteira do feminismo, elas continuarão a fazer essas coisas, mas o problema de religar a humanidade à natureza terá que ser reconhecido e resolvido de maneira diferente. Na mitologia da complementaridade, homens e mulheres teriam levado vidas parciais, com as mulheres privilegiando os sentimentos e restringindo-se à vida instintiva e os homens engajando-se nos projetos iluminados pela razão. O feminismo expôs até que ponto tudo isso é mentira; por isso, tem sido muito importante para a teoria feminista estabelecer a natureza consciente e social do processo de "maternagem".

Mas da mesma forma que as mulheres estão se recusando ao sacrifício, a natureza não humana requer ainda mais atenção; ela se revolta contra a dominação humana na crise ecológica. Parte da resistência ao feminismo contemporâneo deve-se ao fato de que ele corporifica o retorno do reprimido — tudo aquilo que os homens afastaram para criar uma cultura dualista baseada na dominação da natureza. Agora, a natureza desloca-se para o centro das escolhas sociais e políticas desafiando a humanidade.

É como se as mulheres fossem incumbidas de guardar o pequeno segredo sujo de que a humanidade emerge da natureza não humana para a sociedade, tanto na vida da espécie como da pessoa. O processo de criar um infante humano indiferenciado, não socializado, até que ele se torne uma pessoa adulta — a socialização do orgânico — é a ponte entre a natureza e a cultura. O sujeito burguês masculino ocidental remove-se, então, da esfera do orgânico para se tornar um cidadão público, como se nascesse da cabeça de Zeus. Ele coloca de lado tudo o que considera infantil. Depois destitui do poder e sentimentaliza a mãe, sacrificando-a para a natureza. A maioria do sujeito masculino repete o drama da emergência da polis, tornada possível pelo banimento da mãe, e, com ela, do mundo orgânico. Mas a chave para a atuação histórica das mulheres no que se refere ao dualismo natureza/cultura reside no fato de que suas atividades mediadoras tradicionais de conversão

— cuidar, cozinhar, curar, cultivar, procurar comida—são tão sociais quanto naturais.

A tarefa de um feminismo ecológico é forjar organicamente uma teoria e uma prática genuinamente antidualistas ou dialéticas. Como os feminismos anteriores não abordaram esse problema adequadamente a partir da estrutura de sua teoria e de sua política, surge a necessidade do ecofeminismo. Ao invés de sucumbir ao niilismo, ao pessimismo quanto ao fim da razão e da história, procuramos entrar para a história, desenvolver um pensamento autenticamente ético — onde se use a mente e a história para se dirigir daquilo "que é" para aquilo "que deveria ser" e para reconciliar a humanidade com a natureza, a partir de dentro e a partir de fora. Este é o ponto de partida para o ecofeminismo.

Cada importante teoria feminista contemporânea — liberal, social, cultural — tem levantado a questão da relação entre as mulheres e a natureza. Cada uma, à sua maneira, rendeu-se ao pensamento dualista, confundindo teoricamente uma reconciliação com a natureza com a submissão a alguma forma de determinismo natural. Como demonstrei, vimos as mesmas posições aparecerem repetidas vezes, quer estendendo o natural para o social (feminismo cultural), quer separando o social do natural (feminismo socialista). Cada uma dessas direções constitui um dos lados do mesmo dualismo e, a partir de uma perspectiva ecofeminista, ambos estão errados, porque escolheram entre cultura e natureza. Argumento que se trata de uma falsa escolha, levando de cada lado a uma má política e a uma má teoria e que necessitamos de uma maneira nova, dialética de pensar sobre nossa relação com a natureza, para compreender o pleno significado e o potencial do feminismo — um feminismo ecológico e social.

O construtivismo social absoluto, no qual se fundamenta o feminismo socialista, é descorporificado. Sua conclusão lógica é uma pessoa racionalizada, desnaturada, totalmente desconstruída. Mas o feminismo socialista é também a corrente anti-sacrificial do feminismo e, ao insistir em que as mulheres são seres sociais, cujo trabalho tradicional é tão social quanto natural, permanecendo fiel aos aspectos sociais das vidas das mulheres, faz uma contribuição essencial ao ecofeminismo.

Cabe ao ecofeminismo interpretar o significado histórico do fato de as mulheres terem sido situadas na linha divisória biológica em que o orgânico dá origem ao social. Esse fato deve ser interpretado historicamente para que possamos fazer o melhor uso possível dessa subjetividade mediada, a fim de curar um mundo dividido. A dominação da natureza origina-se na sociedade e, deve, portanto, ser resolvida na sociedade. Assim, a mulher corporificada

como agente histórico-social e não como produto da lei natural, é o objeto do ecofeminismo.

Mas a fragilidade da teoria da pessoa no feminismo socialista é séria do ponto de vista ecofeminista. Um feminismo ecológico requer uma teoria dinâmica do desenvolvimento da pessoa — masculina e feminina — que emerge da natureza não humana, e na qual a diferença não seja nem celebrada nem ignorada e a relação dialética entre a natureza humana e a não humana seja compreendida.

A maior fraqueza do feminismo cultural é sua tendência de fundir o pessoal no político, com sua ênfase na transformação e no fortalecimento pessoais. Isso se torna extremamente óbvio na tentativa do feminismo cultural de superar a aparente oposição entre espiritualidade e política. Para essa corrente, a espiritualidade é o coração em um mundo sem coração, enquanto para as feministas socialistas é o ópio do povo. As feministas culturais formaram a "comunidade afetiva" do feminismo — com toda a energia, o potencial e os problemas de uma religião. Por vários anos, o feminismo espiritual tem sido a parte que mais cresceu no movimento de mulheres, com círculos de espiritualidade muitas vezes substituindo grupos de conscientização, como o lugar eleito por elas para o fortalecimento pessoal.

Como resposta apropriada à necessidade de mistério e de atenção para a alienação pessoal num mundo excessivamente racionalizado, é um movimento vital e importante. Mas, por si mesmo, não fornece a base para uma teoria e uma praxis ecofeminista genuinamente dialética, abordando tanto a história como o mistério. Por essa razão, o feminismo cultural/espiritual, algumas vezes até chamado "feminismo da natureza", não é sinônimo de ecofeminismo, pois criar uma cultura e uma política ginocêntricas é uma condição necessária, mas insuficiente para o ecofeminismo.

Curar a ruptura entre o político e o espiritual não pode ser feito à custa do repúdio ao racional ou do desenvolvimento de um programa político dinâmico, historicamente informado. Feministas socialistas têm muitas vezes ridicularizado erradamente as feministas espirituais por sua "falsa consciência" ou seu "idealismo". A ideia empobrecida sobre a personalidade no socialismo, que nega as dimensões qualitativas da subjetividade, é uma razão importante para que o feminismo socialista, não tenha uma forte base política.⁴⁰ Por outro lado, muitas praticantes da espiritualidade feminista têm evitado pensar sobre política e poder, sustentando que o fortalecimento pessoal por si só é um fator suficiente para a transformação social.

Tanto o feminismo como a ecologia personificam a revolta da natureza contra a dominação humana. Demandam que repensemos a relação entre a humanidade e o restante da natureza, incluindo a nós mesmas, como seres

naturais, corporificados. No ecofeminismo, a natureza é a categoria central de análise. Uma análise das dominações inter-relacionadas da natureza — psique e sexualidade, opressão humana e natureza não humana — e da posição histórica das mulheres em relação a essas formas de dominação são o ponto de partida da teoria ecofeminista. Partilhamos com o feminismo cultural a necessidade de uma política com coração e de uma comunidade de afeto, reconhecendo nossa ligação mútua e com a natureza não humana. O feminismo socialista deu-nos, por sua vez, uma poderosa perspectiva crítica para compreender e transformar a história. Separadamente, perpetuam o dualismo de "mente" e "natureza". Juntos, tornam possível uma nova relação ecológica entre a natureza e a cultura, na qual mente e cultura, coração e razão, podem somar forças para transformar os sistemas internos e externos de dominação, que ameaçam a existência da vida na terra.

A prática não espera pela teoria; surge dos imperativos da história. As mulheres são as portadoras revolucionárias desse potencial antidualista no mundo de hoje. Além do enorme impacto do feminismo na civilização ocidental, as mulheres têm estado na vanguarda de todo movimento político histórico para recuperar a terra. Um princípio de reconciliação, com uma praxis orgânica de oposição não dualista, fornece a base para uma política ecofeminista. O laboratório dessa oposição é a ação mundial de mulheres que não se intitulam necessariamente feministas.

Por exemplo, durante muitos anos na Índia, mulheres pobres vindas do movimento gandhiano, empreenderam uma reforma agrária não violenta e uma campanha de preservação das florestas, chamada "Chipko Andolan" (Movimento do Abraço). Cada mulher tem uma árvore que lhe pertence para proteger e cuidar, envolvendo-a com seu corpo quando as máquinas de terraplanagem chegam.⁴¹ Quando lenhadores foram enviados, uma líder do movimento disse, "Faça-os saber que não cortarão uma única árvore sem nos derrubar primeiro. Quando os homens levantarem seus machados, abraçaremos as árvores para protegê-las".⁴² Essas mulheres travaram uma luta não violenta extraordinariamente bem-sucedida e sua tática se espalhou a outras partes da Índia. Os homens aderiram a essa campanha, embora ela tenha sido iniciada pelas mulheres e continue sendo liderada por elas. Não é, porém, só um movimento sentimental; as vidas dependem da sobrevivência da floresta. Para a maior parte das mulheres do mundo o interesse na preservação da terra, da água, do ar e da energia não é uma abstração e sim uma clara parte do esforço para simplesmente sobreviver.

A crescente militarização do mundo tem intensificado essa luta. Mulheres e crianças perfazem 80 por cento dos refugiados de guerra. A terra a elas dada está frequentemente tão queimada e danificada que impossibilita o cul-

tivo por muitos anos após a batalha. Dessa forma, a fome e a miséria continuam muito depois das lutas terem cessado.⁴³ Aqui também, as mulheres — muitas vezes mães agricultoras — respondem à necessidade. Tornam-se as guardiãs da terra, num esforço árduo para ganhar a vida para alimentar a si mesmas e a suas famílias.

Outras áreas do ativismo feminista também ilustram uma perspectiva ecofeminista esclarecida.⁴⁴ Potencialmente, um dos melhores exemplos de relação dialética adequadamente mediada com a natureza é o movimento feminista de saúde. A medicalização do parto no início do século XX, o remanejamento e a apropriação da reprodução criaram novas tecnologias lucrativas para o capitalismo e transformaram processos naturais até então mediados por mulheres em áreas controladas por homens. Assim, elas renderam-se aos serviços dos especialistas,⁴⁵ interiorizando a noção de que não sabem o bastante e cedendo seu poder. Também aceitaram a ideia de que a máxima intervenção na natureza e sua dominação constituem um bem inerente.

Mas desde o início do feminismo nos anos 60, as mulheres nos Estados Unidos percorreram um longo caminho na reapropriação e desmedicalização do parto. Como resultado desse movimento, um número muito maior delas deseja ter acesso a todas as opções, escolhendo técnicas médicas invasivas somente em circunstâncias extraordinárias e com conhecimento de causa. Não rejeitam necessariamente a utilidade dessas tecnologias em alguns casos, mas apontaram as motivações de lucro e controle em sua aplicação generalizada. Da mesma forma, defendo que o feminismo não deveria repudiar todos os aspectos da ciência e da medicina ocidentais, mas que deveríamos alcançar a sofisticação de poder decidir por nós mesmas quando a intervenção nos convém.

Uma área relacionada, crucial para uma praxis genuinamente dialética, é a reconstrução da ciência levando em conta as críticas a ela apresentadas pela ecologia e pelo feminismo radicais.⁴⁶ Historiadores(as) e filósofos(as) da ciência feminista estão demonstrando que a vontade de saber e a vontade de poder não precisam ser a mesma coisa. Sustentam que há modos de conhecer o mundo que não estão baseados na objetificação e na dominação.⁴⁷ Aqui, novamente coexistem epistemologias, aparentemente antitéticas, como ciência e misticismo. Precisaremos de todas as formas de conhecimento para criar neste planeta maneiras de viver que sejam, ao mesmo tempo, ecologicamente viáveis e livres.

Como feministas, teremos que desenvolver um ideal de liberdade que não seja anti-social nem antinatural.⁴⁸ Já ultrapassamos o ponto de um ideal rousseauiano de romper nossos grilhões para retornar a uma natureza

alardeada como livre, se é que isso algum dia existiu. O ecofeminismo não é uma argumentação para uma volta à pré-história. O conhecimento de que as mulheres não foram sempre dominadas e a sociedade não foi sempre hierárquica é uma inspiração poderosa para as mulheres contemporâneas, contanto que essa sociedade não seja representada como uma "ordem natural", separada da história, à qual teremos que voltar inevitavelmente por uma grande reversão.

De uma perspectiva ecofeminista, somos parte da natureza, o que não significa que sejamos intrinsecamente bons ou maus, livres ou não livres. Nenhuma ordem natural representa a liberdade. Somos *potencialmente* livres na natureza; mas como seres humanos, essa liberdade deve ser intencionalmente criada, usando, de forma não instrumental, nosso conhecimento do mundo natural do qual fazemos parte. Temos, portanto, que desenvolver uma compreensão diferente da relação entre a natureza humana e a não humana. Para isso, precisamos de uma teoria da história na qual a evolução natural do planeta e a história social da espécie não estejam separadas, pois emergimos da natureza não humana, como o orgânico emergiu do inorgânico.

Potencialmente, recuperamos a ontologia como base para a ética.⁴⁹ Nós, seres humanos reflexivos, temos que usar a plenitude de nossa sensibilidade e nossa inteligência para nos lançar intencionalmente para um outro estágio da evolução — um no qual fundiremos um novo modo de ser humano neste planeta, com um senso do sagrado, instruído por todas as formas de conhecimento, intuitiva *e* científica, mística *e* racional. É o momento em que nós, mulheres, nos reconhecemos como agentes da história — sim, até mesmo agentes singulares — e sabiamente construímos pontes para ligar os clássicos dualismos entre espírito e matéria, arte e política, razão e intuição. É a potencialidade de um reencantamento *racional*. Este é o projeto do ecofeminismo.

Neste ponto da história, a dominação da natureza está inextricavelmente ligada à dominação de pessoas e ambas devem ser abordadas sem alegações sobre "a contradição primária", na busca de um único ponto de Arquimedes para a revolução. Não existe nada assim. E não há sentido em liberar pessoas, se o planeta não puder sustentar essas vidas liberadas ou sem salvar o planeta sem consideração pelo grande valor da existência humana, não só para nós mesmas, mas para o restante da vida na terra.

NOTAS

1. Uma questão importante, discutida no Fórum da Década das Mulheres, realizado pelas Nações Unidas em Nairobi, Quênia, em 1985, foi o efeito do sistema monetário internacional sobre as mulheres e os ônus particulares que sobrecarregam aquelas dos países em desenvolvimento em virtude de suas dívidas com o Primeiro Mundo, em especial junto a interesses económicos dos Estados Unidos.

2. O movimento de libertação de animais está mais desenvolvido na Grã-Bretanha do que nos Estados Unidos. Uma de suas principais publicações é um periódico chamado *Beast: The Magazine that Bites Back* (Animal: a revista que morde de volta). Ver Peter Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals* (Libertação dos animais: uma nova ética para nosso tratamento dos animais) (New York: Avon Books, 1975).

3. A NOW — National Organization for Women (Organização Nacional de Mulheres) foi atingida pela miopia dessa posição, apoiando o serviço militar para mulheres porque é aplicado aos homens, ao invés de adotar uma posição antimilitarista, opondo-se ao recrutamento para qualquer um. Em sua convenção de Denver, em junho de 1986, a organização começou a avaliar sua posição a respeito, mas o processo só pôde avançar através das estruturas do comitê estadual e levará tempo para que alcance o nível nacional. Mesmo então, não há garantia sobre a mudança dessa posição.

4. É um exemplo absurdo de *newspeak** que a designação "pró-vida" tenha sido apropriada pela direita militarista que defende a gravidez forçada.

5. Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (O imperativo da responsabilidade: em busca de uma ética para a era tecnológica) (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 136.

6. Para um debate mais detalhado sobre esse ponto, ver William Leiss, *The Limits of Satisfaction: An Essay on the Problem of Needs and Commodities* (Os limites para a satisfação: um ensaio sobre o problema das necessidades e das mercadorias) (Toronto: University of Toronto Press, 1976).

7. Em *A Ideologia Alemã*, Marx foi contra o socialismo da "ordem natural" de Feuerbach, embora ele mesmo tivesse se voltado anteriormente para um "socialismo naturalista" nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Ver T. B. Bottomore, *Karl Marx: Early Writings* (Karl Marx: Primeiros escritos) (New York: McGraw-Hill, 1964).

Desde Marx, os chamados socialistas científicos têm afirmado que o socialismo é a culminância da razão, compreendida como a dominação da natureza, e têm argumentado contra o utopismo. Para esses marxistas, "utópico" é uma palavra feia; significa não realista, não científico, antiinstrumental, ingênuo por definição. Os anarquistas sociais apresentam posições mais ambivalentes quanto à dominação da natureza, mantendo-se fiéis às dimensões culturais do socialismo utópico pré-marxista. Embora ambos, o socialismo científico e o anarquismo social, façam parte da tradição histórica socialista, num contexto contemporâneo, o termo "socialismo" aplica-se aos marxistas para distingui-los dos "anarquistas". Ultimamente há um movimento entre os socialistas para "recuperar" a tradição utópica pré-marxista e utilizar essa história esquecida para salvar o socialismo contemporâneo. Penso que isso é a-histórico, porque deixa de lado o problema da necessidade de criticar a história (e a teoria) do socialismo marxista antiutópico. Os socialistas e anarquistas têm apresentado diferença ideológicas fundamentais a respeito de questões como a dominação da natureza, a distinção base/estrutura, o poder e o Estado, a sexualidade e o indivíduo. O

*"Novilíngua ou nova língua": linguagem oficialista em que as palavras significam o contrário da realidade. Termo introduzido por 1984, obra do escritor inglês George Orwell (pseudônimo de Eric Blair, 1903-1950). (N. da T.)

movimento "verde" contemporâneo origina-se da tradição social anarquista e utópico-socialista, na qual as condições para a liberdade humana dependem do fim da dominação da natureza não humana. É indispensável que os socialistas sejam honestos sobre as deficiências de seu próprio movimento e, se fizerem uma mudança histórica relevante na direção que desprezaram há mais de um século, essa mudança deve ser admitida e examinada. Entretanto, não pretendo sugerir aqui que o anarquismo social seja uma teoria plenamente adequada ou que a estratégia apropriada para refutar a dominação da natureza seja uma simples reversão. A crítica ao socialismo apresentada neste trabalho é iluminada por aquela empreendida pelo anarquismo social, mas não se limita a ela e tem como alvo o socialismo antiutópico.

8. Para um debate sobre a relação entre a política feminista e as ideias sobre a natureza humana, ver Alison M. Jaggar *Feminist Politics and Human Nature* (Política feminista e natureza humana) (Totowa, N. J.: Rowman and Allanheld, 1983).

9. Ver Christine DiStefano, "Gender and Political Theory: Gender as Ideology" (Gênero e teoria política: o gênero como ideologia), para uma abordagem mais ampla do problema da "profunda masculinidade" no pensamento político. A discussão sobre a relação problemática entre feminismo e liberalismo é especialmente instrutiva. Ph.D. diss., University of Massachusetts, Amherst, 1985.

10. Ver Alison Jaggar, "Difference and Equality" (Diferença e igualdade) (trabalho não publicado), para uma exposição do problema da diferença *versus* igualdade na teoria feminista. Ela conclui afirmando que as feministas devem ser capazes de discutir a questão com base em uma ou outra ou ambas.

11. Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women* (New York: W. W. Norton, 1967), 286.

12. Harriet Taylor Mill e John Stuart Mill, *On the Subjugation of Women* (Sobre a subjugação das mulheres) (Londres: Virago, 1983).

13. Se a mulher não tem preferência especial e ambos os pais são considerados igualmente adequados perante a lei, a decisão pode ser tomada em outras bases. Geralmente os homens têm renda maior que as mulheres, especialmente aquelas que deixaram seus empregos para cuidar das crianças e dificilmente podem proporcionar maiores vantagens econômicas e culturais.

14. Ver Alice Echols, "The New Feminism of Yin and Yang" (O novo feminismo do Yin e do Yang) in *The Powers of Desire* (Os poderes do desejo), ed. Ann Snitow, Sharon Thompson e Christine Stansell (New York: Monthly Review Press, 1983).

15. Ver Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*.

16. Alice Schwarzer, *After the Second Sex: Conversations with Simone de Beauvoir* (Depois do *Segundo Sexo*: conversações com Simone de Beauvoir) (New York: Pantheon, 1984), 103.

17. Ver Shulamith Firestone, "Conclusion: The Ultimate Revolution" (Conclusão: a revolução final), in *The Dialectic of Sex* (New York: Bantam Books, 1971).

18. Isso é evidente em Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism* (O futuro radical do feminismo liberal) (New York: Longman, 1981) e Zillah Eisenstein, ed., *Capitalism Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* (Patriarcado capitalista e a questão do feminismo socialista) (New York: Monthly Review Press, 1979).

19. Ver Sherry Ortner, "Is Female to Male as Nature is to Culture?" (Está o feminino para o masculino como a natureza está para a cultura?) in *Woman, Culture and Society* (Mulher, cultura e sociedade), ed. Michele Rosaldo e Louise Lamphere (Paio Alto: Stanford University Press, 1974).

20. Ver Virgínia Woolf, *Three Guineas* (Três guinéus) (New York: Harcourt, Brace & World, 1938).

21. Ver Mary Daly, *Gyn/ecology*. Boston: Beacon Press, 1979. Em resposta a seus críticos, Daly adota uma posição intencionalmente ambígua quanto a esses pontos, em seu trabalho posterior. Ver *Puré Lust* (Puro desejo) (Boston: Beacon Press, 1985).

22. Johnson foi indicada pelo Partido dos Cidadãos, um partido político constituído

por homens e mulheres, fundado primordialmente para defender o "ambientalismo" de uma perspectiva socialista. É interessante que um partido misto com ênfase ambiental (não ecológica), e não um partido esquerdista, tenha recrutado Johnson para concorrer. Sua análise de todas as questões políticas era basicamente uma crítica ao poder masculino e Mary Daly trabalhou muito por sua candidatura. Antes de sua campanha, era difícil imaginar como o feminismo radical seria traduzido para o jargão e para a iconografia da arena política americana, mas Johnson fez um trabalho muito bom nesse sentido. Foi muito criticada por ter uma visão ingênua ou de ser missionária, mas articulou uma perspectiva centrada na mulher que não tinha sido ouvida anteriormente numa campanha presidencial. Sua mensagem foi basicamente simples — que as mulheres são diferentes e, portanto, podem fazer diferença se eleitas para um cargo público. Usou o estratagema do gabinete imaginário para sugerir ministros como Barbara Deming para a Secretaria de Estado. Esta última, uma conhecida feminista pacifista cujos ensaios estão coletados num volume, *We Are All Part of One Another* (Somos todos parte uns dos outros) (Filadélfia: New Society Publishers, 1983), ainda estava viva por ocasião da candidatura de Johnson e também a apoiou.

23. É um bom exemplo do cuidado que o leitor deve ter ao interpretar os meios usados por um artista. Ver de Susan Griffin, *Women and Nature: The Roaring Inside Her* (New York: Harper & Row, 1978); seu trabalho posterior sobre pornografia *Pornography and Silence: Culture's Revenge Against Nature* (Pornografia e silêncio: a vingança da cultura contra a natureza) (New York: Harper & Row, 1981). Seu próximo trabalho sobre a guerra, "A Woman Thinks About War" (Uma mulher pensa sobre a guerra) (manuscrito) é uma obra teórica explicitamente ecofeminista.

24. Boa parte da iconografia do contemporâneo movimento feminista radical pela paz é inspirada pelo movimento da espiritualidade feminista, delineando ações políticas que usam imagens da espiritualidade feminina corporificada. As ações incluem apresentações de teatro de guerrilhas em que as Fúrias destroem Ronald Reagan, as mulheres cercam bases militares e centros de pesquisa militar com cartazes de crianças, árvores e riachos, preparando-se para a desobediência civil, ou planejam fechar as portas da Bolsa de Valores.

25. Ver Peter Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor in Evolution* (Ajuda mútua: um fator de evolução) (Boston: Porter Sargent, 1914).

26. Ver os trabalhos dos cientistas Lynn Margolis e James Lovelock, especialmente, J. E. Lovelock, *Gaia: A New Look At Life On Earth* (Gaia: um novo olhar sobre a vida na terra) (New York: Oxford University Press, 1982).

27. Ver "The Cumbahee River Collective Statement" (Declaração coletiva de Cumbahee River), de Zillah Eisenstein, ed. *Capitalist Patriarchy*; Cherrie Moraga e Gloria Anzaldúa, *This Bridge Called My Back* (Esta ponte chamada minhas costas) (New York: Kitchen Table Press, 1983); Gloria Joseph e Jill Lewis, *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives* (Diferenças comuns: conflitos nas perspectivas feministas de negras e brancas) (Garden City, N. Y.: Anchor Press, 1981); e Bell Hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (Teoria feminista: da margem para o centro) (Boston: South End Press, 1984). Audre Lorde escreveu eloquentemente sobre os problemas de tentar "usar as ferramentas do amor para desmontar a casa do amor" e sobre o racismo implícito nas definições de "teoria" até o momento. Ver Audre Lorde, *Sister Outsider* (Irmã de fora) (Trumansburg, N. Y.: The Crossing Press, 1986).

28. Ver Louisah Teish, *Jambalaya* (S. Francisco: Harper & Row, 1986).

29. Essas tradições são complexas, com diferenças importantes entre elas. Cada uma abrange uma cosmologia antiga e total e um conjunto de práticas; embora seja possível encontrar fatores em comum, a criação, a partir delas, de uma colcha-de-retalhos improvisada e aleatória não é uma nova síntese muito brilhante. É o problema dessa mixórdia chamada "espiritualidade da nova era" ou sua versão ligeiramente mais profana, o "movimento do potencial humano". Cada tradição religiosa requer instrução, que pode se dar por transmissão oral ou escrita ou por ambas, além de estudo e disciplina na prática. Não sei se tradições

e culturas com perspectivas aparentemente antidualistas quanto à relação entre natureza humana e não humana, são *necessariamente* não sexistas e contrárias à xenofobia ou às hierarquias num contexto contemporâneo, mesmo se o foram outrora.

30. Ver Ynestra King, "Thinking About Séneca" (Pensando sobre Séneca), *Ikon*. (Verão de 1984.) Nesse trabalho, abordei as contradições do movimento pela paz, que se originou de uma perspectiva ecofeminista. Em resposta à questão de ser esse movimento, até aquele momento, composto em sua maioria por mulheres brancas, explorei o que julguei serem os fatores comuns subjacentes à postura "mulherista"* das mulheres de cor, que apoiam as vidas e as lutas tradicionais das mulheres de sua comunidade, e ao feminismo, articulado até então por mulheres brancas, que acreditavam que ele deveria se associar às lutas pela ecologia e pela paz, adotando, ao invés de repudiar, as preocupações tradicionais das mulheres.

31. Refiro-me à "Socialist Scholars Conference" (Conferência de Acadêmicos Socialistas), realizada a cada primavera em New York ou às propostas de grupos socialistas em outras conferências acadêmicas.

32. Ver Jean Baudrillard, *The Mirror of Production* (O espelho da produção) (St. Louis: Telos Press, 1975).

33. Ao levantar essas questões, não estou, em absoluto, defendendo a criminalização das mulheres que comercializam seus óvulos e úteros. E é óbvio que existem aí importantes questões econômicas e de classe.

34. Ver especialmente Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*.

35. Uma exceção é Carolyn Merchant, que escreveu uma análise feminista socialista da revolução científica. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (A morte da natureza: mulheres, ecologia e a revolução científica) (New York: Harper & Row, 1979). Ver da mesma autora, "Earthcare: Women and the Environment Movement" (O cuidado da terra: mulheres e o movimento sobre o meio ambiente), *Environment* 23, n° 5 (junho de 1981):6.

36. Ver Nancy Hartsock, *Money, Sex and Power* (Dinheiro, sexo e poder) (Boston: Northeastern University Press, 1983), e Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*.

37. Feminismo cultural é uma expressão inventada por feministas que acreditavam na primazia das forças econômicas sobre as culturas na construção da história. Mas as feministas culturais têm orgulho de sua ênfase na cultura.

38. Ver nota 8.

39. Sobre a natureza refletida e social dos cuidados maternos, ver os trabalhos de Sara Ruddick, especialmente "Maternal Thinking" (Pensamento materno), *Feminist Studies* 6, n° 2 (Verão de 1980):342-367; e "Preservative Love and Military Destruction: Some Reflections on Mothering and Peace" (Amor que preserva e destruição militar: algumas reflexões sobre cuidados maternos e paz), in *Mothering; Essays in Feminist Theory* (Cuidados maternos: ensaios de teoria feminista). Ed. Joyce Trebilcot (Totowa, N. J.: Rowman e Allanheld, 1983), 231-262.

40. O socialismo mais vital no mundo de hoje é a teologia da libertação na América Latina, com raízes nas comunidades de base católicas, integradas por pessoas pobres.

41. Catherine Caufield, *In the Rainforest* (Na floresta tropical) (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 156-158.

42. *Ibid.*, 157.

43. Ver Edward Hyams, *Soil and Civilization* (Solo e civilização) (New York: Harper & Row, 1976).

44. Petra Kelly, militante "verde" da Alemanha Ocidental, esboçou, em seu trabalho, uma análise e um programa práticos, políticos, feministas e ecológicos, com exemplos de movimentos e atividades em andamento. Ver dela: *Fighting for Hope* (Lutando pela esperança) (Boston: South End Press, 1984).

*No original, *womanist*. (N. da T.)

45. Ver Barbara Ehrenreich e Dierdre English, *For Her Own Good: 150 Years of the Experts Advice to Women* (Para seu próprio bem: 150 anos de conselhos de especialistas para as mulheres) (Garden City, N. Y.: Anchor Press, 1979).

46. Elizabeth Fee, "Is Feminism a Threat to Scientific Objectivity?" (É o feminismo uma ameaça à objetividade científica?), *International Journal of Women 's Studies* 4, n° 4 (1981). Ver também Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (A questão da ciência no feminismo), (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1986) e Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (Reflexões sobre gênero e ciência) (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985).

47. Evelyn Fox Keller, *A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock* (Um sentimento pelo organismo: a vida e a obra de Barbara McClintock) (S. Francisco: W. H. Freeman, 1983).

48. As interpretações interculturais sobre liberdade pessoal da antropóloga Dorothy Lee são evocativas desse ideal. Ver dela: *Freedom and Culture* (Liberdade e cultura) (New York: Prentice Hall, 1959).

49. Estou ciente de que esse é um ponto polémico e que o estou desenvolvendo mais explicitamente num trabalho sobre ética ecofeminista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baudrillard, Jean. 1975. *The Mirror of Production*. St. Louis: Telos Press.
- Bookchin, Murray. 1982. *The Ecology of Freedom*. Paio Alto, Calif.: Cheshire Books.
- Bottomore, T. B. 1964. *Karl Marx: Early Writings*. New York: McGraw-Hill.
- Caufield, Catherine., 1984. *In the Rainforest*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cumbeahee River Collective. 1979. "Cumbeahee River Collective Statement." In *Capitalist Patriarchy*, ed. Zillah Eisenstein.
- Daly, Mary. 1979. *Gyn/ecology*. Boston: Beacon Press.
- . 1985. *Puré Lust*. Boston: Beacon Press.
- Deming, Barbara. 1983. *We Are AU Part of One Another*. Philadelphia: New Society Publishers.
- DiStefano, Christine. 1985. "Gender and Political Theory: Gender as Ideology." Ph.D., diss., University of Massachusetts, Amherst.
- Echols, Alice. 1983. "The New Feminism of Yin and Yang." In *The Powers of Desire*, ed. Snitow, Thompson, and Stansell.
- Ehrenreich, Barbara, and Dierdre English. 1978. *For Her Own Good*. Garden City, N.Y.: Anchor Press.
- Eisenstein, Zillah, ed. 1979. *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review Press.
- . 1981. *The Radical Future of Liberal Feminism*. New York: Longman.
- Fee, Elizabeth. 1981. "Is Feminism a Threat to Scientific Objectivity?" *International Journal of Women 's Studies* 4, n° 4.
- Firestone, Shulamith. 1971. *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam Books.
- Griffin, Susan. 1978. *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*. New York: Harper & Row.
- . 1981. *Pornography and Silence: Culture's Revenge Against Nature*. New York: Harper & Row.
- . 1988. "A Woman Thinks About War." Manuscript.
- Harding, Sandra. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

- Hartssock, Nancy. 1983. *Money, Sex and Power*. Boston: Northeastern University Press.
- Hooks, Bell. 1984. *Feminism Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.
- Hyams, Edward. 1976. *Soil and Civilization*. New York: Harper & Row.
- Jaggar, Alison M. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld.
- Jonas, Hans. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press.
- Joseph, Gloria, and Jill Lewis. *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives*. Garden City, N.Y.: Anchor Press, 1981.
- Keller, Evelyn Fox. 1983. *A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock*. San Francisco: W. H. Freeman.
- . 1985. *Reflections on Gender and Science*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Kelly, Petra. 1984. *Fighting for Hope*. Boston: South and Press.
- King, Ynestra. 1982. "Feminism and the Revolt of Nature." *Heresies* 13.
- . 1982. "Toward An Ecological Feminist and a Feminist Ecology." In *Machina Ex Dea*, ed. Joan Rothschild. New York: Pergamon Press.
- . 1984. "Thinking About Séneca." *Ikon*.
- Kropotkin, Peter. 1914. *Mutual Aid: A Factor in Evolution*. Boston: Porter Sargeant.
- Lee, Dorothy. 1959. *Freedom and Culture*. New York: Prentice-Hall.
- Leiss, William. 1976. *The Limits to Satisfaction: An Essay on the Problem of Needs and Commodities*. Toronto: University of Toronto Press.
- Lorde, Audre. 1986. *Sister Outsider*. Trumansburg, N.Y.: The Crossing Press.
- Lovelock, James E. 1982. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. New York: Oxford University Press.
- Merchant, Carolyn. 1979. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York: Harper & Row.
- . 1981. "Earthcare: Women and the Environmental Movement." *Environment* 23, n° 5 (June).
- Mill, Harriet Taylor, and John Stuart Mill. 1983. *On the Subjugation of Women*. London: Virago.
- Moraga, Cherrie, and Gloria Anzaldúa. 1983. *This Bridge Called My Back*. New York: Kitchen Table Press.
- Ortner, Sherry. 1974. "Is Female to Male as Nature is to Culture?" In *Woman, Culture and Society*, ed. Michele Rosaldo and Louise Lamphere.
- Rosaldo, Michele, and Louise Lamphere. 1974. *Woman, Culture and Society*. Paio Alto: Stanford University Press.
- Ruddick, Sara. 1980. "Maternal Thinking." *Feminist Studies* 6, n° 2 (Summer).
- . 1983. "Preservative Love and Military Destruction: Some Reflections on Mothering and Peace." In *Mothering: Essays in Feminist Theory*, ed. Joyce Tribilcot.
- Schwarzer, Alice. 1984. *After the Second Sex: Conversations With Simone de Beauvoir*. New York: Pantheon.
- Singer, Peter. 1975. *Animal Liberation: A New Ethics For Our Treatment of Animals*. New York: Avon Books.
- Snitow, Ann, Sharon Thompson, and Christine Stansell, eds. 1983. *The Powers of Desire*. New York: Monthly Review Press.
- Teish, Louisah. 1986. *Jambalaya*. San Francisco: Harper & Row.
- Tribilcot, Joyce, ed. 1983. *Mothering: Essays in Feminist Theory*. Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld.
- Wollstonecraft, Mary. 1967. *A Vindication of the Rights of Woman*. New York: W. W. Norton.
- Woolf, Virginia. 1983. *Three Guineas*. New York: Harcourt, Brace and World.

Parte II

TRAJETÓRIAS FEMINISTAS DO CONHECIMENTO

AMOR E CONHECIMENTO: A EMOÇÃO NA EPISTEMOLOGIA FEMINISTA

Alison M. Jaggar

Na tradição filosófica ocidental, as emoções têm sido consideradas, de um modo geral, como potencial ou realmente prejudiciais ao conhecimento.¹ De Platão até o presente, com algumas exceções notáveis, a razão e não a emoção tem sido julgada a faculdade indispensável ao conhecimento.²

De forma típica, embora não invariável, o racional tem sido posto em contraste com o emocional e esse par contrastado tem sido, por sua vez, vinculado a outras dicotomias. A razão não só se opõe à emoção, mas é associada ao mental, ao cultural, ao universal, ao público e ao masculino, enquanto a emoção é associada ao irracional, ao físico, ao natural, ao particular, ao privado e, obviamente, ao feminino.

Embora a tendência da epistemologia ocidental tenha sido a de privilegiar a razão ao invés da emoção, ela nem sempre excluiu completamente esta última da esfera da razão. Em *Fedro*, Platão retratou emoções como a raiva ou a curiosidade, como ímpetos irracionais (cavalos) que precisam sempre ser controlados pela razão (o cocheiro). Nesse modelo, as emoções não eram vistas como necessitando ser totalmente suprimidas, mas como algo que precisava ser dirigido pela razão: por exemplo, numa situação genuinamente ameaçadora, considerava-se não só irracional mas imprudente não ter medo.³ A cisão entre razão e emoção não era, portanto, absoluta para os gregos. Na verdade, eles julgavam que as emoções forneciam uma indispensável força motriz que deveria ser adequadamente canalizada. Afinal, sem cavalos, a habilidade do cocheiro seria inútil.

O contraste entre razão e emoção foi aguçado no século XVII ao se redefinir a razão como uma faculdade puramente instrumental. Tanto para os gregos, como para os filósofos medievais, a razão havia sido vinculada a valores, na medida em que dava acesso à estrutura ou à ordem objetiva da realidade, vista como simultaneamente natural e moralmente justificada. Com o desenvolvimento da ciência moderna, no entanto, as esferas da natureza e dos valores foram separadas: a primeira foi despojada de qualquer valor e reconceptualizada como um mecanismo inanimado sem mérito intrínseco. Os valores foram deslocados para os seres humanos e enraizados em suas preferências e respostas emocionais. A separação entre fatos supostamente naturais e os valores humanos significava que a razão, a fim de poder fornecer um entendimento fidedigno da realidade, deverá ser abstraída desses valores para não ser por eles contaminada. Assim, cada vez mais, embora não universalmente,⁴ a razão foi reconceptualizada como a habilidade de fazer inferências válidas a partir de premissas estabelecidas alhures. A validade das inferências lógicas era considerada independente das atitudes e preferências humanas; esse era agora o sentido no qual a razão deveria ser aceita para ser objetiva e universal.⁵

A redefinição moderna da racionalidade exigia uma reconceptualização correspondente da emoção. Isso foi conseguido retratando-se as emoções como impulsos não racionais e, muitas vezes, irracionais que agitam o corpo regularmente, assim como uma tempestade passa impetuosamente sobre a terra. A maneira comum de se referir a emoções, como "paixões", enfatizava que elas aconteciam a um indivíduo ou lhe eram impostas — algo que se sofria em vez de algo que se fazia.

A epistemologia associada a essa nova ontologia reabilitou a percepção sensorial que, como a emoção, tinha sido tipicamente colocada em dúvida ou mesmo desprezada pela tradição ocidental, como fonte confiável de conhecimento. O empirismo britânico, sucedido no século XIX pelo positivismo, escolheu como tarefa epistemológica a formulação de regras de inferência que garantissem a derivação de certo conhecimento dos "dados brutos" supostamente fornecidos diretamente pelos sentidos. A verificação empírica tornou-se aceita como marca de autenticidade da ciência natural; esta, por sua vez, era vista como o paradigma do conhecimento genuíno. A epistemologia era frequentemente equiparada à filosofia da ciência e a metodologia dominante do positivismo prescrevia que o verdadeiro conhecimento científico deveria ser capaz de verificação inter-subjetiva. Como os valores e as emoções tinham sido definidos como variáveis e idiossincráticos, o positivismo estipulou que um conhecimento fidedigno só

podia ser estabelecido por métodos que neutralizassem os valores e as emoções dos cientistas individuais.

Abordagens epistemológicas recentes contestaram algumas suposições fundamentais do modelo positivista. Teóricos contemporâneos do conhecimento têm abalado as distinções outrora rígidas entre afirmações analíticas e sintéticas, entre teorias e observações e até entre fatos e valores. Entretanto, poucas contestações foram feitas até agora ao suposto hiato entre emoção e conhecimento. Neste ensaio desejo começar construindo uma ponte sobre esse hiato através da sugestão de que as emoções podem ser úteis e mesmo necessárias ao invés de prejudiciais à construção do conhecimento. Minha exposição é de natureza exploratória e deixa muitas perguntas sem resposta. Não é sustentada por argumentos irrefutáveis ou provas conclusivas; em vez disso, deve ser vista como um esboço preliminar para um modelo epistemológico que exigirá ulterior desenvolvimento, antes que sua viabilidade possa ser estabelecida.

EMOÇÃO

1. O que São Emoções?

A pergunta filosófica "o que são emoções?" exige tanto a explicação das formas pelas quais as pessoas falam comumente sobre emoção, como a avaliação da adequação das mesmas para expressar e iluminar a experiência e atividade em questão. Vários problemas desafiam quem tenta responder a essa pergunta enganosamente simples. Um conjunto de dificuldades resulta da variedade, complexidade e mesmo inconsistência das maneiras pelas quais as emoções são vistas, tanto na vida diária como em contextos científicos. Em parte, é essa variabilidade que transforma as emoções numa "pergunta", ao mesmo tempo que torna impossível respondê-la recorrendo simplesmente ao senso comum. O segundo conjunto de dificuldades é a ampla gama de fenômenos abrangidos pelo termo "emoção": eles se estendem de reações aparentemente instantâneas, do tipo "reflexo espasmódico" de pavor, até a dedicação por toda a vida a um indivíduo ou uma causa; de sensações indiferenciadas de fome e sede⁶ a respostas estéticas altamente civilizadas; de intenso e focalizado envolvimento numa situação imediata a disposições de ânimo em um plano de fundo, como o contentamento ou a depressão. Provavelmente, é impossível construir uma explicação viável da emoção incluindo fenômenos aparentemente tão diversos.

Um outro problema diz respeito aos critérios para preferir uma ou outra explicação da emoção. Quanto mais se aprende sobre os meios pelos quais outras culturas conceptualizam as faculdades humanas, tanto menos plausível se torna que as emoções constituam o que os filósofos chamam de "categoria natural". Não só algumas culturas identificam emoções não reconhecidas no Ocidente, como há motivo para se acreditar que o próprio conceito de emoção é uma invenção histórica, tal como o conceito de inteligência (Lewontin, 1982) ou aquele de mente (Rorty, 1979). Por exemplo, a antropóloga Catherine Lutz argumenta que "as categorias dicotômicas de 'cognição' e 'afeto' são elas mesmas construções culturais euro-americanas, símbolos dominantes que participam da organização fundamental de nosso modo de olhar para nós mesmos e os outros (Lutz, 1985, 1986), tanto dentro como fora da ciência social" (Lutz, 1987:308). Se isso for verdade, temos ainda mais motivos para duvidar da adequação das maneiras ocidentais comuns de falar sobre emoções. Todavia, não temos acesso às nossas emoções ou às dos outros, de forma independente ou não mediada pelo discurso de nossa cultura.

Diante dessas dificuldades, esboçarei uma explicação da emoção com as seguintes limitações. Primeiro, operarei dentro do contexto das discussões ocidentais sobre a emoção: não questionarei, por exemplo, se seria possível ou desejável prescindir inteiramente de tudo o que se assemelha a nosso conceito de emoção. Segundo, embora tente, tanto quanto possível, ser consistente com a maioria dos entendimentos ocidentais a respeito, pretendo cobrir apenas um domínio limitado e não todos os fenômenos que possam ser chamados de emoção. Assim, excluí como emoções genuínas respostas físicas automáticas e sensações não intencionais, como pontadas de fome. Terceiro, não pretendo apresentar uma teoria completa a respeito; em vez disso, focalizo alguns aspectos específicos da emoção que, presumo, tenham sido negligenciados ou mal representados, especialmente em considerações positivistas e neopositivistas. Finalmente, gostaria de defender minha abordagem não só porque ela ilumina aspectos de nossa experiência e nossa atividade obscurecidos pelos postulados do positivismo e do neopositivismo, mas também por ser menos vulnerável do que estes ao abuso ideológico. Em particular, acredito que reconhecer certos aspectos negligenciados da emoção torna possível uma consideração mais acurada e ideologicamente menos tendenciosa de como o conhecimento é e de como deveria ser construído.

2. As Emoções como Intenções

As primeiras abordagens positivistas para compreender a emoção supunham que uma explicação adequada exigia separar analiticamente a emoção de outras faculdades humanas. Assim como as considerações positivistas sobre a percepção sensorial tentaram distinguir entre os dados supostamente brutos da sensação e suas interpretações cognitivas, as análises positivistas sobre a emoção tentaram separá-la conceitualmente tanto da razão como da percepção sensorial. Em consequência dessa ênfase nas distinções, as construções positivistas tenderam a identificar as emoções com as reações físicas ou movimentos corporais involuntários que as acompanham, como dores ou náuseas, acessos febris ou tremores; as emoções eram também assimiladas à diminuição de funções ou movimentos fisiológicos, como na tristeza, na depressão ou no tédio. A influência contínua dessas concepções supostamente científicas da emoção pode ser vista no fato de que muitas vezes "sensação" é usada coloquialmente como sinônimo de emoção, o que também restringe a última ao campo da fisiologia. Ressalta dessas considerações que as emoções não eram vistas como sendo *sobre* alguma coisa; ao contrário, eram vistas isoladamente como fatores potenciais de perturbação de outros fenômenos que *são* sobre alguma coisa, como julgamentos racionais, pensamentos e observações. A abordagem positivista da emoção foi chamada de "Visão pouco Inteligente"* (Spelman, 1982).

Essa visão é completamente insustentável pelo simples fato de que as mesmas sensações ou as mesmas respostas fisiológicas podem ser interpretadas como emoções muito diferentes, dependendo do contexto em que são experimentadas. Esse ponto é frequentemente ilustrado pela referência à famosa experiência de Schachter e Singer. Nela, sensações de excitação foram provocadas nos sujeitos de pesquisa por injeção de adrenalina; em seguida, em situações diferentes, estes atribuíam a si mesmos as emoções apropriadas, de acordo com o contexto (Schachter e Singer, 1969). Outro problema com a "Visão pouco Inteligente" é que identificar emoções com sensações tornaria impossível asseverar que alguém pode não estar consciente de seu estado emocional, porque sensações são, por definição, percepções conscientes. Finalmente, as emoções diferem das sensações ou das respostas fisiológicas porque em vez de serem episódicas, dependem da disposição dos sujeitos. Podemos, por exemplo, afirmar honestamente que estamos ultrajados, orgulhosos ou entristecidos por certos eventos, mesmo que na-

*No original, "Dumb View". (N. da T.)

quele momento não apresentemos qualquer sinal de agitação física ou de lágrimas.

Em anos recentes, filósofos contemporâneos acentuam os aspectos intencionais cognitivos da emoção e tendem a rejeitar a "Visão pouco Inteligente". Essas concepções mais recentes enfatizam que tanto julgamentos intencionais como perturbações fisiológicas são elementos integrantes da emoção. Definem as emoções não pelas qualidades ou características da sensação fisiológica que pode estar a elas associada, mas por seu aspecto intencional, ou seja, pelo julgamento associado. Assim, é o conteúdo do meu pensamento ou julgamento associado que determina se minha agitação física e inquietação serão definidas como "ansiedade pelo atraso de minha filha" ou "expectativa pelo desempenho de hoje à noite".

As descrições cognitivistas da emoção têm sido criticadas como excessivamente racionalistas, não aplicáveis a emoções presumivelmente espontâneas, automáticas ou globais, como os sentimentos generalizados de nervosismo, contentamento, angústia, êxtase ou terror. Certamente, elas teriam como consequência que, se crianças e animais experimentam emoções, o fazem apenas de formas primitiva, rudimentar. No entanto, longe de ser inaceitável, esse corolário é desejável porque sugere que os seres humanos se desenvolvem e amadurecem nas emoções assim como em outras dimensões; eles aumentam o âmbito, a variedade e a sutileza de suas respostas emocionais de acordo com suas experiências de vida e suas reflexões sobre as mesmas.

As explicações cognitivistas da emoção têm também seus próprios problemas. Uma séria dificuldade, entre outras, é que acabam reproduzindo dentro da estrutura da emoção o próprio problema que estão tentando resolver — ou seja, o de uma cisão artificial entre emoção e pensamento — porque a maioria dessas considerações explica a emoção como tendo dois "componentes": um componente afetivo ou ligado à sensação e uma cognição que supostamente o interpreta ou identifica. Por essa razão, elas perpetuam inadvertidamente a distinção positivista entre o mundo compartilhado, público, objetivo de cálculos, observações e fatos verificáveis e o mundo individual, privado, subjetivo de sentimentos e sensações idiossincráticos. Essa nítida distinção rompe quaisquer vínculos conceituais entre o que sentimos e o mundo "externo": se são coisas ainda concebidas como cegas, brutas ou indiferenciadas, então não podemos dar qualquer sentido à noção de que uma sensação se ajusta ou não aos nossos julgamentos perceptivos, isto é, se é ou não adequada. Quando a intencionalidade é vista como cognição intelectual e deslocada para o centro de nossa concepção da emoção, os elementos afetivos são empurrados para a periferia, transformando-se em elemen-

tos conceituais irrealis e vacilantes, cuja relevância em relação à emoção é obscura ou mesmo negligenciável. Uma explicação cognitiva adequada da emoção deve superar esse problema.

Assim, as considerações cognitivistas da emoção permanecem, em sua maioria, problemáticas, na medida em que deixam de explicar a relação entre seus aspectos cognitivos e afetivos. Além disso, ao dar prioridade aos aspectos intelectuais sobre os aspectos afetivos, reforçam a tradicional preferência ocidental pela mente sobre o corpo. Todavia, elas realmente identificam uma característica vital da emoção, não notada pela Visão pouco Inteligente, ou seja, a intencionalidade.

3. As Emoções como Construções Sociais

Tendemos a vivenciar nossas emoções como reações involuntárias e individuais a situações, respostas que são amiúde (embora, significativamente, nem sempre) reservadas, no sentido de que não são percebidas tão direta e imediatamente pelos outros como o são pelo sujeito da experiência. O caráter aparentemente individual e involuntário da experiência emocional é frequentemente considerado como prova de que as emoções são respostas pré-sociais, instintivas, determinadas por nossa constituição biológica. No entanto, essa conclusão é completamente equivocada. Embora seja provavelmente verdade que os distúrbios fisiológicos que caracterizam as emoções — esgares, mudanças na taxa do metabolismo, transpiração, tremor, lágrimas etc. — sejam semelhantes às respostas instintivas de nossos ancestrais pré-humanos e também que a ontogênese das emoções recapitule até certo ponto sua filogênese, as emoções humanas maduras não podem ser vistas como instintivas ou biologicamente determinadas. São, ao contrário, socialmente construídas em vários níveis.

Pode-se perceber claramente que as emoções são socialmente construídas quando se ensina deliberadamente às crianças aquilo que sua cultura define como resposta apropriada a certas situações: ter medo de pessoas estranhas, gostar de comida temperada ou gostar de nadar em água fria. Num nível menos consciente, as crianças também aprendem o que sua cultura define como maneiras apropriadas para expressar as emoções que ela reconhece. Embora possam existir similaridades interculturais na expressão de algumas emoções aparentemente universais, há também divergências amplas entre as que são reconhecidas como expressões de pesar, respeito, desdém ou rai-va. Num nível ainda mais profundo, as culturas constroem compreensões

divergentes sobre o que são as emoções. Por exemplo, dizem que as metáforas e metonímias do inglês revelam uma teoria "folclórica" ou popular da raiva como um fluido quente, contido num reservatório dentro do indivíduo que pode explodir de forma pública e perigosa. (Lakoff e Kovecses, 1987). Em contraste, os Ilongot, das Filipinas, aparentemente não compreendem o ser em termos de uma distinção entre público e privado; conseqüentemente, não experimentam a raiva como uma força explosiva interna: para eles, é um fenômeno interpessoal, pelo qual um indivíduo pode, por exemplo, ser pago (Rosaldo, 1984).

Outros aspectos da construção social da emoção são revelados através da reflexão sobre sua estrutura intencional. Se as emoções envolvem necessariamente julgamentos, requerem obviamente conceitos que possam ser vistos como maneiras socialmente construídas de organizar e compreender o mundo. Por essa razão, as emoções são simultaneamente tornadas possíveis e limitadas pelos recursos conceituais e linguísticos de uma sociedade. Essa asserção filosófica é corroborada pela observação empírica da variabilidade cultural da emoção. Embora haja considerável superposição nas emoções identificadas por muitas culturas (Wierzbicka, 1986), pelo menos algumas emoções são histórica e culturalmente específicas, incluindo talvez o *ennui*, a *angst*, o japonês *amai* (amor filial em que um se apega ao outro) e a reação de "ser um porco selvagem", que ocorre entre os Gururumba, um povo de horticultores que vive na região montanhosa da Nova Guiné (Averell, 1980:158). Até emoções aparentemente universais, como a raiva ou o amor, podem variar de uma cultura para outra. Acabamos de ver como a expressão da raiva entre os Ilongot difere bastante da moderna experiência ocidental. O amor romântico foi inventado na Europa na Idade Média e, desde então, tem sido modificado consideravelmente; por exemplo, não é mais restrito à nobreza e não necessita mais ser extraconjugal ou não consumado. Em algumas culturas, o amor romântico nem mesmo existe.⁹

Assim há pré-condições complexas, algumas linguísticas e outras sociais, para a experiência, isto é, para a existência das emoções humanas. Aquelas que experimentamos refletem formas predominantes de vida social. Por exemplo, ninguém poderia se sentir ou mesmo ser enganado na ausência de normas sociais sobre fidelidade; é inconcebível que a traição ou qualquer outra emoção distintivamente humana possa ser experimentada por um indivíduo solitário em algum hipotético estado natural e pré-social. Há uma consciência de que a culpa ou a raiva, a alegria ou o triunfo de qualquer indivíduo pressupõem a existência de um grupo social capaz de sentir culpa, raiva, alegria ou triunfo. Isso não quer dizer que as emoções do grupo precedem historicamente ou são logicamente anteriores às emoções dos indivíduos;

quer dizer que a experiência individual é simultaneamente experiência social.¹⁰ Nas seções subsequentes, explorarei as implicações epistemológicas e políticas dessa compreensão mais social do que individual da emoção.

4. As Emoções como Engajamentos Ativos

Muitas vezes interpretamos nossas emoções como experiências que nos esmagam ao invés de respostas que escolhemos conscientemente: que as emoções sejam, até certo ponto, involuntárias é parte do significado comum do termo "emoção". No entanto, mesmo na vida cotidiana, reconhecemos que as emoções não são totalmente involuntárias e tentamos obter controle sobre elas de diversas maneiras, variando desde técnicas mecanicistas de modificação do comportamento, planejadas para sensibilizar ou dessensibilizar nossas respostas afetivas em várias situações, até técnicas cognitivas destinadas a nos ajudar a pensar melhor sobre as situações. Podemos, por exemplo, tentar mudar nossa resposta a uma situação perturbadora, pensando sobre a mesma de uma maneira que desviará nossa atenção de seus aspectos mais dolorosos ou a apresentará como necessária para um bem maior.

Algumas teorias psicológicas interpretam as emoções como escolhidas num nível ainda mais profundo — como ações em relação às quais o agente nega responsabilidade. O psicólogo Averell, por exemplo, equipara a experiência da emoção ao desempenho de um papel culturalmente reconhecido: normalmente agimos de maneira tão uniforme e automática que não nos damos conta de que estamos desempenhando um papel. Ele cita vários casos demonstrando que até manifestações extremas e aparentemente completamente envolventes de emoção são de fato funcionais para o indivíduo e/ou a sociedade. "Estudantes aos quais se pediu que registrassem suas experiências de raiva ou irritação durante um período de duas semanas, chegaram à conclusão de que sua raiva não era tão incontrolável e irracional como tinham suposto antes e perceberam sua utilidade e eficácia para obter vários bens sociais. No entanto, Averell comenta que as emoções só são úteis para alcançar o objetivo se forem interpretadas como paixões em vez de ações e relata o caso de uma mulher levada a refletir sobre sua raiva, que escreveu mais tarde que essa emoção passara a ser menos útil como mecanismo de defesa, depois que ela tinha se tornado consciente de sua função.

A dicotomia ação/paixão é simples demais tanto para compreender a emoção, como os outros aspectos de nossas vidas. Talvez seja mais útil pensar nas emoções como respostas habituais mais ou menos difíceis de serem

mudadas bruscamente. Assumimos ou negamos responsabilidade por essas respostas dependendo de nossos propósitos num contexto particular. Nunca poderíamos experimentar nossas emoções inteiramente como ações deliberadas, pois então não pareceriam genuínas e autênticas; porém, elas também não deveriam ser vistas como forças não intencionais, instintivas ou físicas, com as quais nosso ser racional está sempre em guerra. Assim como foram socialmente construídas, podem ser reconstruídas da mesma forma, embora a descrição de como isso pode acontecer exija uma longa e complicada história.

As emoções são, pois, vistas erradamente como respostas necessariamente passivas ou involuntárias ao mundo. Em vez disso, são trajetórias através das quais nos engajamos ativamente e até construímos o mundo. Elas têm tanto aspectos mentais como físicos, que se condicionam mutuamente. Em alguns casos, são escolhidas, mas, em outros, são involuntárias; pressupõem uma linguagem e uma ordem social. Podem ser atribuídas às chamadas "pessoas integrais", engajadas na atividade contínua da vida social.

5. Emoção, Avaliação e Observação

As emoções e os valores estão intimamente relacionados. A relação é tão íntima que algumas explicações filosóficas sobre o que significa sustentar ou expressar certos valores reduzem esses fenômenos a nada mais do que ter ou expressar certas atitudes emocionais. Quando o conceito considerado relevante sobre a emoção é a Visão pouco Inteligente, a simples emotividade é, sem dúvida, crua demais como descrição do que significa ter um valor; nesse sentido, a intencionalidade dos juízos de valor desaparece e eles se tornam nada mais que sofisticados grunhidos e gemidos. Não obstante, o traço dessa importante verdade na emotividade é o reconhecimento de que os valores pressupõem as emoções, na medida em que estas fornecem a base empírica para os valores. Se não tivéssemos respostas emocionais ao mundo, seria impossível valorizar uma situação de modo mais favorável do que outra.

Da mesma forma que os valores pressupõem emoções, as emoções pressupõem valores. O objeto de uma emoção—isto é, o objeto de medo, tristeza, orgulho etc. — é uma situação complexa, apreciada ou avaliada pelo indivíduo. Por exemplo, meu orgulho da atuação de um amigo incorpora necessariamente o julgamento de valor de que meu amigo fez algo que merece admiração.

Emoções e avaliações estão, pois, lógica ou conceitualmente ligadas. De fato, muitos termos avaliatórios derivam diretamente de palavras que exprimem emoções: "desejável", "admirável", "desprezível", "indigno", "respeitável" e assim por diante. Certamente é verdade (como observou J.S. Mill) que a avaliação de uma situação como desejável ou perigosa não acarreta que ela seja universalmente desejada ou temida, mas acarreta, sim, que o desejo, ou o medo, seja geralmente visto como uma resposta apropriada a essa situação. Se alguém não tem medo numa situação geralmente percebida como perigosa, sua falta de medo requer uma explicação adicional; inversamente, se alguém está com medo sem perigo evidente, seu medo requer uma explicação e, se nenhum perigo for identificado, tal medo é denunciado como irracional ou patológico. Cada emoção pressupõe uma avaliação de algum aspecto do meio ambiente, enquanto, inversamente, cada avaliação ou apreciação da situação implica que aqueles que compartilham a avaliação, compartilharão, *ceteris paribus*, uma resposta emocional previsível para a situação.

A rejeição da Visão pouco Inteligente e o reconhecimento de elementos intencionais na emoção incorporam a percepção de que a observação influencia e, de fato, constitui parcialmente a emoção. Vimos que as emoções distintivamente humanas não são simples respostas instintivas a situações ou eventos; em vez disso, dependem essencialmente dos modos como percebemos essas situações e eventos e aprendemos ou decidimos responder aos mesmos. Sem percepções caracteristicamente humanas do mundo e sem envolvimento com o mundo, não existiriam emoções caracteristicamente humanas.

Assim como a observação direciona, molda e define parcialmente a emoção, assim também a emoção direciona, molda e até define parcialmente a observação. A observação não é simplesmente um processo passivo de absorver impressões ou registrar estímulos; ao contrário, é uma atividade de seleção e interpretação. O que se seleciona e como se interpreta é influenciado pelas atitudes emocionais. No nível da observação individual, essa influência sempre foi evidente ao senso comum, salientando-se que observamos características muito diferentes do mundo quando estamos felizes ou deprimidos, receosos ou confiantes. A influência da emoção na percepção está sendo agora explorada pelos cientistas sociais. Um exemplo é o chamado fenômeno Honi, assim denominado por causa do nome da pessoa da experiência, que, em condições experimentais idênticas, percebia as cabeças de estranhos mudando de tamanho, mas via a cabeça do seu marido permanecer a mesma.¹²

O significado mais óbvio desse tipo de exemplo é ilustrar como a ex-

periência individual da emoção focaliza a atenção seletivamente, direcionando, moldando e até definindo em parte nossas observações, exatamente como nossas observações direcionam, moldam e definem em parte nossas emoções. Além disso, o exemplo foi usado como argumento para demonstrar a construção social de muitos aspectos antes considerados como fatos incontestáveis em qualquer situação; ele mostra como estes se apoiam em acordos intersubjetivos que consistem parcialmente em pressupostos compartilhados sobre respostas emocionais "normais" ou apropriadas a determinadas situações (McLaughlin, 1985). Esses exemplos sugerem que certas atitudes emocionais estão presentes num nível profundo em toda observação, tanto nas observações verificadas intersubjetivamente e, portanto, supostamente imparciais da ciência, como nas percepções comuns da vida cotidiana. Desenvolverei essa asserção no item que se segue.

EPISTEMOLOGIA

6. *O Mito da Investigação Imparcial*

Como já vimos, a tendência da epistemologia ocidental é ver a emoção com suspeita e até com hostilidade.¹³ Essa atitude depreciativa diante da emoção, assim como o desprezo anterior pela percepção sensorial, deixa de reconhecer que tanto uma como a outra são necessárias à sobrevivência humana. As emoções nos levam a agir adequadamente, a nos aproximar de algumas pessoas e situações e evitar outras: acariciar ou abraçar, lutar ou fugir. Sem emoções, a vida humana seria impensável. Elas têm, além disso, um valor tanto intrínseco como instrumental. Embora nem todas as emoções sejam agradáveis ou justificáveis, como veremos, a vida sem qualquer emoção seria também sem qualquer significado.

No entanto, dentro do contexto da cultura ocidental, as pessoas foram frequentemente encorajadas a controlar ou até a suprimir suas emoções. Consequentemente, é comum que as pessoas não tenham consciência de seu estado emocional ou o neguem para si mesmas e os outros. Essa falta de consciência, combinada como uma compreensão neopositivista da emoção, que a interpreta apenas com uma sensação da qual se tem consciência, empresta plausibilidade ao mito da investigação imparcial. Mas a falta de consciência das emoções certamente não significa que elas não estejam presentes subconsciente ou inconscientemente ou que emoções subterrâneas não

exercem uma influência contínua nos valores, nas observações, nos pensamentos e nos atos articulados das pessoas.¹⁴

Na tradição positivista, a influência da emoção é geralmente vista apenas como distorcendo ou impedindo a observação ou o conhecimento. É verdade que desprezo, desgosto, vergonha, revolta ou medo podem inibir a investigação de certas situações ou certos fenômenos. Pessoas furiosamente zangadas ou extremamente tristes parecem muitas vezes completamente alheias ao que as cerca, e até as suas próprias condições; podem não ouvir ou sistematicamente interpretar erradamente o que outras pessoas dizem. Pessoas apaixonadas são notoriamente desatentas a muitos aspectos da situação em volta delas.

Apesar desses exemplos, a epistemologia positivista reconhece que o papel das emoções na construção do conhecimento não é invariavelmente deletério e que elas podem dar uma contribuição valiosa para o conhecimento. Mas a tradição positivista só permite à emoção desempenhar o papel de sugerir hipóteses para a pesquisa. Isso é permitido porque a chamada lógica da descoberta não coloca limites aos métodos idiossincráticos que os pesquisadores possam usar para gerar hipóteses.

Entretanto, quando as hipóteses devem ser testadas, a epistemologia positivista impõe a lógica muito mais severa da justificação. O núcleo dessa lógica é a replicabilidade, um critério tido como capaz de eliminar ou cancelar o que é conceptualizado como emocional, bem como os preconceitos ligados a valores por parte dos pesquisadores individuais. Assim, as conclusões da ciência ocidental são pretensamente "objetivas", precisamente no sentido de que não são contaminadas pelos valores e pelas emoções supostamente "subjetivos" que podem influenciar os pesquisadores individuais (Nagel, 1968:33-34).

Se, como tem sido argumentado, a distinção positivista entre descoberta e justificação não for viável, ela é incapaz de filtrar valores, colocando-os fora da ciência. Por exemplo, embora essa cisão, quando embutida no método científico ocidental, possa geralmente obter êxito em neutralizar os valores idiossincráticos ou não convencionais de pesquisadores individuais, ela realmente não elimina, como muitos observaram, os valores sociais geralmente aceitos. Tais valores estão implícitos na identificação dos problemas considerados dignos de investigação, na seleção das hipóteses consideradas dignas de verificação e na solução dos problemas considerados dignos de aceitação. A ciência dos séculos passados mostra exemplos evidentes da influência dos valores sociais predominantes, seja na física atomística do século XVII (Merchant, 1980), seja nas interpretações competitivas da seleção natural (Young, 1985).

Obviamente, só a percepção posterior nos permite identificar nitidamente os valores que moldaram a ciência do passado e revelar, assim, a influência formativa na ciência de atitudes emocionais difusas que tipicamente passaram despercebidas na época, por serem tão comumente compartilhadas. Por exemplo, é agora flagrantemente evidente que o desprezo (e talvez medo) por pessoas de cor está implícito nas interpretações da antropologia do século XIX e mesmo na construção de fatos antropológicos. No entanto, por estarmos mais próximos delas é mais difícil para nós ver como certas emoções, como possessivamente sexual ou necessidade de dominar outros, são aceitas atualmente como princípios orientadores na sociobiologia do século XX, ou mesmo definidas como parte da razão dentro da teoria política e econômica (Quinby, 1986).

Os valores e as emoções entram na ciência do passado e do presente, não apenas no nível da prática científica, mas também no nível metacientífico, como respostas a várias perguntas: O que é a ciência? Como deveria ser praticada? Qual é o *status* da investigação científica em comparação com métodos não científicos de pesquisa? Afirma-se, por exemplo, com crescente frequência que a concepção moderna ocidental da ciência, que identifica conhecimento com poder e o vê como uma arma para dominar a natureza, reflete o imperialismo, o racismo e a misoginia das sociedades que a criaram. Várias teorias feministas argumentaram que a própria epistemologia moderna pode ser vista como expressão de certas emoções tidas como características de homens em certos períodos, como separação, ansiedade e paranóia (Flax, 1983; Bordo, 1987) ou obsessão com controle e medo de contaminação (Scheman, 1985; Schott, 1988).

O positivismo vê valores e emoções como invasores estranhos que precisam ser repelidos por uma aplicação mais rigorosa do método científico. No entanto, se as asserções precedentes são corretas, o método científico e até seus postulados positivistas também incorporam valores e emoções. Além disso, essas incorporações parecem uma característica necessária de todo conhecimento e de todas as concepções sobre o conhecimento. Portanto, em vez de reprimir a emoção na epistemologia, é necessário repensar a relação entre conhecimento e emoção e construir modelos conceituais que demonstrem a relação mutuamente constitutiva em vez da relação oposicional entre razão e emoção. Longe de impedir a possibilidade de conhecimento confiável, a emoção, tanto quanto o valor, deve ser mostrada como necessária a esse conhecimento. A despeito de seus clássicos antecedentes, o ideal da investigação imparcial, assim como o ideal da investigação desinteressada, é um sonho impossível, mas um sonho, ou talvez um mito, que exerceu enorme

influência na epistemologia ocidental. Como todos os mitos, é uma forma de ideologia que preenche certas funções sociais e políticas.

7. *A Função Ideológica do Mito*

Até agora, falei genericamente sobre pessoas e suas emoções, como se todos experimentassem emoções e lidassem com elas de maneiras similares. No entanto, é um axioma da teoria feminista que todas as generalizações sobre "pessoas" são suspeitas. As divisões em nossa sociedade são tão profundas, particularmente as divisões de raça, classe e gênero, que muitos teóricos feministas alegariam que falar sobre pessoas em geral é ideologicamente perigoso, porque obscurece o fato de que ninguém é simplesmente uma pessoa; ao contrário, é constituído fundamentalmente por raça, classe e gênero. Esses fatores moldam cada aspecto de nossas vidas e nossa constituição emocional não está excluída. Reconhecê-lo ajuda-nos a ver mais claramente as funções políticas do mito do investigador imparcial.

Teóricos feministas têm assinalado que a tradição ocidental não tem visto cada um como igualmente emocional. Em vez disso, a razão tem sido associada a membros de grupos dominantes políticos, sociais e culturais e a emoções a membros de grupos subordinados. Entre esses grupos subordinados em nossa sociedade destacam-se as pessoas de cor, com exceção dos supostamente "inescrutáveis orientais", e as mulheres.¹⁵

Embora a emocionalidade das mulheres seja um estereótipo cultural familiar, seu fundamento é bastante frágil. As mulheres parecem mais emotivas do que os homens porque, juntamente com alguns grupos de pessoas de cor, lhes é permitido e até exigido expressar emoção mais abertamente. Na cultura ocidental contemporânea, as mulheres emocionalmente inexpressivas são suspeitas de não serem mulheres de verdade,¹⁶ enquanto os homens que expressam livremente suas emoções são suspeitos de serem homossexuais ou, de alguma outra forma, desviantes do ideal masculino. Os homens ocidentais modernos, em contraste com os heróis de Shakespeare, por exemplo, devem mostrar uma fachada de calma, falta de excitação, até de tédio, expressar emoção só raramente e assim mesmo por acontecimentos relativamente triviais, como eventos esportivos, onde as emoções expressas são reconhecidas e podem ser dramatizadas e, dessa forma, não são levadas inteiramente a sério. Assim, as mulheres formam, em nossa sociedade, o principal grupo ao qual é permitido ou mesmo solicitado sentir emoção. Uma mulher pode chorar em face da desgraça e um homem de cor pode gesticular, mas o homem branco deve simplesmente calar a boca.¹⁷

O controle dos homens brancos sobre sua expressão emocional pode chegar ao extremo de reprimir suas emoções, não se desenvolvendo emocionalmente ou até perdendo a capacidade de experimentar muitas delas. Não é raro que esses homens sejam incapazes de identificar o que estão sentindo e, ocasionalmente, podem até ficar surpresos por sua própria aparente falta de resposta emocional a uma situação como a morte, onde a reação emocional é percebida como apropriada. Em alguns casais, a esposa fica implicitamente com a tarefa de sentir emoção pelos dois. Homens brancos, de educação superior, são cada vez mais numerosos em iniciar uma terapia para aprender como "entrar em contato" com suas emoções, um projeto que outros homens podem ridicularizar como fraqueza. Em situações terapêuticas, os homens podem aprender que são tão emotivos quanto as mulheres, mas menos inclinados a identificar suas próprias emoções ou as dos outros. Em consequência, seu desenvolvimento emocional pode ser relativamente rudimentar, o que pode levar à rigidez moral ou à insensibilidade. Paradoxalmente, a falta de consciência dos homens sobre suas próprias respostas emocionais frequentemente faz com que sejam mais e não menos influenciados por elas.

Embora não haja motivo para supor que os pensamentos e as ações das mulheres sejam mais influenciados pela emoção do que os dos homens, os estereótipos de homens impassíveis e mulheres emotivas continuam a florescer, porque são confirmados por uma experiência cotidiana acrítica. Nessas circunstâncias, onde há uma atribuição diferenciada da razão e da emoção, é fácil ver a função ideológica do mito do investigador imparcial. Funciona, obviamente, para favorecer a autoridade epistêmica dos grupos correntemente dominantes, amplamente compostos de homens brancos, e para desmerecer as observações e reivindicações dos grupos comumente subordinados, incluindo, naturalmente, aquelas de muitas pessoas de cor e de mulheres. Quanto mais vigorosa e veementemente os últimos grupos expressaram suas observações e reivindicações, mais emotivos parecerão e mais facilmente serão desacreditados. A alegada autoridade epistêmica dos grupos dominantes justifica então sua autoridade política.

A seção anterior deste ensaio argumentou que a pesquisa imparcial era um mito. Esta seção demonstrou que o mito promove uma concepção de justificação epistemológica, que procura silenciar aqueles — especialmente as mulheres — definidos culturalmente como portadores de emoção e, assim, percebidos como mais "subjetivos", tendenciosos e irracionais. Em nosso atual contexto social, o ideal do investigador imparcial é, portanto, um mito classista, racista e, sobretudo, masculinista.¹⁸

8. *Hegemonia Emocional e Subversão Emocional*

Como já vimos, as emoções humanas maduras não são nem instintivas nem biologicamente determinadas, embora possam ter se desenvolvido a partir de respostas pré-sociais, instintivas. Como tudo o que é humano, as emoções são em parte socialmente construídas; e como todas as construções sociais, são produtos históricos, apresentando as marcas da sociedade que as construiu. Dentro da própria linguagem da emoção, em nossas definições e explicações básicas do que é sentir orgulho ou embaraço, ressentimento ou desprezo, estão embutidas normas e expectativas culturais. Quando nos descrevemos, por exemplo, simplesmente como zangados, estamos pressupondo que estamos sendo lesados, vitimados pela violação de algumas normas sociais. Absorvemos, assim, os padrões e valores de nossa sociedade no próprio processo de aprendizagem da linguagem da emoção e eles estão embutidos no alicerce de nossa constituição emocional.

Dentro de uma sociedade hierárquica, as normas e os valores predominantes tendem a servir aos interesses do grupo dominante. Dentro de uma sociedade capitalista, de supremacia dos brancos e orientada para o masculino, os valores predominantes tenderão a servir aos interesses de homens brancos ricos. Consequentemente, é provável que desenvolvamos uma constituição emocional completamente inadequada para o feminismo. Seja qual for nossa cor, é provável que sintamos o que Irving Thalberg chamou de "racismo visceral"; seja qual for nossa orientação sexual, é provável que sejamos homofóbicos; seja qual for nossa classe, é provável que sejamos pelo menos um tanto ambiciosos e competitivos; seja qual for nosso sexo, é provável que sintamos desprezo pelas mulheres. As respostas emocionais podem estar tão profundamente arraigadas em nós, que se tornam impermeáveis a argumentos intelectuais e podem vir à tona mesmo quando dirigimos louvores fingidos a convicções intelectuais diferentes.¹⁹

Ao formar a constituição emocional de maneiras particulares, a sociedade ajuda a assegurar sua própria perpetuação. Os valores dominantes estão implícitos nas respostas consideradas pré-culturais ou aculturais, nas chamadas respostas viscerais. Essas reações conservadoras não só tolhem e rompem nossas tentativas de viver de forma social alternativa ou de prefigurá-la, mas, na medida em que as consideramos respostas naturais, também podem funcionar como viseiras teóricas. Podem, por exemplo, limitar nossa capacidade para perceber abusos, nos impedir de menosprezar certas coisas ou incentivar o desprezo por outras, emprestar credibilidade à crença de que a ganância e a dominação são motivações humanas inevitáveis e universais, nos cegar, em suma, para a possibilidade de maneiras alternativas de viver.

À primeira vista, esse quadro parece confirmar a asserção positivista de que a intrusão da emoção apenas rompe o processo de buscar conhecimento e distorce os resultados do mesmo. No entanto, o quadro não está completo; ele ignora o fato de que as pessoas não experimentam sempre as emoções convencionalmente aceitáveis. Elas podem sentir satisfação em vez de embaraço quando seus líderes fazem papel de bobos. Podem sentir ressentimento em vez de gratidão por pagamentos da previdência social e objetos de segunda mão. Podem sentir atração por formas proibidas de expressão sexual. Podem se revoltar contra as maneiras socialmente sancionadas de tratar crianças ou animais. Em outras palavras, a hegemonia que nossa sociedade exerce sobre a constituição emocional das pessoas não é total.

As pessoas que experimentam emoções convencionalmente inaceitáveis, que chamo de emoções "proscritas", são muitas vezes indivíduos subordinados que pagam um preço desproporcionalmente alto para manter o *status quo*. A situação social dessas pessoas torna-as incapazes de experimentar as emoções convencionalmente prescritas: por exemplo, é mais provável que pessoas de cor se encolerizem em vez de achar graça quando uma piada racista é contada, e mulheres, alvo de gracejos sexuais masculinos, podem não se sentir lisonjeadas mas incomodadas ou até assustadas.

Quando respostas emocionais não convencionais são experimentadas por indivíduos isolados, aqueles que estão envolvidos podem se sentir confusos, incapazes de dar nome à sua experiência; podem até duvidar da própria sanidade. As mulheres podem chegar a acreditar que são "emocionalmente perturbadas" e que o embaraço ou medo provocado nelas pela insinuação sexual masculina é puritanismo ou paranóia. No entanto, quando certas emoções são compartilhadas ou validadas pelos outros, existe a base para formar uma subcultura definida por percepções, normas e valores que se opõem às percepções, normas e valores predominantes. Ao fornecer as bases para essa subcultura, as emoções proscritas podem se tornar subversivas tanto política como epistemologicamente.

As emoções proscritas se distinguem por sua incompatibilidade com as percepções e valores dominantes e algumas delas, embora certamente não todas, são potencial ou realmente emoções feministas. As emoções tornam-se feministas quando incorporam percepções e valores feministas, exatamente como as emoções são sexistas ou racistas quando incorporam percepções e valores sexistas ou racistas. Por exemplo, a raiva se torna raiva feminista quando envolve a percepção de que a persistente importunação suportada por uma mulher significa um instante singular de um padrão comum de assédio sexual e o orgulho torna-se orgulho feminista quando é

evocado ao se compreender que a conquista de certa pessoa só foi possível porque ela superou obstáculos ao sucesso especificamente ligados ao gênero.²⁰

As emoções proscritas têm uma relação dialética com a teoria crítica social: algumas delas são necessárias para desenvolver uma perspectiva crítica sobre o mundo; outras também pressupõe pelo menos o começo dessa perspectiva. As feministas precisam ter consciência de como podemos recorrer a algumas de nossas emoções proscritas ao construir a teoria feminista e também como a crescente sofisticação da teoria feminista pode contribuir para a reeducação, o refinamento e a eventual reconstrução de nossa constituição emocional.

9. Emoções Proscritas e Teoria Feminista

O meio mais claro através do qual as emoções feministas e outras emoções proscritas podem ajudar a desenvolver alternativas a concepções prevalentes é motivar novas investigações. Isso é possível porque, como vimos anteriormente, as emoções tanto podem ser de longa duração como momentâneas; faz sentido dizer que alguém continua chocado ou entristecido com uma situação, mesmo se estiver no momento rindo entusiasticamente. Como foi mostrado, a investigação teórica é sempre intencional e a observação é sempre seletiva. As emoções feministas proporcionam uma motivação política à investigação e ajudam, assim, a determinar a seleção de problemas e o método pelo qual são investigados. Susan Griffin afirma o mesmo quando caracteriza a teoria feminista como "uma orientação determinada por dor, trauma, compaixão e ultraje" (Griffin, 1979:31).

Assim como motivam a pesquisa crítica, as emoções proscritas podem nos tornar capazes de perceber o mundo de modo diferente daquele retratado nas descrições convencionais. Podem proporcionar as primeiras indicações de que algo está errado com a maneira pela qual os supostos fatos foram construídos, com as compreensões aceitas de como as coisas são. Emoções convencionalmente imprevistas ou inadequadas podem preceder nosso reconhecimento consciente de que as descrições e justificações aceitas, frequentemente, tanto escondem como revelam sobre o predominante estado de coisas. Somente quando refletimos sobre nossa inicialmente confusa irritabilidade, revolta, raiva ou medo, podemos trazer à consciência nossa percepção mais profunda de que estamos numa situação de coerção, crueldade, injustiça ou perigo. Dessa forma, emoções convencionalmente

inexplicáveis, particularmente, embora não exclusivamente, aquelas vivenciadas pelas mulheres, podem nos levar a fazer observações subversivas que contestam as concepções dominantes do *status quo*. Podem nos ajudar a compreender que o que foi geralmente considerado como fato, foi construído de maneira a obscurecer a realidade de pessoas subordinadas, especialmente as mulheres.

Mas por que deveríamos confiar nas respostas emocionais das mulheres e de outros grupos subordinados? Como podemos determinar quais emoções proscritas devem ser aprovadas ou encorajadas e quais devem ser rejeitadas? Em que sentido podemos dizer que algumas respostas emocionais são mais apropriadas do que outras? Que razão há para supor que certas percepções alternativas do mundo, informadas por emoções proscritas, devam ser preferidas a percepções informadas por emoções convencionais? Aqui só posso indicar a direção geral de uma resposta, cuja plena elaboração precisa esperar uma outra ocasião.²¹

Sugiro que as emoções sejam consideradas apropriadas quando são características de uma sociedade onde todos os seres humanos (e talvez alguma vida não humana também) se desenvolvam ou se elas favorecem o estabelecimento de uma sociedade desse tipo. Por exemplo, é apropriado sentir alegria quando estamos desenvolvendo ou exercendo nossos poderes criativos; é apropriado sentir raiva e talvez desgosto naquelas situações onde se nega aos seres humanos sua plena criatividade ou liberdade. Similarmente, é apropriado sentir medo se essas capacidades estão ameaçadas dentro de nós.

Obviamente, essa sugestão é extremamente vaga, à beira do tautológico. Como podemos aplicá-la a situações onde há desacordo sobre o que é e o que não é desagradável, divertido ou injusto? Evoco aqui uma asserção que já defendi alhures: a utilidade da perspectiva sobre a realidade a partir do ponto de vista dos oprimidos, que, pelo menos em parte, é o ponto de vista das mulheres; é uma perspectiva que oferece uma visão menos parcial e distorcida e por isso mais confiável (Jaggar, 1983:cap. 11). As pessoas oprimidas têm uma espécie de privilégio epistemológico na medida em que têm acesso mais fácil a esse ponto de vista e, portanto, maior possibilidade de avaliar os possíveis começos de uma sociedade na qual todos possam florescer. Por essa razão, diria que é provável que as respostas emocionais de pessoas oprimidas, em geral, e de mulheres, em particular, sejam mais apropriadas do que as respostas emocionais da classe dominante. Ou seja: é mais provável que as primeiras incorporem avaliações confiáveis de situações.

Mesmo na ciência contemporânea, onde a ideologia da investigação imparcial é quase esmagadora, é possível descobrir alguns exemplos que

parecem sustentar a asserção de que certas emoções são mais apropriadas do que outras tanto no sentido moral, como epistemológico. Por exemplo, Hilary Rose afirma que a prática de cuidados por parte das mulheres, mesmo deformada por sua inserção no contexto alienado de uma divisão sexual coercitiva de trabalho, tem, entretanto, gerado compreensões mais acuradas e menos opressivas das funções corporais das mulheres, como a menstruação (Rose, 1983). Certas emoções tanto podem ser moralmente apropriadas como epistemologicamente vantajosas na abordagem do mundo não humano e mesmo do mundo inanimado. A contribuição científica de Jane Goodall para a compreensão do comportamento dos chimpanzés só parece ter sido possível graças à sua surpreendente empatia ou mesmo amor por esses animais (Goodall, 1987). Em seu estudo sobre Barbara McClintock, Evelyn Fox Keller descreve a relação dessa cientista com os objetos da sua pesquisa — grão de milho e suas propriedades genéticas — como uma relação de afeto, empatia e "a forma mais nobre de amor: amor que permite intimidade sem a aniquilação da diferença". Ela observa que o "vocabulário de McClintock é consistentemente um vocabulário de afeto, afinidade, empatia" (Keller, 1984:164). Exemplos como esses instigam Rose a afirmar que uma ciência feminista da natureza deve envolver tanto o coração como as mãos e o cérebro.

10. Algumas Implicações do Reconhecimento do Potencial Epistêmico da Emoção

Aceitar que as emoções apropriadas são indispensáveis para um conhecimento confiável não significa, obviamente, que o sentimento acrítico possa substituir a investigação supostamente imparcial. Tampouco significa que as respostas emocionais de mulheres e de outros membros de grupos dominados sejam confiáveis sem questionamento. Embora nossas emoções sejam epistemologicamente indispensáveis, não são epistemologicamente incontáveis. Como todas as nossas faculdades, podem nos induzir em erro e seus dados, como todos os dados, são sempre sujeitos à reinterpretação e revisão. Por não serem respostas pré-sociais, fisiológicas a situações inequívocas, as emoções estão sujeitas à contestação por várias razões. Podem ser desonestas ou auto-ilusórias, podem incorporar percepções imprecisas ou parciais e podem ser constituídas por valores opressivos. Aceitar o fato de que emoções apropriadas são indispensáveis para o conhecimento não significa mais (e nem menos) do que constatar que as emoções discordantes

devem ser consideradas séria e respeitosamente em vez de condenadas, ignoradas, desprezadas ou suprimidas.

Da mesma forma que emoções apropriadas podem contribuir para o desenvolvimento do conhecimento, o crescimento do conhecimento pode contribuir para o desenvolvimento de emoções apropriadas. Por exemplo, as poderosas visões da teoria feminista muitas vezes estimulam novas respostas emocionais a situações passadas e presentes. Inevitavelmente, nossas emoções são afetadas pelo conhecimento de que em nossa escola as mulheres recebem sistematicamente salários menores que os dos homens, que uma moça em quatro sofre abuso sexual por parte de homens heterossexuais de sua própria família e que poucas mulheres alcançam o orgasmo em cópulas heterossexuais. E provável que sintamos emoções diferentes em relação a mulheres mais velhas ou a pessoas de cor quando reavaliamos nossos padrões de atratividade sexual ou quando reconhecemos que "o preto é belo". Por sua vez, as novas emoções evocadas pelas visões feministas provavelmente estimulam outras observações, que podem gerar, por sua vez, novos caminhos tanto para a teoria como para a prática política. O circuito de realimentação entre nossa constituição emocional e nossa teorização é contínuo; continuamente, cada uma modifica a outra e é, em princípio, inseparável dela.

Infelizmente, reeducar nossas emoções não é nem muito fácil nem muito rápido. As emoções estão só parcialmente sob nosso controle, como indivíduos. Embora afetadas por novas informações, essas respostas habituais não são prontamente desaprendidas. Mesmo quando chegamos a acreditar conscientemente que nosso medo, nossa vergonha ou nossa revolta são injustificados, podemos ainda continuar a vivenciar emoções inconsistentes com nossos princípios políticos conscientes. Podemos continuar ansiosas pela aprovação masculina, competitivas com nossas companheiras e irmãs e possessivas em nossos amores. Essas emoções indesejáveis, porque aparentemente impróprias, não deveriam ser suprimidas ou negadas; deveriam, ao contrário, ser reconhecidas e sujeitas a minucioso exame crítico. A persistência dessas emoções recalcitrantes provavelmente demonstra quão fundamentalmente fomos influenciadas pela visão dominante do mundo, mas também pode indicar a superficialidade ou outra inadequação em nossa teoria e política emergentes. Só podemos começar do que somos — seres que foram criados numa sociedade cruelmente racista, capitalista e machista, que moldou nossos corpos e nossas mentes, nossas percepções, nossos valores e nossas emoções, nossa linguagem e nossos sistemas de conhecimento.

Os modelos epistemológicos alternativos que eu poderia sugerir são os que revelam a contínua interação entre a forma como compreendemos o

mundo e quem somos enquanto pessoas. Eles mostrariam como nossas respostas emocionais ao mundo mudam quando o conceptualizamos diferentemente e como essas respostas emocionais mutantes estimulam novas visões.

Demonstrariam a necessidade de teorias auto-reflexivas, focalizando não só o mundo exterior, mas também nós mesmas(os) e nossa relação com o mundo, examinando criticamente nossa situação social, nossas ações, nossos valores, nossas percepções e nossas emoções. Esses modelos também mostrariam como as teorias feministas e outras teorias sociais críticas são instrumentos psicoterapêuticos indispensáveis, porque proporcionam as percepções necessárias para uma compreensão plena de nossa constituição emocional. Eles tornariam claro que a reconstrução do conhecimento é inseparável da reconstrução de nós mesmos.

Um corolário da reflexividade da teoria feminista e de outras teorias críticas é que ela exige uma concepção bem mais ampla do processo de investigação teórica do que o positivismo aceita. Em particular, exige reconhecer que uma parte necessária do processo teórico é o auto-exame crítico. Portanto, o tempo gasto em analisar as emoções e descobrir suas fontes não deveria ser visto como irrelevante para a investigação teórica, nem como requisito prévio para a mesma; não é um tipo de preparo para a emoção, "um lidar com" nossas emoções a fim de que não influenciem nosso pensamento. Em vez disso, temos de reconhecer que nossos esforços para reinterpretar e aprimorar nossas emoções são necessários para a nossa investigação teórica, da mesma forma como nossos esforços para reeducar nossas emoções são necessários para nossa atividade política. A reflexão crítica sobre as emoções não é um substituto auto-indulgente da análise e da ação políticas. É ela mesma uma espécie de teoria e prática políticas, indispensável para uma teoria social adequada e para a transformação social.

Finalmente, o reconhecimento de que a emoção desempenha uma parte vital no desenvolvimento do conhecimento amplia nossa compreensão da vantagem epistêmica reivindicada pelas mulheres. Podemos agora ver que as visões subversivas das mulheres devem muito a suas emoções proscritas, elas mesmas respostas apropriadas a suas situações subordinadas. Além de sua propensão para vivenciar emoções proscritas, ao menos em algum nível, as mulheres são relativamente eficientes em identificar essas emoções nelas mesmas e em outrem, devido em parte a sua responsabilidade social pelos cuidados com os outros, que incluem a educação emocional. É verdade que as mulheres, como todas as pessoas subordinadas, especialmente aquelas que têm de viver em íntima proximidade com seus dominadores, envolvem-se muitas vezes em ilusões emocionais e até em auto-ilusões, como preço de sua sobrevivência. Mesmo assim, podem ser menos propensas do que ou-

tros grupos subordinados a adotar a negação ou supressão de emoções pros-critas. As atividades das mulheres ligadas à educação emocional exigiu que desenvolvessem uma acuidade especial para reconhecer emoções escondidas e compreender sua gênese. Essa perspicácia pode agora ser reconhecida como uma habilidade na análise política e validada como algo que confere às mulheres uma vantagem especial, tanto em compreender os mecanismos de dominação, como em vislumbrar maneiras mais livres de viver.

11. Conclusão

A asserção de que a emoção é vital para o conhecimento sistemático é apenas o contraste mais óbvio entre a concepção de investigação teórica que esbocei aqui e a concepção adotada pelo positivismo. A abordagem alternativa enfatiza, por exemplo, que aquilo que identificamos como emoção é uma abstração conceitual de um complexo processo da atividade humana, que também envolve agir, sentir e avaliar. O modo proposto de construção teórica demonstra a necessidade simultânea e a interdependência de faculdades que nossa cultura abstraiu e separou umas das outras: emoção e razão, avaliação e percepção, observação e ação. O modelo de conhecimento aqui sugerido é anti-hierárquico e antifundamentalista; e pode ser adequadamente simbolizado pela radical metáfora feminista da espiral ascendente. As emoções não são mais básicas que a observação, a razão ou a ação para a construção da teoria; mas também não são menos importantes. Cada uma dessas faculdades reflete um aspecto do conhecimento humano, inseparável dos outros. Assim, tomando emprestada uma famosa frase de um contexto marxista, o desenvolvimento de cada uma dessas faculdades é uma condição necessária para o desenvolvimento de todas.

Em conclusão, é interessante notar que reconhecer a importância da emoção para o conhecimento não é uma sugestão inteiramente nova dentro da tradição epistemológica ocidental. O próprio Platão, ultra-racionalista, chegou a aceitar que, afinal, o conhecimento exigia (uma forma muito depurada de) amor. E talvez não seja um acaso que, no *Banquete*, Sócrates receba essa lição de Diotima, a mulher sábia!

NOTAS

Quero agradecer às seguintes pessoas que fizeram comentários úteis sobre versões anteriores deste trabalho ou me indicaram outros recursos; Lynne Arnault, Susan Bordo, Martha

Bolton, Cheshire Calhoun, Randy Cornelius, Shelagh Crooks, Ronald De Sousa, Tim Diamond, Dick Foley, Ann Garry, Judy Gerson, Mary Gibson, Sherry Gorelick, Mareia Lind, Helen Longino, Andy McLaughlin, Uma Narayan, Linda Nicholson, Bob Richardson, Sally Ruddick, Laurie Shrage, Alan Soble, Vicky Spelman, Karsten Struhl, Joan Tronto, Daisy Quam, Naomi Quinn e Alison Wylie. Também sou grata aos meus colegas do seminário de Women's Studies realizado no outono de 1985 no Douglass College, da Rutgers University; e, por suas respostas a versões anteriores deste artigo, aos ouvintes nas seguintes instituições: Duke University, Geórgia University Centre, Hobart College, William Smith College, Northeastern University, Universidade da Carolina do Norte em Chapei Hill e Universidade de Princeton. Recebi, além disso, muitos comentários valiosos da Canadian Society for Women in Philosophy e de estudantes dos cursos de Lisa Heldke sobre epistemologia feminista, no Carleton College e na Northwestern University. Agradeço também a Delia Cushway, que proporcionou um ambiente confortável, onde escrevi a primeira versão.

Uma versão similar deste ensaio foi publicada em *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* (junho de 1989). Reimpresso por permissão da Norwegian University Press.

1. Entre os filósofos que não concordam com essa generalização integram o que Susan Bordo chama de tradição "recessiva" na filosofia ocidental estão Hume, Nietzsche, Dewey e James (Bordo, 1987:114-118).

2. A tradição ocidental, como um todo, tem sido profundamente racionalista e boa parte de sua história pode ser vista como uma contínua reelaboração das fronteiras do racional. Para um levantamento dessa história a partir de uma perspectiva feminista, ver Lloyd 1984.

3. Assim, o medo ou outras emoções eram vistos como racionais em algumas circunstâncias. Para ilustrar esse ponto, Vicky Spelman cita Aristóteles (*Ética a Nicomaco*, Livro IV, cap. 5): "Qualquer um que não fique zangado quando há razão para ficar, ou que não fique zangado da maneira certa, no tempo certo e com as pessoas certas, é um tolo" (Spelman, 1982:1).

4. Descartes, Leibniz Kant e estão entre os filósofos proeminentes que não endossaram uma concepção instrumentalista e totalmente despojada sobre a razão.

5. O deslocamento dos valores para as atitudes e preferências humanas não era em si um motivo para negar sua universalidade, porque poderiam ter sido concebidos como fundamentados numa natureza comum ou universal. Mas a ênfase foi colocada nos aspectos variáveis e não nos aspectos compartilhados das preferências e respostas humanas; os valores passaram a ser vistos gradualmente como individuais, particulares e até idiossincráticos, em vez de universais e objetivos. A única exceção à variabilidade dos desejos humanos era o supostamente universal impulso para o egoísmo e a tendência para maximizar o próprio interesse, qualquer que ele fosse. A autonomia e a liberdade eram, conseqüentemente, vistas como talvez os únicos valores capazes de justificação objetiva, porque eram uma precondição para satisfazer outros desejos.

6. Por exemplo, Julius Moravcsik caracterizou como emoções o que eu chamaria de "simples" fome e sede, apetites que não são desejos por algum alimento ou bebida particular (Moravcsik, 1982:207-224). Penso que esses estados, que Moravcsik também chama de instintos ou apetites, são mais claramente sensações do que emoções. Em outras palavras, eu consideraria os chamados sentimentos instintivos, não intencionais, como a matéria-prima biológica a partir da qual se desenvolvem as emoções humanas em sua plenitude.

7. Mesmo os adeptos da Visão pouco Inteligente reconhecem, naturalmente, que as emoções não são inteiramente aleatórias ou não relacionadas aos juízos e às crenças do indivíduo; em outras palavras, percebem que as pessoas estão zangadas ou excitadas *com* alguma coisa, com medo ou orgulhosas *de* alguma coisa. Na Visão pouco Inteligente, entretanto, os julgamentos ou as crenças associados à emoção são vistos como suas causas e, assim, relacionados à emoção apenas externamente.

8. Cheshire Calhoun salientou isso para mim em correspondência particular.

9. O reconhecimento dos muitos níveis nos quais as emoções são socialmente construídas levanta a questão sobre se faz sentido falar da possibilidade de emoções universais. Embora uma resposta completa a essa questão seja metodologicamente problemática, pode-se especular que muito do que nós, ocidentais, identificamos como emoções, tem análogos funcionais em outras culturas. Em outras palavras, pode ser que as pessoas em todas as culturas se comportem de maneira a preencher pelo menos algumas das funções sociais do comportamento zangado ou receoso em nossa cultura.

10. A relação entre a experiência emocional de um indivíduo e aquela do grupo a que ele pertence pode talvez ficar mais clara pela analogia com a relação entre uma palavra e a linguagem da qual faz parte. O fato da palavra ter um significado pressupõe que seja parte de um sistema linguístico sem o qual nada significaria; contudo, a linguagem em si não tem outro significado além daquele das palavras das quais é composta, juntamente com sua disposição gramatical. As palavras e a linguagem pressupõem-se e constituem-se mutuamente. E o mesmo ocorre com a emoção individual e a grupai.

11. Averell cita reações dissociativas entre o pessoal militar da Base Aérea de Wright Paterson e mostra como eram eficazes em concentrar ajuda para enfrentar situações difíceis enquanto, simultaneamente, isentavam o indivíduo de responsabilidade ou culpa (Averell, 1980:157).

12. Essa experiência e outras semelhantes são descritas em Kilpatrick 1961:cap. 10, citadas por McLaughlin 1985:296.

13. A atitude positivista em relação à emoção, exigindo que os pesquisadores ideais sejam tão desinteressados como imparciais, pode ser uma variante moderna de tradições mais antigas na filosofia ocidental que recomendavam que as pessoas procurassem minimizar suas respostas emocionais ao mundo e desenvolvessem, em vez disso, seus poderes de racionalidade e de pura contemplação.

14. Aceita-se amplamente agora que a supressão da emoção tem consequências prejudiciais, senão explosivas. Há um reconhecimento de que ninguém pode evitar experimentar em algum momento emoções que ache desagradáveis; e também que a negação dessas emoções pode resultar em desordens históricas do pensamento e do comportamento, pela projeção das próprias emoções nos outros ou seu deslocamento a situações inadequadas ou a doenças psicossomáticas. As psicoterapias, que se propõem a ajudar as pessoas a reconhecerem e "a lidarem com" suas emoções, tornou-se uma enorme indústria, especialmente nos Estados Unidos. No entanto, nas psicoterapias convencionais, as emoções são ainda consideradas como sensações ou paixões, distúrbios "subjetivos" que afligem os indivíduos ou interferem em sua capacidade de pensamento e ação racional. Por essa razão, diferentes terapias desenvolveram uma ampla variedade de técnicas para encorajar as pessoas a "descarregar" ou "dar vazão a" suas emoções, exatamente como drenariam um abscesso. Uma vez que as emoções tenham sido descarregadas ou expressas, supõe-se que sejam menos intensamente vivenciadas, ou que desapareçam inteiramente e, conseqüentemente, exerçam menos influência nos pensamentos e nas ações dos indivíduos. Essa abordagem das psicoterapias demonstra claramente sua afinidade com a teoria "folclórica" da raiva, mencionada anteriormente, e retém igualmente com clareza a suposição tradicional ocidental de que a emoção é inimiga do pensamento e da ação racional. Assim, elas deixam de contestar e ainda fornecem um apoio velado à visão de que conhecedores "objetivos" são não só desinteressados, mas também imparciais.

15. E.V. Spelman (1982) ilustra esse ponto com uma citação do conhecido filósofo contemporâneo R.S. Peters, que escreveu "falamos de explosões, reações, revoluções e mulheres emocionais" (*Proceedings of the Aristotelian Society* — Atas da Sociedade Aristotélica —, New Series, vol. 62).

16. Parece provável que a visível ausência de emoções demonstrada por Mrs. Thatcher seja uma estratégia deliberada para contradizer a percepção pública de que as mulheres são

demasiado emocionais para lideranças políticas. O resultado da estratégia é a percepção dela como uma ótima líder, uma Dama de Ferro em vez de uma mulher real. Ironicamente, Neil Kinnock, líder do Partido Trabalhista britânico e oponente principal de Thatcher nas eleições gerais de 1987, foi capaz de concentrar considerável apoio público através de comerciais da televisão que o retratavam no papel estereotipadamente feminino de cuidar das infelizes vítimas da economia de Thatcher. No entanto, no fim esse apoio foi insuficiente para destruir a confiança pública na competência "masculina" de Mrs. Thatcher e para Kinnock ganhar a eleição.

17. Nas raras ocasiões em que um homem branco chora, fica constringido e sente-se obrigado a pedir desculpas. A única exceção à regra de que os homens não devem ter emoções é que lhes é permitido, e frequentemente até esperado, sentir raiva. Spelman (1982) salienta que a permissão cultural para que os homens se mostrem zangados favorece sua reivindicação de autoridade.

18. Alguém poderia argumentar que a perversidade desse mito não é uma necessidade lógica. Numa sociedade igualitária, onde os conceitos de razão e emoção não fossem condicionados pelo gênero tal como ocorre hoje, o ideal do investigador imparcial talvez pudesse ser benéfico do ponto de vista epistemológico. É possível que, em circunstâncias social e conceitualmente igualitárias, esse mito pudesse servir como um emblema heurístico, um ideal que jamais se realizaria na prática, mas, apesar disso, estaria ajudando a minimizar a "subjetividade" e o viés tendencioso. Meu ponto de vista é de que mitos contrários à realidade raramente trazem os benefícios proclamados e esse não constitui exceção. Eles favorecem uma igualmente mítica concepção de pura verdade e de objetividade, totalmente independente dos interesses ou desejos humanos e, nesse sentido, funcionam para disfarçar a inseparabilidade entre teoria e prática, ciência e política. Assim, fazem parte de uma visão de mundo antidemocrática, que mistifica a dimensão política do conhecimento e circunscreve injustificadamente a arena de debate político.

19. Evidentemente, as similaridades em nossa constituição emocional não deveriam nos cegar para diferenças sistemáticas. Por exemplo, ensina-se às meninas e não aos meninos medo e aversão por aranhas e cobras, afeto por animais peludos e vergonha de seus corpos nus. Embora não exclusivamente, são sobretudo os homens, que têm suas respostas sexuais moldadas pelas exibições visuais, às vezes violentas, da pornografia. Ensina-se às meninas e às mulheres que cultivem a simpatia pelos outros; ensina-se aos meninos e aos homens que se separem emocionalmente dos outros. Como já mencionei, aos homens de classe mais baixa e a alguns não brancos é permitida uma expressão emocional mais ampla do que aos homens da classe que dita as regras, talvez porque se pense que a expressão da emoção implique a vulnerabilidade. Os homens das classes superiores aprendem a cultivar uma atitude de condescendência, tédio ou neutra diversão. Como veremos em breve, as diferenças na constituição emocional de vários grupos podem ser epistemologicamente significantes na medida em que tanto pressupõem como facilitam diferentes maneiras de perceber o mundo.

20. Uma condição necessária para vivenciar emoções feministas é que alguém já seja feminista em algum sentido, mesmo quando não se define conscientemente assim. Muitas mulheres e alguns homens, mesmo aqueles que negariam que são feministas, experimentam emoções compatíveis com valores feministas. Podem, por exemplo, se irritar ao perceber que uma pessoa foi maltratada só por ser mulher ou podem ficar especialmente orgulhosos pelo êxito de uma mulher. Se aqueles que vivenciam essas emoções não querem reconhecê-las como feministas, é provavelmente melhor descrevê-las como potencialmente feministas ou pré-feministas.

21. Devo essa sugestão a Mareia Lind.

22. Dentro de um contexto feminista, Berenice Fisher sugere que dediquemos uma atenção particular a nossas emoções de culpa e vergonha, como parte de uma reavaliação crítica de nossos ideais e é nossas práticas políticas (Fisher, 1984).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Averell, James R. 1980. "The Emotions." In *Personality: Basic Aspects and Current Research*, ed. Ervin Staub. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Bordo, W. R. 1987. *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. Albany, N.Y.: SUNY Press.
- Fisher, Berenice, 1984. "Guilt and Shame in the Women's Movement: The Radical Ideal of Action and its Meaning for Feminist Intellectuals." *Feminist Studies* 10:185-212.
- Flax, Jane. 1983. "Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspectives on Epistemology and Metaphysics." In *Discovering Reality: Feminist Perspective on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, ed. Sandra Harding and Merrill Hintikka. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing.
- Goodall, Jane. 1986. *The Chimpanzees of Bombe: Patterns of Behavior*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Griffin, Susan. 1979. *Rape: The Power of Consciousness*. San Francisco: Harper & Row.
- Hinman, Lawrence. 1986. "Emotion, Morality and Understanding." Paper presented at Annual Meeting of Central Division of the American Philosophical Association, Sr. Louis, Missouri, May 1986.
- Jaggar, Alison M. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld.
- Keller, E. F. 1984. *Gender and Science*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Kilpatrick, Franklin P., ed. 1961. *Explorations in Transactional Psychology*. New York: New York University Press.
- Lakoff, George, and Zoltan Kovecses, 1987. "The Cognitive Model of Anger Inherent in American English." In *Cultural Models in Language and Thought*, ed. N. Quinn and D. Holland. New York: Cambridge University Press.
- Lewontin, R. C. 1982. "Letter to the editor." *New York Review of Books*, 4 February:40-41. This letter was drawn to my attention by Alan Soble.
- Lloyd, Genevieve. 1984. *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lutz, Catherine. 1985. "Depression and the Translation of Emotional Worlds." In *Culture and Depression: Studies in the Anthropology and Cross-cultural Psychiatry of Affect and Disorder*", ed. A. Kleinman and B. Good. Berkeley: University of California Press, 63-100.
- . 1986. "Emotion, Thought and Estrangement: Emotion as a Cultural Category." *Cultural Anthropology* 1:287-309.
- . 1987. "Goals, Events and Understanding in Ifaluck and Emotion Theory." In *Cultural Models in Language and Thought*, ed. N. Quinn and D. Holland. New York: Cambridge University Press.
- McLaughlin, Andrew. 1985. "Images and Ethics of Nature." *Environmental Ethics* 7:293-319.
- Merchant, Carolyn M. 1980. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York: Harper & Row.
- Moravcsik, J. M. E. 1982. "Understanding and the Emotions." *Dialéctica* 36,2-3:207-224.
- Nagel, E. 1968. "The Subjective Nature of Social Subject Matter." In *Readings in the Philosophy of the Social Science*, ed. May Brodbeck. New York: Macmillan.
- Quinby, Lee. 1986. Discussion following talk at Hobart and William Smith colleges, April 1986.
- Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Rosaldo, Michelle Z. 1984. "Toward an Anthropology of Self and Feeling." In *Culture*

- Theory*, ed. Richard A. Shweder and Robert. A. Levine. New York: Cambridge University Press.
- Rose, Hilary. 1983. "Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 9, 1:73-90.
- Schachter, Stanley, and Jerome B. Singer. 1969. "Cognitive, Social and Psychological Determinants of Emotional State." *Psychological Review* 69:379-399.
- Scheman, Naomi. "Women in the Philosophy Curriculum." Paper presented at the Annual Meeting of Central Division of the American Philosophical Association, Chicago, April 1985.
- Schott, Robin M. 1988. *Cognition and Eros: A Critique of the Kantian Paradigm*. Boston, Mass.: Beacon Press.
- Spelman, E. V. 1982., "Anger and Insubordination." Manuscript; early version read to midwestern chapter of the Society for Women in Philosophy, spring 1982.
- Wierzbicka, Anna. 1986. "Human Emotions: Universal or Culture-Specific?" *American Anthropologist* 88:584-594.
- Young, R. M. 1985. *Darwin's Metaphor: Nature's Place in Victorian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

MULHERES E CUIDADOS: O QUE AS FEMINISTAS PODEM APRENDER SOBRE A MORALIDADE A PARTIR DISSO?

Joan C. Tronto

Engastadas em nossas noções de cuidados, podemos ver algumas das dimensões mais profundas da diferenciação tradicional dos gêneros em nossa sociedade. O roteiro é mais ou menos o seguinte: os homens se preocupam com dinheiro, carreira, ideias e progresso; mostram que se preocupam com o trabalho que realizam, os valores que têm e o sustento de suas famílias (ver Ehrenreich, 1983). As mulheres cuidam de suas famílias, vizinhos e amigos; e o fazem ao realizar o trabalho direto de cuidar. O percurso prossegue assim: os homens se preocupam com coisas mais importantes enquanto as mulheres se preocupam com aquelas de menor importância.

Algumas autoras começam a contestar esse *script*. O cuidado foi defendido num primeiro momento como um tipo de trabalho, o "trabalho do amor" (Finch e Groves, 1983). Outros(as) olharam para o que está por trás desse trabalho das mulheres, para as atitudes e o pensamento nele envolvidos. Sara Ruddick (1980) começou a reabilitação dos cuidados em parte, com sua descrição do "pensamento maternal" como uma prática difícil e exigente. Uma ulterior reabilitação tomou uma direção explicitamente moral (Elshtain, 1982). A obra mais lida sobre o desenvolvimento moral das mulheres, *In a Different Voice* (Numa voz diferente), de Carol Gilligan (1982), é muitas vezes associada com a linguagem de "uma ética do cuidado". Outros(as) sugeriram ainda que cuidar coloca as mulheres no mundo de for-

ma tal, que elas se tornam e deveriam permanecer imunes aos apelos de princípios abstratos (McMillan, 1982) ou da religião (Noddings, 1984:97).

Neste ensaio, não só continuo contestando o roteiro tradicional sobre os cuidados de homens e mulheres, como também sugiro que as feministas devem ser cautelosas quanto ao rumo de suas análises a esse respeito. Argumentarei que elas não podem supor que qualquer atributo das mulheres seja automaticamente uma virtude digna de ser defendida como causa. A não ser que adotemos uma posição pró-feminina acrítica e digamos que, seja o que for que as mulheres façam, é ótimo só porque é feito por elas, precisamos analisar mais detidamente a questão. Tentarei explorar o que poderia ser uma abordagem feminista dos cuidados.

A tarefa de separar os aspectos femininos e feministas dos cuidados não é simples. Primeiro, precisamos esclarecer qual é sua natureza tal como são compreendidos hoje no Ocidente. Estaremos, então, em condições de avaliar como cuidar contesta as noções contemporâneas na teoria moral sobre o que é desejável e virtuoso. Em ambos os aspectos, as análises femininas e feministas podem coincidir. Na análise final, entretanto, é nas últimas que as categorias morais ganham significado num contexto mais amplo. As análises femininas caracterizam-se por aceitar que o roteiro tradicional está mais ou menos correto. Os aspectos verdadeiramente transformadores e feministas dos cuidados e do cuidar não podem ser reconhecidos a não ser que reformulemos nossa visão do contexto político em que eles se situam como um fenômeno moral.

DOIS TIPOS DE CUIDADOS: CUIDADO COM E CUIDAR DE

A linguagem do cuidado aparece em muitas colocações em nossa fala cotidiana, incluindo uma miríade de agentes e atividades. Realizar tarefas domésticas é cuidar da casa. Médicos, enfermeiras e outros proporcionam cuidados médicos. Poderíamos perguntar se uma companhia cuida de seus trabalhadores. Alguém poderia indagar: quem está cuidando desse assunto? Os historiadores cuidam do passado. Os juízes cuidam para que seja feita justiça. Presumimos normalmente que as mães cuidem de seus filhos, que as enfermeiras cuidem dos pacientes, que os professores cuidem dos alunos, que os assistentes sociais cuidem de seus assistidos.

O que todos esses exemplos têm em comum pode ser destilado: cuidar implica algum tipo de responsabilidade e compromisso contínuos. Essa noção está de acordo com o significado original da palavra cuidado em inglês:

care significava carga; cuidar é assumir uma carga. Quando uma pessoa ou um grupo cuida de alguma coisa ou de alguém, presumimos que estão dispostos a trabalhar, a se sacrificar, a gastar dinheiro, a mostrar envolvimento emocional e a despende energia em relação ao objeto de cuidados. Podemos, assim, compreender afirmações como: ele só cuida (ele só se preocupa) de ganhar dinheiro; ela cuida (com carinho) de sua mãe; esta sociedade não cuida (não se preocupa com) dos sem-teto. À reclamação, você não tem cuidado (você não se importa), respondemos mostrando alguma prova de trabalho, sacrifício ou compromisso.

Se cuidar envolve um compromisso, deverá, então, ter um objeto. Assim, cuidar é necessariamente relacional. Dizemos que cuidamos de ou temos cuidado com alguma coisa ou com alguém. Podemos distinguir "cuidado com" de "cuidar de" com base no objeto dos cuidados.¹ "Cuidado com" refere-se a objetos menos concretos; caracteriza-se por uma forma mais geral de compromisso. "Cuidar de" implica um objeto específico, particular, que é o centro dos cuidados. As fronteiras entre essas duas formas de cuidar não são tão nítidas como essas afirmações fazem subentender. Todavia, a distinção é útil para revelar algo sobre a maneira como pensamos sobre cuidados em nossa sociedade, porque se ajusta à forma como ela define os cuidados de acordo com o gênero.

"Cuidar de" envolve responder às necessidades particulares, concretas, físicas, espirituais, intelectuais, psíquicas e emocionais dos outros. O próprio ser, uma outra pessoa ou um grupo de outros, podem fornecer cuidados. Por exemplo, cuido de mim mesma, uma mãe cuida da criança, uma enfermeira dos pacientes do hospital, a Cruz Vermelha das vítimas de um terremoto. Esses tipos são unificados por se originarem do fato de que os seres humanos têm necessidades físicas e psíquicas (alimento, boa aparência, calor, conforto etc.) que requerem atividades para satisfazê-las. Essas necessidades são em parte socialmente determinadas; também são atendidas em sociedades diferentes por diferentes tipos de práticas sociais.

Em nossa sociedade, as estruturas privadas que envolvem "cuidar de" localizam-se especialmente na família; profissões que proporcionam cuidados são muitas vezes interpretadas como um apoio ou um substituto para cuidados que não podem mais ser proporcionados dentro da família. Esta pode não estar mais intacta em consequência de morte, divórcio ou distância. Ou pode não ser capaz de fornecer ajuda, porque alguns cuidados requerem habilitação especial. Ou então, a própria família pode ser considerada a fonte do problema, como no caso de famílias com padrões de abusos graves, incesto, violência. Nesse caso, o cuidado tem sido prestado crescentemente pelo Estado ou pelo mercado. Os americanos fazem menos refeições em

casa, contratam empregadas, pagam para outros ficarem na fila por eles. Em resposta a essa versão de cuidados crescentemente orientada pelo mercado, alguns pensadores recuaram horrorizados e sugeriram que o cuidado não pode ser dispensado se perturbar a integridade da relação do ser com o outro (Elshtain, 1981:330; Noddings, 1984). O resultado é que na sociedade moderna de mercado, a ilusão de cuidados é muitas vezes preservada: espera-se dos prestadores de serviços que "finjam" ter cuidado (Hochschild, 1983).

Cuidar é uma atividade regida pelo gênero tanto no âmbito do mercado como na vida privada. As ocupações das mulheres são geralmente aquelas que envolvem cuidados e elas realizam um montante desproporcional de atividades de cuidado no ambiente doméstico privado. Para colocar a questão claramente, os papéis tradicionais de gênero em nossa sociedade implicam que os homens tenham "cuidado com" e as mulheres "cuidem de".

Como nem todo cuidado apresenta um caráter moral, uma outra distinção entre ter "cuidado com" (preocupar-se) e "cuidar de" torna-se óbvia. Quando queremos saber se "ter cuidado com" (preocupar-se) é uma atividade moral, indagamos sobre a natureza do objeto do cuidado. Preocupar-se com a justiça é uma atividade moral, porque justiça é um assunto moral; preocupar-se com o acúmulo de dias de férias não é presumivelmente uma atividade moral.

"Cuidar de" adquire significado moral de uma maneira diferente. Quando indagamos sobre isso, não é suficiente conhecer o objeto do cuidado; provavelmente temos de saber algo sobre o contexto em que se dá, especialmente sobre a relação de quem o presta e de quem o recebe. Uma criança suja não é uma preocupação moral para muita gente; mas poderíamos desaprovar moralmente a mãe de tal criança que, em nossa opinião, pode ter falhado em sua obrigação de cuidar dela. Deve-se levar em conta, obviamente, que esses julgamentos estão profundamente enraizados em pressupostos sociais, culturais e de classe sobre as obrigações da mãe, sobre padrões de limpeza e assim por diante. A atribuição da responsabilidade de cuidar de alguém, alguma coisa ou alguns grupos pode então ser uma questão moral. O que faz "cuidar de" ser tipicamente percebido como moral não é a atividade em si, mas como essa atividade se reflete sobre as obrigações sociais atribuídas a quem cuida e sobre quem faz essa atribuição.

A verdadeira *atividade* de cuidar de outra pessoa parece muito longe do que consideramos habitualmente como questão moral. Parece mais ligada à esfera da necessidade do que à esfera da liberdade onde presumivelmente os julgamentos morais têm lugar (ver Arendt, 1958; Aristotle, 1981). Mas alguns teóricos(as) têm recentemente tentado descrever o valor dos cuidados, negando que constituam simplesmente uma atividade banal, que não envol-

ve julgamento. Sara Ruddick (1980) descreve o pensamento maternal como um tipo de prática, isto é, como uma atividade prudencial em que as emoções e a razão são postas em ação para educar uma criança. Como outros(as) teóricos(as) dos cuidados, ela enfatiza que esse tipo de pensamento é uma prática específica, em que alguém focaliza uma criança singular perante ela ou ele. Para poder crescer, explica Ruddick, as crianças precisam ser preservadas, desenvolver-se física e mentalmente e tornar-se conscientes das normas e práticas da sociedade da qual fazem parte. Esses objetivos poderão realmente estar em conflito em instâncias particulares; por exemplo, a criança que está começando a andar e aprende a escalar, ameaça sua integridade ao mesmo tempo que desenvolve sua força. Como educar crianças envolve alvos conflitantes, quem disso se encarrega não pode simplesmente confiar no instinto ou na receptividade aos desejos da criança para alcançar a meta final que é educá-la. Em vez disso, existe um complexo conjunto de cálculos prudenciais que Ruddick chama de pensamento maternal. Sua colocação sugere que pode valer a pena explorar detalhadamente os caminhos através dos quais a prática de cuidar envolve questões morais.

De ponto de vista de muitas teorias morais contemporâneas, a única questão moral envolvida seria a de decidir se deve-se cuidar e não a de determinar como a pessoa se engaja nessa atividade. O "ponto de vista moral", tal como é descrito por filósofos morais como William Frankena (1973), envolve atributos de imparcialidade e de possibilidade de universalização. Poderíamos concordar, de modo geral, que relações especiais, como as de pai ou mãe, acarretam certas obrigações com respeito às crianças, mas esse preceito moral não pode nos colocar em contato mais íntimo com o modo de nos engajarmos na prática de cuidados de uma forma moral. Além disso, presumimos muitas vezes que a moralidade afeta nossa interação com outros agentes moralmente autônomos; e as relações entre os que cuidam e os que são cuidados são frequentemente relações entre desiguais, nas quais existe alguma dependência.

A fim de determinar as dimensões morais de cuidar dos outros, que é o tipo de cuidados mais intimamente associado às mulheres em nossa sociedade, temos de considerar os dois aspectos que eles envolvem. Primeiro, precisamos considerar se essa atividade suscita questões morais em si e por si. Segundo, temos de considerar como as obrigações de cuidar dos outros têm significado moral na sociedade como um todo; e aqui uma análise feminista será diferente de uma análise simplesmente "feminina" sobre a questão. Explorarei essas duas considerações nas duas seções seguintes deste ensaio.

DIMENSÕES MORAIS DA ATIVIDADE DE CUIDAR DOS OUTROS

Nesta seção, proporei três caminhos através dos quais cuidar de um outro suscita questões de caráter moral. Primeiro, discutirei alguns aspectos da vida moral provocados pela capacidade de atenção indispensável para perceber as necessidades do outro enquanto se cuida dele. Segundo, considerarei o meio através do qual cuidar de um outro suscita questões de autoridade e autonomia entre quem cuida e quem está sendo cuidado. Terceiro, examinarei como essa atividade envolve problemas ligados ao seu particularismo.

Capacidade de Atenção

Cuidar sugere uma atitude moral alternativa. Na perspectiva de cuidar, o que é importante não é chegar à decisão correta, compreendida como a maneira pela qual um indivíduo abstrato gostaria de ser tratado nessa situação, mas a de satisfazer as necessidades de um outro específico ou preservar as relações de cuidados existentes (ver Gilligan, 1982). Dessa forma, a teoria moral torna-se bem mais intimamente associada às necessidades concretas dos outros. Como chegamos a conhecê-las implica várias dimensões de interesse para a teoria moral.

CONHECIMENTO. Quando alguém se engaja na prática de cuidar, a natureza do conhecimento necessário para agir muda moralmente. No nível mais óbvio, a forma de discussão filosófica que começa a partir da introspecção de um filósofo não é um ponto de partida adequado para se chegar a julgamentos sobre o cuidar. Em primeiro lugar, é preciso conhecer as necessidades alheias, conhecimento esse que vem dos outros.

A teoria moral contemporânea não ignora as necessidades dos outros, mas, na maioria das discussões, elas são consideradas apenas como um reflexo do que seriam as necessidades de quem pensa, se ele ou ela estivesse na situação do outro. Em contraste, os cuidados fundamentam-se no conhecimento completamente peculiar da pessoa em particular que está sendo cuidada. O procedimento adequado da enfermeira diante de um paciente que não quer acabar uma refeição depende do conhecimento de suas condições médicas, de seus hábitos e preferências. Não há uma maneira simples de generalizar e deduzir, a partir da própria experiência, o que o outro necessita.

Para obter esse conhecimento, a pessoa que cuida deverá prestar muita

atenção para perceber o que a outra pessoa pode precisar. As considerações sobre os cuidados enfatizam que uma parte importante do processo é a capacidade de atenção às necessidades dos outros (Weil, 1951:72-73; Ruddick, 1980:357-358). Noddings realça que, para alcançar o estado mental apropriado para cuidar, é preciso estar receptivo às necessidades alheias (1984:24). Desde que uma pessoa pretenda cuidar de outra, é impossível estar preocupada consigo mesma. Esse tipo de abnegação é um elemento-chave daquilo que Noddings chama de questão moral crucial no cuidado, isto é, como ir ao encontro do outro moralmente.

A radical diferença entre a noção epistemológica de capacidade de atenção e as diferentes maneiras contemporâneas de pensar podem ser ilustradas pelo reexame, a partir dessa perspectiva, da questão sempre presente da relação entre conhecimento e interesse. Os liberais supõem habitualmente que ninguém conhece seus interesses melhor do que a própria pessoa (ver Mill, 1975:187). Os marxistas e os inspirados em Marx acreditam que os interesses de uma pessoa se originam das circunstâncias objetivas nas quais ela se encontra e que é possível formular alguns interesses humanos universais ou quase universais como, por exemplo, os "interesses emancipadores" (Marx e Engels, 1978; Habermas, 1971; Cohen, 1978). Mas, do ponto de vista do cuidado, ambas as visões são igualmente incompletas. Há alguma relação entre o que uma pessoa que está sendo cuidada pensa desejar e seus verdadeiros interesses e necessidades, mas pode não haver uma perfeita correspondência. O paciente no hospital que se recusa a ficar de pé pode ser forçado a fazê-lo. A criança que só deseja comer bobagens pode ficar decepcionada com a relutância dos pais em atender a esse desejo. A genuína capacidade de atenção presumivelmente permitiria à pessoa que cuida ver através dessas pseudonecessidades e chegar a compreender o que o outro realmente necessita.

Porém, um compromisso desse tipo, capaz de perceber as necessidades reais do outro não é assim tão simples. Alice Miller sustenta que muitos pais agem não tanto para atender às necessidades dos filhos, mas para solucionar necessidades não satisfeitas que eles mesmos carregam desde a infância (Miller, 1981). Se a pessoa que cuida tiver um autoconhecimento deficiente sobre suas necessidades, não há como garantir que elas tenham sido eliminadas quando focalizam as necessidades do outro. Pode ser muito difícil alcançar esse grau de atenção, que exige, em primeiro lugar, um autoconhecimento extraordinário, a fim de que a pessoa que cuida não transforme simplesmente as necessidades do outro numa projeção das próprias necessidades.²

o SER ATENTO. Dizer que a capacidade de atenção exige um profundo autoconhecimento ainda não traduz quão acentuadamente ela afeta o ser. A preocupação em ser atento(a) com a eliminação das preocupações consigo mesmo(a), para poder ver claramente os interesses da pessoa que está sendo cuidada, suscita algumas questões difíceis para a teoria moral. Quanto de suas próprias necessidades alguém precisa desconsiderar a fim de estar suficientemente atento(a)? Como alguém se torna apto(a) a criar tal condição de receptividade? Se alguém estiver unicamente receptivo(a) às necessidades dos outros, como poderá julgar se elas são tão genuínas e tão sérias como a pessoa cuidada acredita que sejam? São algumas das perguntas que se apresentam.

Além disso, a capacidade de atenção envolve um empenho de tempo e esforço que, para se efetivar, pode custar um alto preço para o ser. Noddings afirma que o cuidar só se completa quando é reconhecido pela pessoa que está sendo cuidada (1984:73-74) e essa posição está claramente equivocada. Como a própria Noddings diz, o reconhecimento depende da capacidade de pessoa cuidada de responder aos cuidados. Em relação à mãe, uma criança pode desenvolver o que Noddings consideraria a sensibilidade adequada em relação aos cuidados que dela recebe durante um longo período; mas outros, como professores(as) e enfermeiros(as), que proporcionam cuidados durante menos tempo, não podem esperar que seu empenho seja reconhecido e recompensado da mesma forma. O argumento de Noddings (1984:86) é sedutor, ao sugerir que somos sempre reconhecidos(as) por nossos sacrifícios, mas é também perigoso, ao nos encorajar a restringir os cuidados apenas àqueles próximos de nós numa base contínua. Porém, para os restantes de nós, que estamos tentando encarar o cuidado a uma maior distância, a capacidade de atenção tem um preço.

Outro custo potencial para o ser é que cuidar é arriscado. Como observa Sara Ruddick, as contingências do mundo amiúde causam desgraças àqueles que são cuidados (Ruddick, 1980:350-351). Se o ser engajou-se demais em cuidar do outro, a perda deste pode destruí-lo. Assim, cuidar não pode simplesmente traduzir uma noção romantizada de abnegação, nem pode ocorrer se o ser permanecer à parte. Para que alguém possa cuidar de outro, é necessária uma ligação entre o ser e o outro e a natureza dessa ligação constitui um problema para qualquer ética do cuidar.

CAPACIDADE DE ATENÇÃO E RELAÇÕES DE MERCADO. Essas questões sobre as relações entre o ser e o outro e seu conhecimento não são restritas a relações interindividuais; há também uma dimensão social e política em relação à capacidade de atenção. Observei que, para estar atenta às necessidades dos

outros, a pessoa tem de renunciar à absoluta primazia de suas próprias necessidades. Nesse sentido, cuidados atentos são incompatíveis com a relação paradigmática da moderna sociedade de troca (Hartsock, 1983). O paradigma das relações de troca no mercado implica que os próprios interesses sejam colocados em primeiro plano. Implica a asserção de que a pessoa conhece melhor seus próprios interesses, outra suposição inconscientemente com a atitude de cuidar. Implica reduzir relações complexas a termos que possam ser tornados equivalentes. Nenhuma dessas premissas é compatível com a capacidade de atenção.

A seriedade desse ponto é que ele envolve a possibilidade de relações de mercado e cuidado atento poderem coexistir e, em caso afirmativo, como (ver Lane, 1986; Hardwig, 1984; Walzer, 1983; Schaar, 1983). Os teóricos(as) divergem sobre quanto as metáforas baseadas na troca mercantil permeiam todas as relações sociais. Virtualmente todas as relações sociais na vida moderna podem ser descritas nesses termos; mas se esse é o único ou o mais esclarecedor modo pelo qual os indivíduos podem conceber essas relações, é uma outra questão.

Se os indivíduos forem capazes de usar e descartar à vontade modos de pensamento baseados na troca mercantil ou no cuidado, reconhecer a dimensão do segundo proporcionaria considerável profundidade ao nosso quadro da vida moral. No entanto, se não se puder passar facilmente de um modo de pensamento para outro (ver Hardwig, 1984), defender que o cuidar possui um valor, sugere várias outras possibilidades perturbadoras. Se as pessoas têm de estar predominantemente ou cuidando ou voltadas para a troca mercantil, o caminho mais simples para organizar instituições sociais seria criar esferas separadas para cada modo de vida. A glorificação ideológica dos homens no cruel mundo dos negócios e das mulheres no lar de que cuidam é uma solução óbvia.

Mas o defensor dos cuidados também pode concluir que, se eles não podem coexistir com a sociedade de mercado, as relações de mercado devem ser abolidas. O caráter radical dessa proposta é imediatamente claro, mas a evidência de sua substituição para organizar a vida numa sociedade complexa não o é.

Autoridade e Autonomia

A segunda área onde cuidar suscita questões fundamentais, opostas à teoria moral contemporânea, é uma outra questão que se origina do fato de que o

cuidado é uma atividade assistencial para satisfazer necessidades dos outros. Como ocorre em situações onde uma pessoa está ajudando a satisfazer as necessidades concretas de outra, o cuidar levanta questões que não podem ser facilmente conciliadas com a suposição inicial de quase toda filosofia moral contemporânea: a de que somos agentes racionais, autônomos. Muitas condições que habitualmente associamos ao prestar cuidados desmentem essa visão, porque a sociedade não considera todas as pessoas que são cuidadas como racionais e autônomas, seja no sentido abstrato, moral (*e.g.*, crianças), seja no sentido concreto, físico (*e.g.*, pai ou mãe acamados, pessoas incapacitadas) (ver Fischer e Galler, 1988). Além disso, se a pessoa que cuida é considerada racional e autônoma, a relação entre as partes é desigual e provavelmente surgirão relações de autoridade e dependência. Como observei anteriormente, se as necessidades da pessoa que cuida são elas mesmas atendidas pelo ato de cuidar, ela pode desejar manter a pessoa cuidada dependente. Como deveriam as pessoas que cuidam compreender sua posição autoritária no tocante àqueles de quem cuidam?

No entanto, a imagem de adultos iguais que contam com outros adultos iguais para cuidar e não para trocar, suscita mais uma vez indagações sobre o que significa ser racional e autônomo. Duas pessoas numa relação igual de cuidados compartilham uma percepção de suas concretas complexidades. Manter uma relação desse tipo acarretará muitas vezes fazer julgamentos que, de um ponto de vista mais abstrato, podem parecer questionáveis. Aquele que se recusa a procurar um emprego melhor por causa de uma situação constante de cuidar estará errado? Novamente somos forçados a considerar o que significa realmente autonomia.

Autores(as) que abordaram antes a ética de cuidar divergem quanto à importância que dão a esse ponto crítico. O trabalho de Carol Gilligan e Nona Lyons é útil, ao colocar em discussão a natureza da autonomia. Gilligan identificou uma "ética do cuidar" caracterizada por um compromisso para manter e promover as relações nas quais se está inserido (Gilligan, 1982:19). Sua análise a leva a pensar que, sem essa dimensão, o conceito de moralidade centrado apenas na enumeração de direitos seria incompleto. O modelo cognitivo do desenvolvimento moral de Kohlberg, criticado por Gilligan, enfatiza que o senso de ser autônomo, claramente diferenciado dos outros, é crucial para desenvolver o sentido moral. Em contraste, a ética do cuidar baseia-se numa concepção diferente do ser. A pesquisa de Lyons sugere que só indivíduos que vêem a si mesmos como ligados aos outros, em vez de separados e objetivos, são capazes de usar a ética do cuidar e reivindicar justiça para resolver dilemas morais vitais (Lyons, 1983:140-141). Gilligan realça que podem surgir tensões entre a manutenção do próprio ser e as

relações; segundo ela, a maturidade moral chega quando o indivíduo consegue equilibrar corretamente as preocupações consigo mesmo e com os outros (Gilligan, 1983:41-45).

A abordagem de Noddings, por outro lado, parece deixar muito pouca autonomia ao ser e é incapaz de perceber que as relações de cuidados podem ser também relações de autoridade. Noddings analisa o cuidar como a relação entre a pessoa que cuida e a que está sendo cuidada. O aspecto essencial do cuidar é que envolve um deslocamento dos próprios interesses para aqueles da pessoa que está sendo cuidada. "Nossa capacidade de atenção, nosso envolvimento mental está na pessoa cuidada, não em nós mesmos" (Noddings, 1984:24). Cuidar afeta tanto quem cuida como quem está sendo cuidado. Afeta a pessoa que cuida porque ela precisa se envolver com o outro; e afeta a pessoa cuidada porque suas necessidades são atendidas e porque ela deve, de alguma forma, responder ao cuidado oferecido e aceitá-lo.

Cuidar desafia a visão de que a moralidade começa quando e onde indivíduos racionais e autônomos confrontam-se mutuamente para executar as regras da vida moral. Em vez disso, nos permite ver a autonomia como um problema com o qual as pessoas têm de lidar o tempo todo nas suas relações com os iguais e com aqueles que as ajudam ou delas dependem.

Particularismo

Finalmente, consideremos como o particularismo do cuidar desafia a teoria moral contemporânea. A maioria dos teóricos contemporâneos exige julgamentos morais universais, isto é, se for moral para uma pessoa agir de determinada maneira numa dada situação, então há de ser moral para qualquer pessoa assim situada agir da mesma forma³ (Kohlberg, 1981). Todavia, a decisão que temos de tomar sobre quanto cuidado devemos proporcionar e a quem, não pode ser tão facilmente generalizada ou universalizada. É teoricamente possível passar todo o tempo que se tem cuidando dos outros (ver Blum, 1976); as decisões reais que cada um enfrentará são decisões sobre quando proporcionar cuidados e quando parar de fornecê-los. Como o cuidar varia com a quantidade de tempo e o tipo de esforço que um indivíduo que está cuidando pode despende e com as necessidades daqueles que precisam de cuidados, é difícil imaginar que seria possível especificar regras nos permitindo afirmar que estamos aplicando princípios morais universais.

Consideremos, por exemplo, a regra: preste sempre ajuda a uma pessoa cujo carro está enguiçado na estrada. Suponhamos que você seja uma mu-

lher, que não conhece mecânica e está sozinha e o estranho seja um homem? Cuide sempre de sua mãe. Suponhamos que ela e suas crianças dependam da sua renda para manter a casa e que cuidar dela em casa lhe custará seu emprego? Assim, os julgamentos morais envolvidos em oferecer e prover cuidados são muito mais complexos do que qualquer conjunto de regras possa considerar. Qualquer regra suficientemente flexível para cobrir todas as complexidades provavelmente só poderia ser expressa por uma fórmula como "faça tudo o que puder para ajudar mais alguém". Uma formulação desse tipo não serve como guia para o que a moralidade exige. O que para uns pode ser "cuidado demais" para um filho que ajuda os pais de idade avançada, pode parecer a outros egoisticamente pouco. A objeção lógica sobre os limites da moralidade regida por regras é bem conhecida, mas continua a ser uma dificuldade prática.

A razão por que o comportamento regido por normas é tão frequentemente associado à vida moral é que, se somos obrigados a seguir regras, somos obrigados a agir imparcialmente, não fazendo favores especiais para aqueles que estão mais próximos de nós. Outro problema em relação ao cuidar, de um ponto de vista moral, é que podemos, devido à nossa relação de cuidados, dar tratamento especial àqueles mais próximos de nós e ignorar outros mais mercedores.

Nel Noddings enfrenta esse problema de maneira perturbadora. Sua posição é muito restritiva quanto às condições em que o cuidado deve ocorrer. Embora sustente que nos é natural cuidar de nossos filhos, quando estendemos o cuidado para além de nossas próprias crianças, isso se toma um ato ético (não natural) (Noddings, 1984:79-80). Noddings também sugere que o cuidado deve acontecer em um contexto limitado ou não será adequadamente compreendido como cuidar: sua descrição é demasiado pessoal; seus exemplos incluem cuidar de gatos e pássaros, crianças e maridos, estudantes e estranhos que batem à porta. Mãe-filho e professor-aluno são relações paradigmáticas de cuidado. Mas qualquer expansão do cuidar para além dessa esfera é perigosa, porque o cuidado não pode ser generalizado. Deseja, assim, separá-lo de muitas de suas conotações sociais mais amplas; e parece excluir da atividade de cuidar qualquer preocupação genérica com os outros:

O perigo é que cuidar, que é essencialmente não racional, pois exige um envolvimento intrínseco e um deslocamento da motivação, pode gradual ou abruptamente ser transformado numa solução abstrata de problemas. Há, então, uma mudança do enfoque da pessoa cuidada para o "problema". Surgem oportunidades para o auto-interesse e as pessoas incum-

bidas de cuidar podem não ter o necessário engajamento com aqueles a serem cuidados. (Noddings, 1984:25-26; cf. Finch e Groves, 1983.)

Um cuidar desse tipo só pode ser proporcionado a um número muito limitado de outros e provavelmente Noddings excluiria muitas relações sobre as quais poderíamos pensar diferentemente como sendo de cuidado. Segundo sua interpretação, as enfermeiras nos hospitais não cuidam necessariamente; de fato, de acordo com esse ponto de vista, existem provavelmente muitas mães que não se qualificariam como cuidadoras. Nesse caso, surge uma questão moral sobre as necessidades de outros específicos de quem cuidamos, quando comparadas com as necessidades de outros mais distantes de nós. Para Noddings, o problema pode ser resolvido dizendo-se que, como todo mundo será cuidado por alguém, não é da conta de ninguém pensar sobre quem está cuidando de quem na sociedade.

Dizer que deveríamos somente cuidar daquilo que está ao nosso alcance imediato é ignorar as maneiras pelas quais somos responsáveis pela construção restrita de nossos horizontes. Quando Noddings diz que prestará cuidados ao estranho à sua porta, mas não às crianças famintas da África, ela ignora a forma pela qual o mundo moderno está entrelaçado, como centenas de decisões públicas e privadas anteriores influem sobre o lugar onde nos encontramos e sobre que estranhos podem aparecer em nossas portas. Numa comunidade afluyente, onde o nível económico dos moradores é mantido por decisões como legislação de zoneamento, o estranho na porta é uma ameaça menor do que numa grande cidade, onde ele pode ser alguém que queira nos fazer algum mal. Talvez Noddings não tenha nenhum problema com esse ponto, porque na cidade você não precisa se preocupar em ajudar estranhos na porta. A pergunta é então: quem deve se preocupar? As questões sobre a proximidade das pessoas em relação a nós são moldadas por nossas decisões sociais coletivas. Se decidimos nos isolar dos outros, podemos reduzir nossa carga moral de cuidados. Entretanto, se a vida moral for compreendida só de forma limitada, no contexto da exibição de cuidados para uns poucos considerados próximos, podemos então nos sentir desobrigados dessas responsabilidades mais amplas.

A maneira de responder a essa objeção é dizer que a tarefa da teoria moral é estipular quais seriam os parâmetros do cuidar. Uma abordagem dessa natureza logo se confundiria com questões da vida social e política. Para que o cuidar seja uma atividade contínua, deverá ser necessariamente ligado às atividades da vida cotidiana, porque todo o complexo de instituições e estruturas sociais determina com quem entramos em contato numa base suficientemente regular para estabelecer relações de cuidar e de cuidados.⁴

Quando o cuidar é usado como desculpa para limitar o âmbito de nossa atividade moral, e concluímos que dizem respeito apenas àqueles imediatamente próximos a nós, isso parece muito pouco para fundamentar uma teoria moral. Mas a questão sobre aqueles de quem devemos cuidar não é deixada inteiramente aos indivíduos em nossa sociedade.

IMA ABORDAGEM FEMINISTA DO CUIDADO: PREOCUPAR-SE COM AQUILO DE QUE CUIDAMOS

Na segunda seção deste ensaio, explorei algumas maneiras pelas quais o cuidar desafia a teoria moral contemporânea. Em cada caso, percebi que essa atividade parece fundamentar uma concepção mais rica sobre a vida moral das pessoas. No entanto, ela sofre uma amputação moral fatal quando permitimos que seja circunscrita à decisão de que só cuidaremos daqueles mais próximos a nós. Nessa perspectiva, é difícil ver como cuidar pode permanecer uma questão moral, em vez de se tornar uma forma de justificar a falta de consideração com os outros, usando como pretexto aqueles de quem cuidamos.

Para resolver esse problema, preciso voltar à maneira como a atividade do cuidar está situada na sociedade contemporânea. Observei, no início deste ensaio, que o problema de quem deveria cuidar de quem está enraizado em valores, expectativas e instituições sociais (muitas vezes questionáveis). Não responsabilizamos todos (quem quer que seja?) individualmente pelos desabrigados. Similarmente, não responsabilizamos qualquer um pela aparência de uma criança, mas responsabilizamos sua mãe (e o pai?). Todavia, posso ao menos fazer uma generalização sobre cuidar nesta sociedade; os homens têm cuidado com (preocupam-se com); as mulheres cuidam de. Assim, por definição, o roteiro tradicional do cuidar torna a decretar a divisão do mundo masculino e feminino como sendo respectivamente público e privado. Suscitar a questão sobre se "cuidar de" é inevitavelmente particularista demais significa voltar à questão de como a atividade de cuidar é diferenciada de acordo com o gênero em nossa sociedade e a uma reflexão sobre a diferença entre as abordagens feministas e feminina do cuidar e dos cuidados.

O que significa afirmar, como faz Nel Noddings, que o cuidar é uma abordagem "feminina" da ética? Significa a celebração e a legitimação de uma parte das vidas das mulheres. Vimos, porém, que a formulação de Noddings sobre o cuidar não pode constituir um modelo satisfatório para a

teoria moral. Como Genevieve Lloyd (1984) argumentou em relação à razão, a categoria do feminino é bastante problemática (ver também Gilman, 1979). A feminidade é interpretada como a antítese da masculinidade. Assim, é interpretado como masculino, como normal, o que está em oposição ao que é feminino. Nesse caso, a interpretação das mulheres como atadas à atividade mais particular de cuidar de outros está em oposição às preocupações mais públicas e sociais dos homens.

Posso tornar esse argumento ainda mais contundente. Na medida em que o cuidar é uma maneira de "estar atento a", pode refletir um mecanismo de sobrevivência para as mulheres ou outros que estão lidando com condições opressivas, ao invés de ser uma qualidade de valor intrínseco em si mesma. Uma outra maneira de compreender o cuidar é vê-lo como ética mais apropriada para os que estão numa posição social subordinada. Como as mulheres — e outras pessoas que não estão nos corredores centrais do poder nesta sociedade — adotam uma variedade de maneirismos diferentes (*e.g.*, diferenças na fala, no sorrir, nas formas de linguagem corporal etc), para servir a seus propósitos de sobrevivência, também podem ter adotado uma atitude que Noddings aprobativamente chama de "estar atento a", mas que, sob outros aspectos, pode ser compreendida como a necessidade de prever os desejos de seu superior.

Essa abordagem "feminina" do cuidar não pode, então, servir de ponto de partida para um questionamento mais amplo do papel adequado do cuidar na sociedade. Como a descrição de Temma Kaplan (1982) da "consciência feminina", a abordagem feminina do cuidar carrega o fardo da aceitação das divisões tradicionais de gênero numa sociedade que desvaloriza o que as mulheres fazem. Dessa perspectiva, cuidar será sempre um corretivo da moralidade, um aspecto "extra" da vida, não sugerindo, nem exigindo um repensar fundamental das categorias morais.

Em contraste, uma abordagem feminista do cuidar necessita começar por ampliar a compreensão do que significa cuidar de outros, tanto em termos de questões morais, como em termos da necessidade de reestruturar instituições políticas e sociais mais amplas, se o cuidar de outros constituir uma parte mais central das vidas de todos os dias de todo mundo na sociedade. Está fora do âmbito deste ensaio conjecturar plenamente uma teoria feminista do cuidar e dos cuidados, mas alguns pontos parecem sugerir um ponto de partida para uma análise ulterior.

Neste ensaio, mencionei como a maneira de cuidar envolve atos morais habitualmente não compreendidos na estrutura da teoria moral contemporânea. A relevância moral da capacidade de atenção desmente a adequação do indivíduo abstrato, orientado para a troca mercantil como sujeito moral.

Observamos anteriormente que levar a capacidade de atenção a sério questiona nossas suposições sobre a autonomia, o ser, o conhecimento de nossos interesses e a eficácia do mercado. Essas questões já constituem tópicos examinados por filósofos(as) morais e políticos(as) feministas. Cuidar pode se mostrar uma maneira especialmente útil para pensadores(as) feministas tentarem fundamentar suas reflexões nesses temas.

A teoria feminista também necessitará descrever o que constitui o bom cuidar e os bons cuidados. Já observamos que essa tarefa será difícil, porque o cuidar está profundamente ligado a circunstâncias particulares. Ainda assim, precisamos também repensar como essas circunstâncias particulares são socialmente construídas. Talvez o empobrecimento de nosso vocabulário ao discutir o cuidado seja o resultado da forma como o cuidar é privatizado, permanecendo, assim, abaixo de nossa visão do que é social nesta sociedade. A necessidade de repensar formas apropriadas de cuidar também suscita a questão mais ampla sobre a configuração das instituições políticas e sociais em nossa sociedade.

Pensar sobre o mundo social em termos de cuidar de outros (cuidados para com outros) difere radicalmente de nossa atual maneira de concebê-lo em termos de perseguir nosso auto-interesse. Porque cuidar enfatiza ligações concretas com outras pessoas, evoca muito da essência diária das vidas das mulheres e representa uma crítica fundamental à teoria moral abstrata, pois surgindo muitas vezes como aparentemente irrelevante para ela, é, entretanto, um tema digno de séria atenção por parte dos(as) teóricos(as) feministas.

NOTAS

Reconheço, com gratidão, a ajuda para escrever este ensaio que recebi de Annmarie Levins, Mary Dietz, George Schulman, Berenice Fisher e Alison Jaggar.

1. Deve-se observar que minha distinção entre "cuidar de" e "ter cuidado com" (preocupar-se com) difere daquela feita por Meyeroff (1971) e Noddings (1984). Meyeroff deseja contrastar cuidar de ideias e cuidar de pessoas. Esse paralelo não só mascara a tradicional diferença de gênero, mas também, como ficará claro mais tarde, os tipos de atividades envolvidos em cuidar de outras pessoas não podem ser facilmente usados nesse mesmo sentido. Noddings distingue "cuidar de" de "ter cuidado com" (preocupar-se com) numa dimensão que tenta esclarecer qual é o grau de comprometimento envolvido. Cuidamos mais de quem (as pessoas que recebem nossos cuidados) do que daquilo com que nos preocupamos (1984:86, 112); mas Noddings também deseja reivindicar que podemos cuidar de ideias. Acredito que a maneira como formulei a distinção revela mais sobre as relações entre o cuidar e os pressupostos tradicionais da diferença de gênero.

2. Entretanto, para que ocorra o cuidar, é preciso haver mais do que boas intenções e comunicação não distorcida; os atos de cuidar também têm de ser concretamente efetivados.

Acredito que esse ponto possa ajudar a distinguir esta abordagem daquela de Habermas (pelo menos das versões mais antigas). Para a crítica de que o trabalho de Habermas é intelectualizado demais, ver Henning Ottmann (1982-86).

3. Ver, entre outros autores contemporâneos que questionam a forma kantiana dominante de moralidade, Lawrence Blum (1980), Alasdair MacIntyre e Stanley Hauerwas (1983), John Kekes (1984) e Peter Winch (1972).

4. Sou grata a Berenice Fisher por sua sugestão de que um dos elementos importantes de uma teoria dos cuidados é a especificação dos limites do cuidar.

5. Jack H. Nagel aprimorou análises anteriores sobre o poder para incluir o que C.J. Friedrich chamara de "regra de reações antecipadas", a situação onde "o agente B molda seu comportamento para adequá-lo ao que ele acredita serem os desejos de outro agente A, sem ter recebido mensagens explícitas sobre as necessidades ou intenções de A ou de seus representantes" (1975:16). Ver também Dahl (1984:24-25).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristotle. 1981. *The Politics*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Arendt, H. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Blum, L. 1980. *Friendship, Altruism, and Morality*. Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Blum, L., M. Homiak, I. Housman, and N. Scheman. 1976. "Altruism and Women's Oppression." In *Women and Philosophy*, ed. L. Gould and M. W. Wartofsky. New York: G. P. Putnam.
- Cohen, G. A. 1978. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Dahl, R. A. 1984. *Modern Political Analysis*. 4th ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Ehrenreich, B. 1983. *The Hearts of Men*. Garden City, N.Y.: Anchor Books.
- Elshtain, J. B. 1981. *Public Man, Private Woman*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- . 1982. "Antigone's Daughters." *Democracy* 2:46-59.
- Finch, J., and D. Groves, eds. 1983. *A Labour of Love: Women, Work and Caring*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Fisher, B., and R. Galler, 1988. "Friendship and Fairness: How Disability Affects Friendship Between Women." In *Women with Disabilities: Essays in Psychology, Politics and Policy*, ed. A. Asch and M. Fine. Philadelphia: Temple University Press.
- Frankena, W. 1973. *Ethics*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Gilligan, C. 1982. *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1983. "Do the Social Sciences Have an Adequate Theory of Moral Development?" In *Social Science as Moral Inquiry*, ed. N. Haan, et al. New York: Columbia University Press.
- Gilman, C. P. 1979. *Herland*. New York: Pantheon.
- Habermas, J. 1971. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press.
- Hardwig, J. 1984. "Should Women Think in Terms of Rights?" *Ethics* 94:441-455.
- Hartsock, N.C.M. 1983. *Money, Sex and Power: Towards a Feminist Historical Materialism*. New York: Longman.
- Hochschild, A. 1983. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Kaplan, T. 1982. "Female Consciousness and Collective Action: The Case of Barcelona, 1910-1918." In *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, eds. N. Keohane, M. Rosaldo, B. Gelpi. Chicago: University of Chicago Press.

Mulheres e Cuidados: O Que as Feministas Podem Aprender Sobre a Moralidade... 203

- Kekes, J. 1984. "Moral Sensitivity." *Philosophy* 59:3-19.
- Kohlberg, L. 1981. "From *Is* to *Ought*. How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away With It In the Study of Moral Development." In his *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. Vol. 1 of *Essays in Moral Development*. New York: Harper & Row.
- Lane, R. E. 1986. "Market Justice, Political Justice." *American Political Science Review* 80:383-402.
- Lloyd, G. 1984. *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lyons, N. P. 1983. "Two Perspectives: On Self, Relationships, and Morality." *Harvard Educational Review* 53:125-144.
- MacIntyre, A., and S. Hauerwas, eds. 1983. *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Marx, K., and F. Engels. 1978. "The German Ideology." In *The Marx-Engels Reader*, ed. R. C. Tucker. 2d ed. New York: Norton.
- McMillan, C. 1982. *Women, Reason, and Nature: Some Philosophical Problems With Feminism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Meyeroff, M. 1971. *On Caring*. New York: Harper & Row.
- Mill, J. S. 1975. "Considerations on Representative Government." In *Three Essays*, ed. R. Wollheim. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, A. 1981. *The Drama of the Gifted Child*. New York: Basic Books.
- Nagel, J.H. 1975. *The Descriptive Analysis of Power*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Noddings, N. 1984. *Caring: A Feminine Approach to Ethics*. Berkeley: University of California Press.
- Ottmann, H. 1982. "Cognitive Interests and Self-Reflection." In *Habermas: Critical Debates*, eds. J. B. Thompson and D. Held. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Ruddick, S. 1980. "Maternal Thinking." *Feminist Studies* 6:342-367.
- Schaar, J. 1983. "The Question of Justice." *Raritan Review* 3:107-129.
- Walzer, M. 1983. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.
- Weil, S. 1951. "Reflection on the Right Use of School Studies With a View to the Love of God." In *Waiting for God*. Trans. E. Craufurd. New York: Harper.
- Winch, P. 1972. *Ethics and Action*. London: Routledge and Kegan Paul.

O FUTURO RADICAL DE UMA TEORIA MORAL CLÁSSICA

Lynne S. Arnault

Para muitos filósofos da tradição analítica anglo-americana, a teoria moral do feminismo radical parece demasiado à esquerda do campo, o repúdio feminista do essencialismo e da autonomia do ser, a rejeição do "ponto de vista da troca mercantil" e das definições de raciocínio moral centradas na mente, a ênfase na influência do género e da política de género sobre a construção do conhecimento, incluindo a teoria moral — tudo sugere a muitos filósofos analíticos uma orientação metaética profundamente diferente e problemática. Neste ensaio, espero ganhar apoio para uma teoria moral feminista, partindo da teoria clássica do raciocínio moral—o prescritivismo universal de R.M. Hare — para expor seu futuro radical.' Tentarei mostrar que, para estar de acordo com seus próprios critérios de possibilidade de universalização e prescritividade, essa descrição formalista-disposicional da moralidade precisa abandonar a concepção liberal do ser e seu modelo monológico de acompanhamento da deliberação moral. Demonstrarei que manter a coerência interna do ideal de Hare do prescritivismo universal exige um giro para a esquerda que inclua uma concepção de autonomia mais radical e leve em conta a probabilidade de que as divisões sociais estejam tão inseridas na estrutura das coisas que contaminem até os elementos do discurso.

Chamo a teoria de Hare de teoria moral "clássica" por duas razões. Primeiro, os filósofos analíticos anglo-americanos a consideram de um modo geral uma contribuição importante para o desenvolvimento de "novas questões e métodos introduzidos na teoria ética do século XX" (Kerner, 1966:2).

Com a publicação de *Principia Ethica* (Princípios éticos) de G.E. Moore em 1903, a filosofia moral anglo-americana tomou um rumo linguístico, envolvendo-se com a análise lógica dos termos, dos julgamentos e das formas de raciocínio moral. Porque a teoria de Hare de que "a linguagem da moralidade é uma espécie de linguagem prescritiva" (Hare, 1952:1) é geralmente incluída no cânon de grandes teorias da filosofia analítica, dei-lhe o termo honroso de "clássica."

Segundo, chamo a teoria de Hare de "clássica", porque acredito que, se colocarmos de lado as particularidades do relativamente novo rumo "linguístico" e a importância dessa teoria dentro dele, descobriremos que os pressupostos profundos a ela subjacentes não são realmente nem um pouco novos, mas têm dominado a filosofia ocidental desde o século XVII. A teoria moral de Hare incorpora o comprometimento com o universalismo, a impessoalidade, a separação, a imparcialidade, a neutralidade e a transcendência social da linguagem. É representativa de uma tradição que inclui certas duradouras crenças dominantes: a de que a moralidade consiste no respeito pelas normas e a tomada de decisões morais é uma questão de usar o cálculo moral apropriado; e de que a metaética consiste em identificar precisamente o método correto para justificar julgamentos morais. Diria que essas suposições têm privilegiado sistematicamente o ponto de vista de um grupo particular de pessoas (homens brancos, de classe média, de ascendência europeia) e têm reforçado ideologias dualistas de masculinidade e feminidade. Ao tentar descentralizar alguns dos pressupostos teóricos fundamentais de Hare, expondo dessa maneira o futuro radical de uma teoria moral clássica, espero encorajar a reivindicação de modalidades durante muito tempo suprimidas.

Para descobrir esse futuro radical do prescritivismo universal de Hare, precisamos primeiro compreender porque ele sustenta que a universalidade (ou possibilidade de universalização) e a prescritividade são condições *sine qua non* do discurso moral e porque propõe que o utilitarismo, que vê como uma extensão lógica do prescritivismo universal, fornece o método adequado para resolver divergências morais interpessoais. Ele afirma que as propriedades lógicas da universalidade e da prescritividade² geram as normas que governam o julgamento moral no nível crítico. Com "universalidade", Hare quer dizer que "se fazemos julgamentos morais diferentes sobre situações que admitimos sejam idênticas em suas propriedades descritivas universais, contradizemos a nós mesmos" (1981:21). Como colocado mais informalmente por ele alhures, esse critério significa que "se digo agora que deveria fazer algo para alguém, comprometo-me com a ideia de que exatamente a mesma coisa de-

veria ser feita para mim se eu estivesse na mesma situação desse alguém, incluindo as mesmas características pessoais e, em particular, os mesmos estados motivacionais" (1981:108).

Hare insiste em que as prescrições devem ser universalizáveis para serem morais, porque concebe os julgamentos morais como exigindo necessariamente "razões" e vê essa exigência como equivalente à demanda de universalibilidade. Se ele insiste em que os julgamentos morais têm uma função que requer o raciocínio, é porque acredita que os mesmos são atos-falas prescritivos ou orientadores da ação e reconhece que uma "prescrição" moral só é capaz de influenciar a conduta de maneira orientadora, em vez de impositiva ou coercitiva, se "a resposta a questões morais for... uma atividade racional" (1963:2).

Ao afirmar que as expressões contendo valores são prescritivas, Hare deseja demonstrar que os julgamentos normativos estão necessariamente ligados à ação; ele crê que a função comum de palavras como "deveria" e "bom" é guiar a conduta, recomendar o comportamento. Na visão de Hare, aceitar um julgamento moral está necessariamente ligado ao fazer, ou pelo menos à tentativa de fazer o que o julgamento prescreve. É, pois, importante caracterizar os julgamentos morais como necessariamente demandando razões, porque, embora Hare sustente que eles envolvem concordância com um imperativo, deseja, ao mesmo tempo, negar que essas declarações sejam meras tentativas de persuasão ou incitamento; segundo ele, os julgamentos morais envolvem uma disposição para prescrever cursos de ação para os outros na medida em que são auto-orientadores racionais (1952: sec. 1.7).

Gostaria de argumentar que a teoria do raciocínio moral de Hare não assegura realmente a autonomia das pessoas que receberam a prescrição, especialmente se forem membros de um grupo subordinado. Antes de passar para essa crítica, é importante, porém, observar que Hare dá uma descrição disposicional dos critérios para certo e errado. A fonte dos critérios morais reside em passar por cima das disposições ou inclinações do deliberador moral individual. Segundo ele, os critérios que contam para uma conduta correta reduzem à expressão mais simples a questão da escolha individual. *Qualquer* conjunto de prescrições submetido às exigências de uma possível universalização e da prescritividade constitui uma moralidade de boa categoria lógica: se o deliberador moral tiver assumido a carga desses critérios, ele ou ela pode decidir sem erro lógico se um dado conjunto de fatos pode ou não constituir base suficiente para a ação (1963:195-196). Por exemplo, desde que tenha assumido essa carga, um nazista pode decidir sem erro lógico que o fato de uma pessoa ser judia constitui base suficiente para sua

exterminação. Na consideração de Hare, isso resulta do fato de que cada julgamento moral envolve uma legislação autónoma implícita desses critérios.

Ele reconhece, evidentemente, que as inclinações das pessoas podem diferir e assim ocasionar disputas morais. As pessoas discordam do que deveria ser feito "porque suas inclinações diferentes fazem com que um rejeite alguma prescrição singular que outro pode aceitar" (1963:97). O desacordo moral pode ser resolvido, segundo ele, pela deliberação racional na maior parte dos casos, porque "as inclinações das pessoas em relação à maior parte das questões importantes na vida tendem a ser as mesmas (muito poucas pessoas, por exemplo, gostam de passar fome ou ser atropeladas por carros)" (1963:97). Em particular, a maioria dos seres humanos compartilha a inclinação ou o desejo de ter seus próprios interesses satisfeitos; como resultado, não universalizarão prescrições que desconsiderem os desejos de outras pessoas.

Com a compreensão de que a maioria das pessoas compartilha a inclinação de querer ter seus próprios interesses respeitados, Hare argumenta que as discordâncias morais podem ser resolvidas pela deliberação racional, porque as regras do raciocínio moral, da universalibilidade e da prescritividade podem ser "generalizadas" para incluir o princípio utilitário "todos valem por um, ninguém por mais que um" (1963:118).

Assim, se minha ação for afetar os interesses de certo número de pessoas, pergunto a mim mesmo que comportamento posso prescrever universalmente para pessoas na mesma situação; então, o que terei de fazer para responder a essa questão é me colocar em imaginação no lugar dos outros.... E as considerações que pesam sobre mim nessa indagação só podem ser (imaginando-me no lugar de cada homem sucessivamente): quanto eu quero ter isso ou evitar aquilo? Mas, depois de ter passado em revista todas as partes afetadas e voltado para minha própria pessoa, para realizar um julgamento moral imparcial, dando peso igual aos interesses de todas as partes, o que posso fazer senão defender o comportamento que, tomado no conjunto, frustrará menos os desejos que imaginei para mim mesmo? Mas isso (é plausível continuar) significa maximizar satisfações (1963:123).

Então, de acordo com Hare, sempre que houver um conflito de inclinações ou interesses, precisamos representar plenamente para nós mesmos a situação de cada uma das outras partes (1981:111); precisamos nos imaginar no lugar das partes afetadas, não com nossas próprias inclinações e aversões, mas com as inclinações e aversões delas (1963:113). Precisamos, enfim,

aceitar apenas as prescrições que maximizam satisfações imparcialmente. Quando afirma que nossos julgamentos morais devem ser imparciais, ele quer dizer que "quem quer que seja que estiver no referido papel, na situação que está sendo julgada... [não deve ser] tratado como relevante" (1981:211). Assim, sempre que houver uma disputa moral, precisamos "nos colocar no lugar de cada uma das pessoas afetadas" (1981:101) e aceitar somente aquelas prescrições que levam igualmente em conta preferências iguais, seja qual for seu conteúdo (1981:145).

Ele alega que esse procedimento de implementar o ideal do prescritivismo universal nos é imposto pelas propriedades lógicas dos conceitos morais (1981:91). As etapas na argumentação do prescritivismo universal ao utilitarismo são todas baseadas, defende ele, na lógica dos conceitos envolvidos (1981:176).

A asserção de que a metodologia utilitária resulta das características lógicas do discurso moral não é, em minha opinião, uma asserção bem fundamentada, mas revela claramente o comprometimento de Hare com o individualismo liberal. Basta considerar, por exemplo, uma suposição subjacente à consideração de Hare do raciocínio moral interpessoal: as pessoas, em sua maioria, não universalizarão prescrições que desconsiderem os interesses dos outros porque querem que seus próprios interesses sejam satisfeitos. Isso articula implicitamente o que Nancy Hartsock chama de "ponto de vista da troca mercantil" que define as pessoas como indivíduos racionais, auto-interessados, fundamentalmente isolados, que interagem mutuamente quando há uma conjuntura momentânea de interesses (1985: cap. 2). Apesar de sua interdependência, os indivíduos assim concebidos não têm relações intrinsecamente fundamentais entre si; as interações interpessoais ocorrem entre a Pessoa e o Outro — este último permanecendo "alguém com quem a Pessoa tem somente laços instrumentais e extrínsecos e com quem se relaciona somente visando aos seus próprios objetivos" (Hartsock, 1985:24).

Hare parece levar em alguma conta o fato de que podemos ter laços de afeto e lealdade em relação a certas pessoas às quais nos vinculamos de forma menos instrumental do que à humanidade em geral (1981:135-137). Por exemplo, reconhece que as mães se preocupam com os interesses de seus filhos recém-nascidos de um certo modo que não fariam com os recém-nascidos dos outros. Devemos observar, porém, que Hare só apóia essa inclinação parcial porque "pode ser defendida em termos utilitários pelo pensamento crítico em virtude da grande vantagem de sua aceitação" (1981:137). Coloca a questão assim:

Se as mães tivessem a propensão de cuidar de maneira igual de todas as crianças do mundo, é provável que as crianças não fossem tão bem atendidas como são agora. A responsabilidade diluída ficaria enfraquecida... E evidentemente a Evolução (se podemos personificá-la) teve a mesma ideia; há, como nos dizem, muitos desses afetos e lealdades particulares que são geneticamente transmitidos, e, sem dúvida, favoreceram a sobrevivência dos genes que os transmitem (1981:137).

O que é surpreendente nessa discussão é que, entre outras coisas, Hare termina articulando a relação mãe-filho do ponto de vista da troca utilitária. Em sua visão, o laço "especial" que liga a mãe a seu bebê na verdade não é tão especial assim. A preocupação de uma mãe com os interesses do filho acaba sendo, após exame crítico, uma característica contingente da relação entre ambos: satisfazer os interesses do filho ao cuidar bem dele é, para a mãe, a maneira de assegurar que seus próprios interesses (neste caso, a "preferência" de seus genes pela sobrevivência) serão satisfeitos.

Evidentemente, não surpreende que Hare termine dando uma espécie de descrição sociobiológica da ligação "especial" de mães e filhos na moderna família nuclear. Uma teoria que concebe pessoas como mônadas racionais, solitárias, movidas pelo interesse, para quem cada ação interpessoal é um esforço para maximizar interesses pessoais, não é especificamente bem adequada para representar experiências envolvendo dependência contínua. E tampouco é particularmente adequada para expressar as formas de ligação e solidariedade que os membros de um grupo subordinado vivenciam. Portanto, na deliberação moral com membros de grupos dominantes, as mulheres, as pessoas de cor e os pobres estariam em desvantagem, porque seriam impedidos de representar suas experiências, interesses e necessidades de maneira não distorcida, não reprimida.

Como a teoria de Hare do raciocínio moral nos ensina que devemos nos imaginar no lugar das pessoas afetadas, com todos os seus gostos e desgostos, e levar igualmente em conta preferências iguais, pode parecer que os interesses de todos — incluindo os das mulheres, das pessoas de cor e dos pobres — estão igualmente bem representados no seu modelo de deliberação moral. Mas o fato de que ele apresenta "a tomada do ponto de vista dos outros" como um processo monológico desmente essa impressão.

Hare caracteriza "colocar-se no lugar dos outros" como uma questão de desempenho de um papel hipotético, realizado individualmente pelo deliberador moral. Conhecer as preferências das pessoas que serão afetadas por nossas ações é, segundo ele, um processo em que nos identificamos com elas; requer que nos imaginemos no lugar delas e representemos para nós

mesmos, por analogia com nossa própria experiência, o que as experiências dessas pessoas significariam para elas (1981:127).³

Hare faz o que ele chama de descrição prescritivista de "identificação simpática" ou "expandida" (1981:96f). Identificar-se com outra pessoa, diz ele, envolve *adquirir* as inclinações, motivações e preferências daquela pessoa:

Se tiver pleno conhecimento das preferências da outra pessoa, terei eu mesmo adquirido preferências iguais ao que ela pensa que deveria ser feito para mim se eu estivesse em sua situação; e são as preferências que estão agora em conflito com minha prescrição original. Assim, temos, na verdade, não um conflito interpessoal de preferências ou prescrições, mas um conflito intrapessoal; as duas preferências conflitantes são minhas. Lidarei, pois, com o conflito exatamente como faria com aquele entre duas preferências originais minhas (1981:110).

Mesmo seguindo Hare em seus próprios termos, ou seja, considerando seu comprometimento com a concepção liberal do ser e com uma definição de identificação simpática centrada na mente, sua redução do conflito moral interpessoal a um conflito intrapessoal é um salto considerável. Se o compreendo corretamente, ele está afirmando que é possível para mim, *na prática*, adquirir as preferências e inclinações dele. Admite que há algumas "dificuldades práticas em chegar a conhecer os estados mentais de outros seres humanos, que aumentam com a distância entre suas experiências e as nossas", mas recomenda que elas sejam "superadas pelo conhecimento mais próximo possível de suas circunstâncias, de seu comportamento verbal e de outros tipos, de suas características anatómicas etc, comparando-os com os nossos próprios"; rejeita o problema prático como secundário em relação ao problema filosófico de outras mentes (1981:127).

Com base nessa suposição de que é possível para mim, na prática, adquirir suas preferências e disposições, Hare afirma que posso individual e imparcialmente resolver nosso conflito moral interpessoal usando um cálculo moral: se eu tiver obtido pleno conhecimento de suas preferências, terei passado a ter suas preferências tão intensa ou tão moderadamente como ele as tem. Portanto, o conflito moral agora não está tanto *entre nós* como *dentro de mim*. O problema de ser imparcial na verdade desaparece: posso "imparcialmente" determinar como maximizar satisfações, porque tudo o que esse procedimento implica nesse ponto é comparar as forças das minhas próprias preferências.⁴

Como Hare caracteriza o processo de "se colocar no lugar dos outros" como um processo monológico, seu modelo de deliberação moral articula a

concepção liberal do ser. Isto é, concebe a identidade social do agente moral como sendo epistemologicamente insignificante; o ser moral é uma entidade desincorporada e desencaixada. Podemos adquirir conhecimento sobre a situação de outras pessoas através de um processo de desempenho de um papel solitário hipotético, porque fazer parte de grupos sociais ou de um grupo social particular é uma característica "acidental" ou contingente da vida social. Assim, na visão de Hare, os seres humanos aproximam-se da tarefa de obter conhecimento da situação de outras pessoas, não como membros socialmente constituídos de grupos historicamente variáveis, com pontos de vantagem epistemologicamente distintos, mas como indivíduos solitários essencialmente com as mesmas posições de vantagem.

Ao desconsiderar os efeitos da experiência social de uma pessoa sobre suas motivações, interesses, necessidades e entendimentos do mundo, o modelo monológico de deliberação moral de Hare não leva em conta a possibilidade de que as formas do discurso privilegiem o ponto de vista de grupos dominantes na sociedade e que essas próprias formas poderiam ser contestadas na deliberação moral. Sem dúvida, Hare reconhece a dificuldade, até mesmo a impossibilidade, dos seres humanos raciocinarem de maneira perfeitamente não tendenciosa. Reconhece explicitamente que seu modelo de raciocínio moral nos obriga a tentar pensar como "observadores ideais" ou "arcânjos", isto é, como seres com poderes sobre-humanos de pensamento, com conhecimentos sobre-humanos e nenhuma fraqueza humana, em particular, nenhuma parcialidade em relação a si mesmo, aos amigos ou aos parentes (1981:44). E enfatiza que o pensamento moral arcangélico é inatingível. Porém, o fato de que seu modelo exige que tentemos transcender a condição humana é prova da tendência implícita de Hare de ver os indivíduos humanos abstraídos das circunstâncias sociais. Por ser importante, gostaria de lembrar que, apesar de considerar o pensamento arcangélico inatingível, Hare não reconhece a possibilidade de que o ideal epistemológico personificado no "arcânjo" reflète a experiência e o ponto de vista de um grupo social particular, especificamente os proprietários constituídos por homens brancos burgueses, de ascendência europeia.

Para Hare, a "virtude" do arcânjo consiste precisamente em sua falta de inserção social: o observador ideal é ideal porque "ele" não tem um ponto de vista particular. "Seu" ponto de vista é desinteressado, desincorporado, neutro do ponto de vista dos valores. Resumindo, "seu" ponto de vista é "uma visão de lugar nenhum"⁵ — um ponto de vista que não tem "impressões digitais sociais". E, naturalmente, se o ponto de vista "dele" não é realmente situado socialmente, pode ser neutro quanto ao gênero e poderíamos facilmente nos referir a "ele" como sendo "ela."

O pressuposto epistemológico incorporado no "observador ideal" — o de que o ponto de vista do deliberador moral é de "nenhum lugar" — tem sido criticado por feministas radicais por conter um profundo preconceito de gênero e estar altamente comprometido com projetos de dominação social, incluindo aqueles de dominação de gênero. De acordo com epistemologistas feministas, o que é problemático na noção de um ponto de vista não situado, não inserido, desinteressado, não é apenas o fato de que observadores ideais não podem realmente existir ou que indivíduos humanos verdadeiros não podem ser abstraídos de suas circunstâncias sociais. Segundo elas (e eles), o problema mais fundamental em relação ao observador ideal é que se trata de um ideal masculinista cuja implementação impede estruturalmente os membros de grupos subordinados de participar em condições de igualdade com membros de grupos dominantes em interações comunicativas.

Como salienta Sandra Harding, para muitos(as) epistemologistas feministas, a especificidade de gênero da falta de ponto de vista é evidenciada pelo fato que esse critério de objetividade, com sua ênfase em isenção, imparcialidade e não envolvimento, fundamenta-se em três conceptualizações caracteristicamente masculinas: do *ser* "como autônomo, individualista, auto-interessado, fundamentalmente isolado das outras pessoas e da natureza"; da *comunidade* "como um grupo de indivíduos similarmente autônomos, isolados, auto-interessados, não tendo relações intrinsecamente fundamentais entre si"; e da *natureza* como "um sistema autônomo do qual o ser é fundamentalmente separado e que deve ser dominado para aliviar a ameaça de que o ser seja controlado por ele" (Harding, 1986:171). As feministas argumentaram que, subjacentes à epistemologia incorporada no ideal da falta de ponto de vista, estão os dualismos mente *versus* corpo, razão *versus* emoção, cultura *versus* natureza, fato *versus* valor, saber *versus* ser, objetividade *versus* subjetividade; esses dualismos cartesianos têm sido considerados historicamente como ligados ao gênero e, por causa da estratificação que instituem, têm servido para estigmatizar a atuação epistêmica das mulheres e legitimar projetos de dominação de gênero.

Porque as modalidades contra as quais a razão foi definida — corpo, emoções, instintos, subjetividade — têm sido tradicionalmente associadas ao feminino e porque a divisão de trabalho nas sociedades de classes do Ocidente baseia-se no gênero, cabendo às mulheres a responsabilidade primária por processos corporais, deveríamos sem dúvida perceber que o observador ideal, na teoria de Hare, funciona como uma personificação (desincorporada) da razão "pura" e não é facilmente referido como alguém do sexo feminino. Contudo, mais importante ainda, deveríamos reconhecer que o ideal cartesiano da falta de ponto de vista, presente no "observador

ideal" ou "arcanjo", coloca as mulheres e outras pessoas subordinadas em desvantagem na deliberação moral. Ao desconsiderar os efeitos da identidade social das pessoas em seus entendimentos sobre o mundo, incluindo a teoria do conhecimento, o arcanjo ideal de Hare obscurece e mistifica a relação privilegiada que membros de grupos dominantes têm em relação aos meios socioculturais do discurso.

De uma perspectiva radical — isto é, de uma perspectiva que nega a autonomia ou transcendência social da razão e da linguagem da moralidade — é crucial para a teoria moral uma apreciação crítica dos diferentes níveis de reflexividade moral. Isso nos conduz a indagar se há na teoria de Hare, considerada em seus próprios termos, um potencial para a radicalização de seus pressupostos mais profundos. Tendo em vista a forma monológica que ela apresenta, sua concepção liberal do ser e seu comprometimento com ambos, seu endosso ao "ponto de vista da troca mercantil" e à neutralidade das formas do discurso, onde estaria, se é que existe, seu futuro radical?

Gostaria de sugerir a seguir que o fato de que a noção de Hare sobre "assumir o ponto de vista dos outros" é epistemologicamente incoerente e seu argumento a favor de um modo de raciocínio utilitário contém uma falsa ilação — a enganadora inferência de que o prescritivismo universal dita logicamente o utilitarismo — torna necessárias certas revisões que reconheçam um modelo mais radicalizado de raciocínio moral. Sou de opinião que, para tornar a universalibilidade um critério viável de moralidade e para considerar plenamente as múltiplas maneiras de implementar o ideal do prescritivismo universal, Hare precisa abandonar a concepção liberal do ser e seu modelo monológico de acompanhamento da deliberação moral. Essas revisões, por sua vez, redefinem a tarefa da metaética e pedem uma noção mais radicalizada, feminista, de autonomia.

A incoerência epistêmica do conceito de Hare sobre "assumir o ponto de vista do outro" deve-se, em minha opinião, ao seu comprometimento com uma concepção liberal do ser. Dada sua ênfase na universalibilidade como propriedade lógica da linguagem moral, Hare deseja claramente manter que a adoção do ponto de vista moral exige que se leve em conta as preferências dos outros. O ponto de partida para a reflexão e a ação na teoria moral de Hare *parece* ser a diferença. Mas, como já foi discutido, Hare está implicitamente comprometido em abstrair a atuação moral dos indivíduos humanos das circunstâncias sociais e de tudo que a eles se aplica como seres corporificados e historicamente situados. Ao colocar entre parênteses a experiência social dos indivíduos, sua condição histórica de estarem situados e ligados a grupos humanos específicos, ele considera os seres como sendo epistemológica e metafisicamente anteriores às suas características indi-

vidualizantes. Isso cria a seguinte dificuldade: se os indivíduos são abstrações generalizadas — como as motivações, os desejos, as necessidades e os interesses da Pessoa e do Outro podem ser individualizados? Ao assumir o ponto de vista de um outro desincorporado e não inserido, ou seja, abstraído das particularidades que constituem a identidade de um indivíduo, a diferença entre o ser e o outro desaparece — e, com ela, a coerência do conceito de Hare de "assumir o ponto de vista do outro".

De modo que não surpreende, Hare faz a declaração essencialista de que "as inclinações das pessoas em relação às questões importantes da vida tendem a ser as mesmas" (1963:97). Além de ser empiricamente dúbia, tal afirmação não dissolve o problema da individualização, o que contamina seu uso da universalibilidade.

Como observei anteriormente, esse critério, postulado como norma do raciocínio moral, exige que "se digo agora que deveria fazer algo para alguém, comprometo-me com a visão de que exatamente a mesma coisa deveria ser feita para mim se eu estivesse na mesma situação" (1981:108). O problema das situações individualizantes — de saber se essa situação é parecida com aquela ou diferente dela — surge porque, por um lado, as situações não têm descrições preestabelecidas ou construções "independentes das pessoas" e, por outro lado, porque Hare despreza os efeitos da experiência social de uma pessoa sobre a definição que ele ou ela faz de uma situação. Os indivíduos definem situações e suas interpretações dependem de sua história de vida, de sua experiência social e de sua condição social de seres situados. Assim, por exemplo, um gerente homem pode definir uma situação como simples flerte, mas sua secretária mulher pode interpretá-la como assédio sexual. Similarmente, um estudante branco homem pode definir a implementação em sua escola de um programa de ação afirmativa como discriminação inversa, mas um estudante negro homem pode interpretar a situação como uma maneira dessa escola tentar chegar a ideais igualitários.

Há provas interessantes na pesquisa de Carol Gilligan de que a maneira como as pessoas vêem ou compreendem uma situação moral depende de como interpretam o ser, os outros e a relação entre os mesmos — se aceitam que o ser e o outro são interdependentes ou se, como os liberais clássicos, supõem que o ser é fundamentalmente isolado. As descobertas de Gilligan sugerem, além disso, que as interpretações se correlacionam de acordo com o gênero. O critério liberal de Hare sobre o ser e sua relação com os outros, por exemplo, pode ser característico de homens brancos privilegiados. Importante para essa questão é que o problema da individualização, que contamina o método de Hare, não pode ser dissolvido privilegiando *a priori* o que é, de acordo com Gilligan, uma orientação caracteristicamente masculina

em relação ao ser e aos outros. Se aceitarmos a solidez das descobertas empíricas de Gilligan, a maioria das mulheres e alguns homens consideram o ser como fundamentalmente ligado aos outros; e isso afeta a maneira como estruturam ou definem uma situação moral.

Porque as pessoas podem e muitas vezes contestam a definição de uma situação moral, a exigência da universalibilidade de tratar similarmente situações semelhantes só pode ser viável se a tarefa de definir o que constitui uma situação "semelhante" for articulada como envolvendo os pontos de vista de deliberadores morais que não são seres solitários, não inseridos, sem ponto de vista, e sim socialmente construídos, membros corporificados de grupos historicamente mutáveis, com pontos de vantagem epistêmica distintos. Isso, por sua vez, requer que caracterizemos "assumir o ponto de vista dos outros" como uma real interação dialógica com outros concretos, em vez de uma questão de desempenho de um papel hipotético realizado isoladamente pelo deliberador moral. Se a identidade social deste último é vista como significante do ponto de vista epistemológico, uma teoria moral tem que se abster de uma caracterização monológica do raciocínio moral a fim de assegurar que, assumir o ponto de vista de outros não signifique, na realidade, projetar nossa própria perspectiva sobre os outros e definir esses outros em nossos próprios termos, colocando-nos em seu lugar.

Gostaria de dizer que endossar um modelo dialógico de deliberação moral é bem mais que estipular que os agentes morais devem se sentar e conversar uns com os outros: a menos que se reconheça que a equidade das condições em que o diálogo ocorre é ela mesma sujeita a disputa e avaliação, afirmo que uma teoria moral não garante a autonomia moral de todas as pessoas afetadas, especialmente dos integrantes de grupos subordinados. No entanto, antes de abordar esse ponto, gostaria de demonstrar que é necessária para Hare a articulação de uma ética dialógica, não só para tornar a universalibilidade um critério viável de moralidade, mas também para levar em conta o fato de que o utilitarismo não é o único caminho para chegar ao ideal do prescritivismo universal. Como o critério da universalização, assim como as concepções do que é correto e as definições da situação podem ser objeto de disputa moral, sugiro que a viabilidade da teoria da Hare depende da caracterização do raciocínio moral como um processo dialógico.

Em virtude da afirmação de Hare de que o pensamento moral ao nível crítico consiste "em fazer uma escolha sob as coerções impostas pelas propriedades lógicas dos conceitos morais e pelos fatos não morais e nada mais" (1981:40) e de sua designação do utilitarismo como o expediente adequado para resolver conflitos morais, é crucial para sua teoria que ele demonstre que um modo utilitário de raciocínio se origina logicamente da exigência de

universalizarmos nossas prescrições. Como revela o trecho seguinte, Hare acredita que o utilitarismo nos seja imposto pelas propriedades lógicas das expressões morais, porque "o efeito da universalibilidade é nos compelir a encontrar princípios que maximizem imparcialmente a satisfação das... preferências [das pessoas]" (1981:226):

Todos nós retemos a liberdade de preferir seja o que for, sujeitos à coerção de que temos, *ceteris paribus*, de preferir aquilo que, se estivéssemos na exata posição dos outros deveria acontecer e que *eles* preferem que aconteça. Então, a exigência da universalibilidade requer que ajustemos essas preferências para acomodar as preferências hipotéticas geradas por essa coerção, como se não fossem hipotéticas e sim casos reais; e, assim, cada um de nós chega a uma prescrição universal que representa nossa total preferência imparcial (isto é, aquele princípio que preferimos que seja aplicado no todo em situações como essa, independentemente da posição que ocupamos). O que acontece é que, se temos de chegar a um julgamento moral sobre o caso, as coerções lógicas entre elas nos forçam a combinar nossas preferências individuais numa preferência total que é imparcial entre nós. A demanda é que essa preferência imparcial seja a mesma para todos e utilitária (1981:227).

Acredito que Hare comete um engano ao inferir que acomodar as preferências dos outros significa levar em conta preferências iguais de maneira igual ou, como ele coloca, chegar "a uma prescrição universal que representa nossa preferência imparcial total". Porque acredita que os princípios morais sejam universais na aplicação, Hare precisa sustentar—sob pena de contradição—que promover um princípio moral como universal é prescrever que ele seja coerentemente seguido por todas as partes. Daí não se deduz que os princípios morais obriguem moralmente todas as pessoas; no entanto, promover um princípio moral é prescrever um princípio que "coordena nossas preferências individuais em uma preferência total que é imparcial entre nós" (1981:227). O engano consiste em não ver o fato de que a universalibilidade é metodologicamente executável de muitas maneiras. Insistir em que os princípios da moralidade sejam universais na aplicação não nos compromete *a priori* com qual deve ser o modo de tornar operacional a universalibilidade. Como salienta Kenneth Goodpaster, não há, em princípio, limites quanto aos tipos de métodos com os quais uma comunidade de deliberadores morais pode estar de acordo para tornar operacional a universalibilidade:

Pode-se resolver o conflito de maneira a maximizar as satisfações dos mais talentosos. Ou dos mais influentes. Ou dos mais virtuosos. Ou, no

espírito da recente teoria de Rawls sobre a justiça, os menos privilegiados. Ou, então, pode-se procurar maximizar a utilidade *média* contra a utilidade *total*. E as sugestões poderiam se multiplicar indefinidamente. ... Na melhor das hipóteses, parece-me que Hare poderia afirmar plausivelmente que o utilitarismo promove *uma maneira eficaz* de cumprir o ideal do prescritivismo universal. Mas é mais do que exagero afirmar que o prescritivismo universal 'dita' de toda forma um modo utilitário de raciocínio ou que tal modo 'resulta' em qualquer sentido das características lógicas das declarações morais. Pois isso, pelo menos, sugere que aquele que rejeita o utilitarismo está, de certa forma, obrigado a rejeitar a universalibilidade (como uma propriedade lógica) — e isso é tão implausível quanto incomprovado (1974:14,15).

Nesse caso, a objeção é que o utilitarismo não é um expediente que *resulte* das propriedades lógicas da prescritividade e da universalibilidade. Não é, portanto, o único que pode ser usado para tornar conjuntamente suficientes a prescritividade e universalibilidade, consideradas como normas adequadas para fornecer um método de raciocínio moral. Essa ilação dá a entender que o raciocínio moral pode abranger não um método singular para resolver conflitos de interesse e sim um conjunto de métodos, cada um dando origem a princípios de conduta que são *prima facie* justificados (Goodpaster, 1974:20-22). Sem mudar as regras do raciocínio moral ou sem parar de insistir numa maneira monística de cumprir o ideal do prescritivismo universal, Hare não está realmente autorizado a designar o utilitarismo como o método para resolver desacordos morais.

Evidentemente, o utilitarismo pode proporcionar um dos melhores caminhos para cumprir o ideal do prescritivismo universal e poderia ser escolhido como o método preferido da universalização. Mas como a universalibilidade pode ser metodologicamente implementada de várias maneiras, parece que, para assegurar a autonomia da pessoa prescrita, assim como a daquela que prescreve ou prescribente, Hare deve acrescentar a condição de que, se um conjunto de fatos deve constituir uma razão ou justificação para a ação moral, deve ser universalizável e a universalização deve ser aceitável intersubjetivamente. Como mencionei anteriormente, Hare deseja manter que, embora os julgamentos morais envolvam assentimento a um imperativo, não são meras tentativas de persuasão ou incitação. No entanto, a não ser que introduza coerções intersubjetivas na escolha de um método ou de métodos de universalização, é difícil ver como ele pode sustentar coerentemente que julgamentos morais envolvem uma disposição para prescrever diretrizes para a ação aos outros como agentes racionais auto-orientadores. O processo da deliberação moral viria a ser, em última análise, um ato de liber-

dade solipsista por parte de prescribentes morais individuais. Mas, uma vez que se reconheça que nenhum método singular de universalização é garantido (ou excluído) *a priori* pela exigência de que os princípios morais sejam universalizáveis, a fim de assegurar a autonomia de todas as pessoas afetadas, há de se interpretar o processo da escolha de um método ou de métodos de universalização como um diálogo real, no qual as partes envolvidas se comunicam mutuamente.

Gostaria de acrescentar, além disso, que uma vez que se reconheçam os diferentes níveis nos quais a disputa moral pode ocorrer e os efeitos da experiência social de uma pessoa em suas motivações, interesses, necessidades e entendimentos do mundo, deve-se ir mais fundo para "a esquerda do campo" e radicalizar as concepções de autonomia e metaética. Com a intenção de mostrar que a manutenção da coerência interna da teoria do prescritivismo universal de Hare exige que se radicalizem algumas de suas suposições profundas, segui Hare ao privilegiar a universalibilidade e a prescritividade como regras do raciocínio moral e ao definir a metaética como a tentativa "de dar uma descrição das propriedades lógicas da ... [linguagem moral] e, assim, dos cânones do pensamento racional sobre questões morais" (1981:4). Na argumentação que se segue, gostaria de salientar que a suposição de que as formas do discurso são socialmente neutras está subjacente à compreensão de Hare da metaética e da derivação das normas do raciocínio moral. Em minha opinião, ela não é sustentável quando abandonamos a concepção liberal do ser e um modelo monológico de deliberação moral.

Hare afirma que, quando operamos no nível metaético — isto é, quando discutimos os significados de palavras morais e a lógica do raciocínio moral — não estamos envolvidos com questões morais quanto ao conteúdo (1981:26). Segundo ele, como são estabelecidas como regras do raciocínio moral pela lógica filosófica, *a universalibilidade e a prescritividade* não podem ser o tema do raciocínio moral e da disputa moral. Por essa razão, a teoria de Hare não considera a possibilidade de que os significados de expressões morais podem eles mesmos estar emaranhados numa teia de relações de poder. Admite a neutralidade social dos meios do discurso — nesse caso particular, a neutralidade dos tipos de instituições linguísticas invocados por linguistas empíricos contemporâneos e lógicos filosóficos no mundo anglo-americano (1981:11).

Essa suposição de neutralidade só é sustentável, a meu ver, se conceptualizarmos o sujeito conhecedor como entidade individualista, isolada, não inserida. Se desprezarmos a influência dos fatores sociais e da política social na construção do sujeito conhecedor, não precisamos levar em conta a

possibilidade de que pode haver tendências preconcebidas nas formas de discurso e que elas poderiam se tornar objeto do raciocínio moral e da disputa moral. Por "tendências preconcebidas nas formas de discurso" quero dizer, por exemplo, que numa sociedade que valoriza a argumentação abstrata, imparcial e o raciocínio baseado em princípios, aqueles que argumentam de maneira emocional, vibrante, fisicamente expressiva, ou que apelam para o coração e a experiência pessoal, são facilmente desacreditados e rapidamente excluídos da definição dos termos do debate. O que estou argumentando é que, uma vez abandonada a concepção liberal do ser — como afirmi que Hare precisa fazer, a fim de estabelecer a viabilidade no seu modelo do raciocínio moral — temos de reconhecer a possibilidade de que as divisões sociais podem contaminar até os meios do discurso e privilegiar, assim, o ponto de vista dos grupos dominantes dentro da sociedade.

O fato de que membros de grupos subordinados podem ficar em desvantagem para expressar suas experiências, seus interesses e suas necessidades têm ramificações de longo alcance para a teoria moral. Significa, em primeiro lugar, que a interação dialógica genuína não acontece por decreto verbal ("Podemos conversar?"). A não ser que as próprias condições e coerções que governam as interações dialógicas sejam elas mesmas objeto de contínua tematização, crítica e mudança e, a não ser que integrantes de grupos subordinados sejam capazes de representar sua experiência, interesses e necessidades de maneira não distorcida, não reprimida, tem-se, pelo menos da perspectiva do subordinado, não uma determinação dialógica justa, mas uma determinação heteronômica¹⁰ ou "imposta pelos outros".

Reconhecer a possibilidade de que os grupos dominantes na sociedade possam desfrutar de uma relação privilegiada com os meios do discurso significa reconhecer que, para ocorrer interação dialógica genuína, as instituições discursivas centrais da sociedade devem ser capazes de dar voz a muitos tipos diferentes de pessoas. Isso, por sua vez, significa reconhecer que, com a devida vênua a Hare, a autonomia moral não é a capacidade interior, privada dos indivíduos de formar e expressar suas próprias opiniões sobre questões morais (1963:2). Ter autonomia moral é, ao invés disso, ser membro de um grupo que tem suficiente controle coletivo sobre as formas socioculturais do discurso, é ser capaz de expressar seu ponto de vista de maneira não distorcida, não reprimida, sem que ele seja marginalizado ou desprezado."

Uma concepção mais radicalizada da autonomia moral é, então, necessária, quando admitimos que as divisões sociais podem permear os meios do discurso. A meu ver, temos também de reconhecer que a metaética é em

parte teoria social. Se um objetivo importante da metaética é "formular precisamente o método correto para justificar declarações e opiniões normativas e para mostrar que esse método é o correto" (Brandt, 1959:8) e se, como avengei, as formas do discurso não são socialmente neutras, a tarefa da metaética deve incluir a enunciação das condições e coerções sociais necessárias para capacitar os membros de grupos subordinados a representarem seus interesses e interpretações de maneira não distorcida, não marginalizada. E, como os teóricos metaéticos são tão socialmente situados como os restantes de nós, *sua* atividade teórica há de ser também sujeita a coerções dialógicas, tendo em vista, especialmente, a dominação do campo por homens brancos, de classe média, de ascendência europeia. Decorre daí que a teoria moral envolve teoria social *crítica* e não pode haver qualquer encerramento do debate sobre reflexividade moral. Nenhum aspecto do raciocínio moral deveria ser privilegiado ou protegido do escrutínio crítico — sejam as condições que devem governar as trocas dialógicas, as normas do raciocínio moral de Hare, que são comprovadamente androcêntricas,¹² ou os próprios objetivos da metaética.¹³

Reconhecer a possibilidade de que pode haver distorções nas formas do discurso acarreta, pois, admitir quão radical a filosofia moral analítica deve se tornar. Este ensaio, evidentemente, só apresentou uma defesa limitada da teoria moral de Hare — uma defesa de seu futuro radical. A maioria dos liberais poderia prescindir dela, porque propõe o abandono de hipóteses por eles acalentadas. Mas de uma perspectiva feminista, renunciar a suposições comprometidas com projetos de dominação de gênero, raça e classe é indispensável para qualquer um que defenda um compromisso com metas emancipatórias. De fato, se meu argumento neste trabalho for correto, renunciar a suposições que privilegiam sistematicamente o ponto de vista de um grupo particular de pessoas é um aspecto essencial do pensamento moral.

Com o reconhecimento de que a teoria moral envolve teoria social crítica e o não encerramento reflexivo, creio que surge a possibilidade de reivindicar aquilo que é visto na teoria moral liberal clássica como obstáculo ao conhecimento moral, a saber, a paixão e a emoção, a subjetividade, a existência contingente do ser, a parcialidade e a ligação especial com outras pessoas particulares — todas modalidades tradicionalmente associadas ao "feminino". No processo da reflexão dialógica crítica, *descobre-se* que nossas atitudes desdenhosas em relação a elas são produzidas socialmente e não são reflexões de algo "real" e universal sobre a natureza do conhecimento moral.

Neste ensaio, tentei encorajar a reivindicação de modalidades historicamente conceptualizadas como distintivamente "femininas", desconstruindo

algumas suposições teóricas fundamentais da teoria moral liberal clássica. Esta abordagem tem o mérito, assim espero, de escapar de uma confrontação dualista entre modalidades tradicionalmente conceptualizadas como "masculinas" e modalidades tradicionalmente conceptualizadas como "femininas" — algo de suma importância para feministas, porque, em última análise, o que mais necessita de reconstrução não são as qualidades e os valores particulares, mas a estruturação da realidade em termos de oposições hierárquicas binárias. Além de possuir valor teórico, essa abordagem desconstrutiva tem também um valor estratégico prático: uma mudança de paradigma é mais provável de ser efetuada, ou pelo menos auxiliada, não quando se tenta fazer os oponentes "verem a luz",¹⁴ mas—como diz Thomas Kuhn — quando se expõe os problemas gerados internamente pelo velho paradigma e se explora a percepção que seus adeptos possam ter de que algo não deu certo com esse modelo.¹⁵

NOTAS

Gostaria de agradecer a Susan Bordo por seus comentários e sugestões inestimáveis, sua amizade confortadora e seu constante encorajamento.

1. Esta expressão foi tomada de empréstimo do título do livro de Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism* (O futuro radical do feminismo liberal) (New York: Longman, 1981).

2. Hare encara "o não levar em conta" como uma outra propriedade lógica das expressões morais; não discuto isso, pois não é pertinente aos meus propósitos.

3. A caracterização de Hare do processo de "identificar-se com outros" ou "colocar-se no lugar dos outros", como algo envolve pensamento hipotético, revela seu profundo comprometimento com uma abordagem centrada na mente para o raciocínio moral. Para uma crítica feminista dessa tendência racionalista, ver o ensaio de Alison Jaggar neste volume.

4. Se a ligação empática não fosse concebida simplesmente como um processo cognitivo e se a relação entre o ser e os outros fosse interpretada como fundamentalmente interdependente, não instrumental e extrínseca, poderia imaginar casos nos quais a suposição de Hare de que é possível a uma pessoa adquirir as preferências e os desejos de outra não pareceria tão implausível empiricamente. Ocorre-nos as relações entre mãe e filhos, na moderna família nuclear. Mas o comprometimento de Hare com uma concepção liberal do ser torna impossível essa construção (ver abaixo).

5. Essa expressão é emprestada do título do livro de Thomas Nagel, *A View From Nowhere* (Uma visão de lugar nenhum) (New York: Oxford University Press, 1986).

6. Ver, por exemplo, Bordo, 1987; Fee, 1983; Harding, 1986; Hartssock, 1983, 1985; e Smith, 1974, 1977, 1979.

7. Para explicar por que a objetividade como isenção e não envolvimento é a postura epistemológica para a qual os homens são predispostos, algumas feministas recorrem a revisões da teoria de "relações de objeto" ou "relações objetais". Ver, por exemplo, Bordo 1987; Chodorow, 1978; Flax, 1983; Hartssock, 1983, 1985; e Keller, 1984. Feministas me-

nos voltadas para a psicanálise consideram a especificidade de gênero do ideal cartesiano em termos de uma teoria pós-marxista do trabalho e seus efeitos sobre a vida mental. Ver, por exemplo, Rose, 1983 e Smith, 1974, 1977, 1979.

8. Embora Gilligan não elabore a teoria da diferença de gênero em seu livro, *In a Different Voice* (Numa voz diferente) e, embora as correlações que aponta entre o gênero e as interpretações epistemológicas do ser, dos outros e das relações sejam histórica e etnocentricamente circunscritas, diria que seu trabalho não se baseia em noções essencialistas de masculino e feminino. Podemos explicar as correlações de gênero que ela descobre em termos dos efeitos que fatores particulares históricos e sociais exerceram sobre a vida mental.

9. Em seu trabalho, Hare está implicitamente comprometido com uma concepção liberal da autonomia moral — como a capacidade interior, privada, dos indivíduos para formar e expressar preferências sobre questões morais. Embora afirme numa seção posterior que Hare precisa radicalizar sua concepção de autonomia, meu argumento aqui não depende de nenhuma definição particular de autonomia moral.

10. Este termo foi emprestado de Kenneth Goodpaster "Morality and Dialogue" (Moralidade e diálogo) (1975).

11. Este entendimento postula a autonomia não tanto como algo que dá direito ou que é simplesmente dado, mas como um ideal ou uma meta que devem ser politicamente conseguidos através de coalizão-construção bem-sucedida e recusa de suprimir a diferença nos interesses de forjar um entendimento coletivo do mundo.

12. Com sua ênfase na divisão do ser e do outro, na impessoalidade e lógica da reciprocidade, o critério da universalibilidade incorpora uma abordagem calculadora da tomada de decisões morais que pode ser característica de homens brancos privilegiados (ver Gilligan 1982).

13. A ideia de que a moralidade consiste no respeito pelas normas, que resolver problemas morais é uma questão de usar o cálculo moral adequado e que a metaética consiste em identificar precisamente o método correto para justificar julgamentos morais, pode suprimir diferenças na vida social, garantindo, assim, avaliações dialógicas críticas.

14. Ver o ensaio de Donna Wilshire neste volume para uma discussão sobre algumas das implicações de gênero dessa metáfora.

15. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (A estrutura das revoluções científicas). 2ª ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bordo, Susan R. 1987. *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. Albany: SUNY Press.
- Brandt, Richard B. 1959. *Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Chodorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: University of Califórnia Press.
- Fee, Elizabeth. 1983. "Women's Nature and Scientific Objectivity." In *Women's Nature: Rationalizations of Inequality*, ed. M. Lowe and R. Hubbard. New York: Pergamon Press.
- Flax, Jane. 1983. "Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics." In *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, ed. S. Harding and M. Hintikka. Dordrecht: Reidel.
- . 1986. "Gender as a Social Problem: In and For Feminist Theory." *American Studies/Amerika Studien*, 193-213.

- Gilligan, Carol. 1982. In a *Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Goodpaster, Kenneth E. 1974. "Universal Prescriptivism and/or Utilitarian Methodology." Manuscript.
- . 1975. "Morality and Dialogue." *Southern Journal of Philosophy* 13:55-70.
- Harding, Sandra. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Hare, R. M. 1952. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press/Clarendon.
- . 1963. *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford University Press/Clarendon.
- . 1981. *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Oxford University Press/Clarendon.
- Hartsock, Nancy. 1983. "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism." In *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, ed. S. Harding and M. Hintikka. Dordrecht: Reidel.
- . 1985. *Money, Sex and Power: Towarda Feminist Historical Materialism*. Boston: Northeastern University Press.
- Keller, Evelyn Fox. 1984. *Reflections on Gender and Science*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Kemer, George C. 1966. *The Revolution in Ethical Theory*. New York: Oxford University Press.
- Kuhn**, Thomas. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2d ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Moore, G. E. 1903. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, Hilary. 1983. "Hand, Brain and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 9, n° 1:73-90.
- Smith, Dorothy. 1974. "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology." *Sociological Inquiry* 44:7-13.
- . 1977. "Some Implications of a Sociology for Women." In *Women in a Man-Made World: A Socioeconomic Handbook*, ed. N. Glazer and H. Waehrer. Chicago: Rand-McNally.
- . 1979. "A Sociology For Women." In *Prism of Sex: Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. J. Sherman and E. T. Beck. Madison: University of Wisconsin Press.

O FEMINISMO E A RECONSTRUÇÃO DA CIÊNCIA SOCIAL

Sondra Farganis

Na Introdução a esta coletânea de ensaios, Alison Jaggar e Susan Bordo relacionam as pressuposições embutidas na ciência ocidental, sustentando explicitamente que o conhecimento do mundo é socialmente construído e, dentro do mundo em que vivemos, determinado pelo gênero; pois, se este molda quem somos, também molda como pensamos e nossas concepções da ciência não podem se furtar a isso. A crítica de Jaggar e Bordo à ciência questiona a concepção tradicional de que existe algo chamado natureza *objetiva* correspondendo a alguma *realidade* claramente discernível, que a mente humana pode compreender através do processo bastante simples e direto conhecido como *razão*. O método científico chegou a ser considerado como o veículo através do qual a mente, livre de fatores de classe ou *status* (religião, raça, nacionalidade, gênero) pode conhecer ou compreender essa realidade objetiva. Jaggar e Bordo argumentam que se deve questionar o ideal cartesiano no qual se baseia a noção contemporânea da ciência, porque não leva em consideração o papel que a política e a história desempenham nessa busca etérea da verdade; além disso, não leva em conta as formas através das quais a razão, a emoção e a paixão significam coisas diversas e são avaliadas diferentemente por pessoas diferentes.

A epistemologia feminista contemporânea faz parte da crítica corrente ao modelo cartesiano de ciência, distinguindo-se de outros desafios à mesma por atribuir preconceitos ligados ao gênero tanto ao método científico como à tradição epistemológica ocidental da qual ele faz parte. A contestação feminista não é a de afirmar que as mulheres podem, tão bem quanto os homens, raciocinar ou "fazer" ciência tal como é praticada agora. Em vez

disso, sua posição é de que as mulheres que reconhecem e aceitam os pressupostos feministas sobre o mundo praticarão ciência de modo diverso num mundo que legitime esses pressupostos: usarão uma metodologia diferente ou se basearão num conjunto diferente de práticas para observar e compreender o mundo à sua volta; serão conscientes da intencionalidade de seus estudos e dos usos que deles se farão; poderão até dar novo nome — e, assim, transformar — às emoções até agora proscritas, colocadas na lista negra e excluídas da investigação científica, essas suspeitas abordagens "não racionais da realidade" (ver Jaggar e Bordo, na Introdução a este volume).

Na raiz da posição de Jaggar e Bordo, que compartilho, está a crença no caráter social da personalidade. Afastando-se do idealismo e da abstração de muitos conceitos contemporâneos, os que partilham dessa crença afirmam que os indivíduos não estão desligados do tempo e do espaço ou situados em um mundo livre de conflitos, habitado somente por eles. Em vez disso, os indivíduos, homens e mulheres, são historicamente corporificados, pessoas concretas cuja perspectiva é uma consequência daquilo que são; assim, em uma sociedade dividida pelo gênero, as mulheres verão e conhecerão de modo diferente dos homens. O caráter social do gênero dá a elas uma perspectiva diferente e o lugar onde estão — suas atividades dentro do mundo e a forma como são consideradas em uma sociedade estratificada pelo gênero — fará delas praticantes de um tipo diferente de ciência. Distinguindo-se de uma posição essencialista, o argumento é duplo: primeiro, o pensamento é portador das características sociais do pensador e de como essas características são consideradas socialmente; segundo, as mulheres têm experiências sociais do mundo diferentes daquelas dos homens e vêem, portanto, esse mundo diferentemente. Em outras palavras, tanto o conteúdo como a forma do pensamento, ou das ideias e processos através dos quais essas ideias são geradas e compreendidas, são afetados por fatores sociais concretos, entre os quais se inclui o gênero. Eles devem ser considerados em conjunto e é nesse sentido que dizemos que a ciência é influenciada pelo gênero.

Neste ensaio quero me estender sobre essa posição ao definir e criticar a concepção prevalecente de uma ciência (neo)positivista. Estou especialmente interessada numa ciência social feminista e como ela radicaliza a ideia de que o caráter do conhecimento é social.

A CONCEPÇÃO PREDOMINANTE DE CIÊNCIA

Durante grande parte do século XX, parecia haver um consenso dentro da moderna comunidade científica em torno da posição de que a ciência se

baseava numa epistemologia experimental, empirista. A ciência era considerada um método de adquirir conhecimento, baseado numa leitura objetiva de dados; esse método de descobrir uma "verdade" correspondente a uma "realidade" recorria à evidência empírica que podia ser transferida como informação de uma pessoa para outra, usando-se normas ou procedimentos apropriados. Oferecia uma linguagem precisa: conceitos ou definições de termos que podiam ser combinados de maneira lógica; objetos que podiam ser estudados através de métodos de observação e descrição; afirmações que podiam ser corroboradas ou negadas empiricamente; leis ou regularidades que podiam ser testadas quanto ao seu valor de verdade através de um paradigma ou modelo científico aceito, isto é, de acordo com certas normas ou definições aceitas. A realidade devia ser considerada como um objeto, muitas vezes a ser explicado matematicamente. Por exemplo, o corpo era considerado como uma máquina movida por material genético codificado e lido através de suas partes constituintes; a inteligência era reduzida a uma figura matemática, um cociente (Q.I.); a raça era reduzida a esquemas simplistas de classificação; o poder político tornava-se operacional ao ser reduzido a resultados de eleições; os fatos sobre a guerra do Vietnã eram considerados como de fácil compilação, supostamente codificados sem preconceitos e interpretados em termos de leis históricas gerais (ver o ensaio de Berman neste volume).

CRÍTICAS EXISTENTES AO (NEO)POSITIVISMO

Aqui não é o lugar para se entrar no longo e complexo debate sobre os contornos do método científico. Na melhor das hipóteses, posso indicar que existem divergências sobre o que constitui a ciência e, num sentido mais específico, sobre se o método é igualmente aplicável ao estudo de fenômenos naturais e sociais (Brecht, 1959; Stretton, 1969; Friedrichs, 1970; Radnitsky, 1970; Hesse, 1980; Haan e outros, 1983; Rajchman e West, 1985; Skinner, 1985). A controvérsia contemporânea na filosofia da ciência (Kuhn, 1962, 1970; Lakatos e Musgrave, 1970; Laudan, 1977, 1984; Barnes, 1982) faz parte desse debate, suscitando um conjunto de questões concatenadas, às vezes similares e às vezes diferentes daquelas a serem levantadas em breve por uma epistemologia feminista em relação ao caráter social da ciência, à relatividade dos sistemas de verdade e à politização do discurso.

Na teoria social, aqueles que consideram o caráter social do conhecimento em geral e do conhecimento científico em particular, argumentam

que este tem de ser compreendido não apenas em termos da sua lógica inerente, mas também em termos das condições sociais das quais emerge e das quais faz parte (Mannheim, 1936, 1956, 1971, 1982; Merton, 1957; Berger e Luckmann, 1966; Wolff, 1983). O conhecimento não é apenas um conjunto de argumentos, mas também um reflexo de interesses. Seguindo Jiirgen Habermas poderíamos dizer que o conhecimento pode ser de um tipo técnico para nos ajudar a atingir uma meta particular; ou pode ser de um tipo interpretativo para satisfazer nosso interesse em compreender; ou pode ser conhecimento da linguagem usada para construir nossa realidade social que, por sua vez, tem um interesse emancipatório. Se aceitarmos esse esquema, poderemos compreender que os positivistas chamam de ciência uma forma particular de conhecimento (técnico), satisfazendo um tipo particular de interesse, um controle do meio ambiente e de outros seres humanos. Se vemos que a ciência é apenas uma forma de conhecimento num certo sentido, podemos perceber a posição de que todos os caminhos do conhecimento — inclusive a ciência — são invenções humanas refletindo momentos históricos. O analista social não está interessado na verdade da ciência e sim em seus aspectos sociais, isto é, nas formas pelas quais ela é praticada e defendida; não em algum ideal platônico contido em alguma utopia mitológica perfeitamente constituída, mas no modo como a ciência é compreendida num momento específico.

Para ilustrar o que quero dizer, preciso me referir às metáforas influenciadas pelo gênero, usadas para descrever a ciência e a natureza e seguir suas raízes até o *Zeitgeist** dos séculos XVII e XVIII. A própria linguagem da ciência tem sido influenciada pelo gênero, com imagens mentais que vêem o masculino controlando o terrestre e não trabalhado feminino da natureza e do mundo natural (Griffin, 1978; Merchant, 1980; Bordo 1986). Preciso associar as imagens mentais mecanicistas do positivismo às suas origens na filosofia cartesiana, onde os corpos são equiparados a máquinas. Preciso indicar como a contestação ao paradigma (neo)positivista é apoiada pelo sucesso do Movimento de Mulheres, que suscita questões sobre o uso social do conhecimento. Preciso também indicar como os avanços da ciência — armas nucleares, por exemplo — criaram uma atmosfera receptiva às indagações sobre os propósitos da ciência. Em todos esses casos, o conhecimento não é retratado como neutro: a ênfase não é na ciência como abstração e sim como prática, não nos paradigmas científicos, mas nos agentes históricos que confirmam ou contestam os paradigmas. Esses exemplos su-

*Termo alemão significando "espírito da época". (N. da T.)

gerem que o conhecimento é fundamentado na política, usado para legitimar, por exemplo, certas posturas em relação à natureza, às classes, ao gênero. Uma vez reconhecidas, emergem questões importantes: usamos o conhecimento para dominar a natureza ou para estabelecer uma relação de parceria com ela? Quem se beneficia de nossa visão da natureza como um objeto a ser dominado? Qual deve ser o programa político antes que *possamos* estabelecer uma relação de parceria com a natureza? Usamos o conhecimento para dar continuidade aos atuais arranjos de estratificação social ou para eliminar as distinções de classe? Usamos o conhecimento para confirmar padrões históricos de subordinação ou para tornar válidas propostas de equidade de gênero?

A ciência é uma forma de discurso; está sujeita a definições de termos, delineação de normas e formulação de critérios no sentido daquilo que vale para o conhecimento e de quem é considerado como autoridade. Quando olhamos a ciência dessa forma, somos encorajados a focar as normas que determinam se algo é verdadeiro ou falso e as condições nas quais um conjunto de normas prevalece sobre outro. Também nos tornamos capazes de ver que os discursos são sempre políticos; isto é, dependem de quem escreve o texto que estabelece as fronteiras e determina os valores (Kuhn, 1962, 1972; Foucault, 1980). Em outras palavras, as constelações de poder no mundo cultural afetam a experiência desse mundo. Ingenuamente, o (neo)positivismo ignora isso, não refletindo sobre seus próprios princípios epistemológicos e nem sobre a ordem social mais ampla da qual esses princípios fazem parte. Portanto, através do reconhecimento das formas pelas quais o conhecimento é governado por interesses, isto é, vendo o "valor de uso" da ciência, os críticos do (neo)positivismo podem exigir que o conhecimento seja usado para dar nova forma à situação humana em relação a propósitos libertadores ou emancipatórios (Habermas, 1971, 1974). Pois o tipo de mundo que desejamos *afeta* a maneira como abordamos as realidades físicas e sociais.

Há críticos contemporâneos do (neo)positivismo — fenomenologistas, interacionistas simbólicos, etnometodologistas, estruturalistas, desconstrutivistas, teóricos críticos, pós-modernistas (Schutz, 1962; Radnitzky, 1970; Foucault, 1980; Culler, 1982; Eagleton, 1982; Habermas, 1971; Wellmer, 1974; Schroyer, 1973; Lyotard, 1984) — que se opõem a noções simplistas de objetividade. Discordam da suposição de que os dados estão "ali" para serem interpretados pelos observadores usando um método que incorpora uma forma de razão baseada na isenção e no distanciamento e coloca entre parênteses a emoção, a paixão e o compromisso. São a favor da reconceptualização da objetividade, embora não concordem sobre a maneira de fazer essa reestruturação. Eu me afastaria demais de meu objetivo se

me estendesse sobre suas considerações, compartilhadas ou conflitantes; felizmente, vários ensaios já fizeram exatamente isso (Skinner, 1985; Bernstein, 1985,1986; Baynes e *et alii*, 1987).

Quero voltar às críticas feministas à ciência, enfatizando similarmente que a ciência é uma atividade humana e reflete, como tal, as formas pelas quais determinadas atividades são definidas, compreendidas, dotadas de significado e avaliadas por determinada sociedade. Como outros críticos do (neo)positivismo, as feministas contestam a noção de um mundo "ali" à espera para ser interpretado; salientam a importância do observador(a) e o uso que se faz de suas observações. A crítica feminista historiciza a ciência e indaga como ela será quando os que a praticam forem diferentes e quando a categoria de gênero for levada em consideração.

UMA CIÊNCIA SOCIAL FEMINISTA

A questão de como percebemos o mundo e atuamos com base nessa percepção é debatida por cientistas naturais e sociais; a ciência, de qualquer tipo, tanto suscita interesses epistemológicos de tipo teórico, como interesses políticos de ordem prática. A feminista, cônica da relação dialética entre teoria e prática, deseja não só analisar temas relativos à ciência, mas também como e se pode atuar como cientista e, ao mesmo tempo, honrar seu compromisso com o feminismo, que, compreendido amplamente, procura eliminar a opressão e a dominação sobre as mulheres.

Vários elementos convergem para a crítica feminista à ciência. Um deriva do pensamento feminista em sua oposição ao patriarcado; aqui, a ciência tal como é praticada é vista como submetida aos valores masculinos (Fee, 1981,1986; Keller, 1985a; Birke 1986). Outro elemento, também do pensamento feminista, tem afinidade com o pensamento neomarxista e sua crítica radical ao mundo moderno, isto é, à dimensão destrutiva desse mundo através da cientização, racionalização e burocratização; aqui, a ciência praticada é vista como uma divindade cruel e inexorável, que adota os valores capitalistas e militaristas (Nowotny e Rose, 1979; Rose e Rose, 1980; Fee, 1981,1986; Farganis, 1986a).

A crítica feminista ao (neo)positivismo faz parte dos esforços feministas para reconstruir o pensamento ocidental, vendo nesse pensamento e no (neo)positivismo que o integra, uma perspectiva conflitante com as experiências das mulheres (Jaggar, 1985). Alega-se que a ciência, tal como praticada, simplifica as relações de causa e efeito: primeiro, olha para os corpos como se fossem todos masculinos; segundo, faz distinções arbitrárias entre

sujeito e objeto, natureza e educação, biologia e meio ambiente, indivíduo e comunidade, ignorando a interação dialética de cada par. As feministas localizaram essas falsas dualidades — e devíamos acrescentar à lista separação/vinculação — na tradição ocidental do gênero masculino. Aproximadamente nos últimos vinte anos, emergiu um paradigma oposicionista a esses dualismos. Começando com obras de Dorothy Dinnerstein (1976) e Nancy Chodorow (1978) e continuando com os escritos de Carol Gilligan (1982), Alison Jaggar (1983), Nancy Hartsock (1983), Kathy Ferguson (1984), Evelyn Fox Keller (1985a) e Sandra Harding (1986), entre outras, as mulheres vêm desenvolvendo uma epistemologia baseada em suas experiências psicológicas e sociais de gênero. Essas experiências, como, por exemplo, as relações de forte vínculo na primeira infância feminina, são consideradas como fatores que dão às mulheres uma perspectiva diferente da realidade, da qual podem emergir uma moralidade, uma ética, um modelo de raciocínio e um paradigma científico diferentes.

Esses trabalhos não só enfatizam as formas pelas quais a *experiência* é socialmente moldada, como, ao examinar os problemas dessa maneira, o feminismo evita questões referentes à *natureza* da mulher. Hilary Rose, por exemplo, comparou as mulheres a trabalhadores em algum ofício em vez de trabalhadores industriais, isto é, a artesãos que não separam o conhecedor daquilo que deve ser conhecido, mas, ao contrário, integram emoção e intelecto. As mulheres, diz ela, engajam-se tradicionalmente em trabalhos que lhes permitem ter uma relação afetiva e de atenção com aquilo que produzem e, ao fazerem isso, sua atividade contrasta vivamente com a atividade "masculina" que compartilha o dualismo mecanicista cartesiano do sistema industrial contemporâneo. Do trabalho das mulheres, surge uma sensibilidade que poderia contribuir para uma nova maneira de ver o mundo. O conjunto concreto de experiências das mulheres não só as coloca em posições subordinadas na sociedade contemporânea, como as exclui do poder, fazendo-as ter uma visão diferente do mundo, que Herbert Marcuse chama de posição negadora e oposicionista (Marcuse, 1974, 1978; Landes, 1979; Lukes, 1985; Alford, 1985; Farganis, 1986b).

Dentro das ciências sociais, Dorothy Smith (1974a, 1974b, 1987) é acrítica mais severa dos preconceitos do conhecimento masculino. Fundindo conceitos da sociologia do conhecimento (a influência dos fatores sociais no conhecimento) e a fenomenologia (a compreensão das ações sociais do ponto de vista dos atores), Smith defende a importância do reconhecimento de que ambos, o observador e o observado, têm biografias sociais específicas, que cada um é uma pessoa concreta, encarnada num corpo e ocupando um momento no tempo, e que, portanto, cada um tem seus valores. Ao criticar o

(neo)positivismo, ela rejeita noções ingênuas de objetividade; vê a imparcialidade como um falso deus que os positivistas homenageiam. Reivindica um enfoque descritivo do mundo social, mas que leve em conta a dimensão subjetiva da ciência e, sobretudo, a natureza empática da ciência social. O observador deve se esforçar por chegar à mente do ator social e ver o mundo como ele ou ela o vê: isso não é controlar o ator ou manipular seu comportamento, mas respeitar a integridade das pessoas. Embora não chame isso de relato "objetivo", Smith o considera preciso e confiável, isto é, como uma abordagem honesta (empática) de pessoas e eventos e uma perspectiva bastante esclarecedora.

Deve-se tentar apresentar o mundo tal como os atores corporificados o vêem. Uma sociologia sobre mulheres é, para ela, uma sociologia para as mulheres... A exemplo de seu equivalente na antropologia e na etnografia, a abordagem etnometodológica, ela começa por onde as mulheres estão, buscando compreender o mundo como elas o vivenciam. Diverge da sociologia como tem sido praticada, na qual os valores dos homens (seus pontos de vista de poder, sua visão do que é importante) ignoram ou distorcem as vidas das mulheres. Smith compartilha da crítica ao andocentrismo da ciência, exemplificada pelos trabalhos de Ruth Bleier sobre sociobiologia, pesquisas sobre o cérebro e diferenças hormonais (Bleier, 1984). Através de análises fenomenológicas, diz Smith, o cientista social pode detalhar essas iniquidades ao mesmo tempo que as denuncia e as elimina: da descrição vem a ação. Trata-se de uma atitude feminista em relação ao conhecimento e Smith refere-se a isso como devolver o conhecimento à comunidade.

Outros cientistas sociais (Geertz, 1973; Rosaldo, 1980, 1983; Stacey, 1985; Diamond, 1985) também estão buscando ou no feminismo e/ou na etnometodologia ou na fenomenologia caminhos para romper o domínio que o positivismo tem sobre a ciência social: (1) querem compreender as vidas e as experiências do cotidiano das pessoas sobre as quais têm interesse em escrever; (2) querem compreender o mundo social da consciência comum antes "que a teoria científica organize a consciência" (Smith, 1979:156), tentando evitar o ofuscamento da teoria que se coloca entre elas e esse mundo; (3) não querem meramente observar e descrever o comportamento de indivíduos como se tanto os observados como os observadores não fossem sujeitos reais num mundo concreto; isto é, humanos compreendendo outros humanos; (4) querem introduzir uma dimensão emancipatória em sua pesquisa e sua escrita, compreendendo e modificando os mundos vivos que estudam, ao mesmo tempo que reconhecem como esses mundos os modificam.

A busca por padrões alternativos de pensamento é parte e parcela da procura por experiências que se oponham à dominação. Envolve um certo respeito pela vida e interesse em preservá-la (Ruddick, 1980), ou um discurs-

so alternativo que trate a relação ideal-típica entre mãe e filhos como um paradigma moral para o comportamento social (Elshtain, 1982, 1987), ou uma maneira alternativa de organizar o registro das atividades da vida, contrária à do Estado burocrático moderno (Ferguson, 1984), ou moralidades alternativas que enfatizem mais relações concretas de cuidado e interesse do que princípios abstratos de justiça (Gilligan, 1982).

Existe uma afinidade entre o feminismo e o marxismo na medida em que ambos incorporam a ideia de uma relação interativa ou dialética entre os indivíduos e a sociedade. Ambos se recusam a separar questões sociais, políticas e éticas e sustentam que a teoria e a prática, assim como sujeitos e objetos, são parte de um processo ou de uma relação que deve ser colocada a serviço da construção e reconstrução das vidas individuais e sociais. O feminismo e o marxismo querem reconhecer a fusão de preocupações políticas e sociais com a teorização científica, não impedir que uma informe a outra. Ambos também representam uma reação às experiências do século XX, especificamente ao papel que a ciência chegou a desempenhar durante e após a Segunda Guerra Mundial. Quero dizer com isso que tanto o marxismo como o feminismo contemporâneos são historicamente condicionados, afetados pelo *Zeitgeist* da época e moldados pelo conhecimento dos paradoxos da modernidade, ou seja, os progressos e estragos da sociedade industrial moderna.

A ciência, como é praticada agora, contribui para e até constitui uma ideologia política de dominação. Pois o (neo)positivismo, ao tratar entidades físicas e sociais como objetos a serem descritos, medidos e classificados, nos treina para pensar em controlar e, conseqüentemente, em dominar o mundo à nossa volta e as pessoas nesse mundo. Testemunham isso os meios pelos quais os cientistas realizam testes de drogas e as populações desprivilegiadas que usam para esse fim: os sujeitos são objetos num teste de causa e efeito. Em virtude de não vermos todas as formas de fenômenos naturais e sociais como partes de um mundo compartilhado, essa visão parcial contribui para nosso senso de alienação.

Ao ver a ciência como um discurso, como uma maneira de falar sobre o mundo, a feminista pode desconstruir a relação complexa entre ciência e poder, trazendo à superfície os meios pelos quais o discurso científico reforça o poder e o papel que este desempenha ao criar ativamente o discurso científico. Ao ir além das críticas contemporâneas ao (neo)positivismo, as feministas fazem perguntas adicionais de importância filosófica e sociológica: Quão importante é o gênero na estruturação da percepção? Se é importante, como ele afeta as noções de objetividade? A objetividade é uma cortina de fumaça para uma perspectiva masculina? As perspectivas masculinas e femininas são igualmente válidas ou há algo inerente na perspectiva

feminista que lhe dá uma acuidade muito semelhante, em termos hegelianos, à do escravo, cuja opressão e capacidade de ver sua posição e a do senhor o dotam de perspicácia crítica (Kojève, 1980; Hartsock, 1983)?

O gênero é uma categoria, um meio de fazer distinções entre as pessoas, classificando-as com base em traços sexuais. Como a classe, tem dimensões externas e internas: isto é, a classificação e a rotulação são vistas e interpretadas pelos outros e pelo próprio ser e as similaridades podem ser interpretadas com interesses compartilhados, coisas que se tem em comum com os outros. O gênero pode ou não importar para nós ou para os outros: em nosso mundo social e político, ele sempre tem importância. Interpretamos o significado do gênero numa cultura examinando questões como direito de voto, cuidados com crianças, valor comparável, participação no serviço militar, aborto, tecnologias reprodutivas, para citar algumas. Podemos descobrir o que tem sido visto socialmente como feminino, isto é, o que, de modo geral, tem sido feito pelas mulheres e para as mulheres.

Seguindo Marx, pode-se argumentar que a classe de alguém — a relação que alguém tem com os meios de produção — afeta seu senso sobre o próprio ser, a sociedade e a história: a classe afeta o que se vê. De maneira similar, o feminismo sustenta que o gênero de alguém, o meio cultural particular no qual sua biologia é apresentada, compreendida e vivenciada, afeta o que essa pessoa vê. O gênero cria uma pessoa que tem um aparato inteiro de características e tanto a pessoa como as características estão na história, não acima ou fora dela. Ele é construído e reconstruído dentro de uma estrutura que interage com fatores biológicos; mas não é imutavelmente controlado e contido por essa biologia. Embora cada um de nós venha ao mundo com certas características — órgãos sexuais, cor dos olhos, textura dos cabelos, equilíbrios e desequilíbrios hormonais, talvez até atitudes cognitivas, habilidades e tendências agressivas — sua configuração e avaliação são consequências das condições sociais e históricas. A sociedade valoriza aqueles que podem levantar materiais de construção pesados? A sociedade sugere que aqueles que não podem ou não querem ter filhos são de alguma forma desviantes? A sociedade tem alguma imagem particular sobre a beleza masculina e feminina? Aqueles que se saem melhor nos testes de aptidão matemática são mais valorizados do que os que desenhavam, cantam ou dançam? A maneira como alguém é estimado, isto é, seu prestígio, não é algo previamente condicionado de forma determinista ou mecanicista, mas é, ao contrário, uma consequência de fatos históricos moldados pela atuação humana. O gênero está necessariamente relacionado a um momento no tempo — agora e não depois — assim como a um lugar — aqui e não lá. Em sua variabilidade, ele é uma constante na história e, nesse sentido, está no âma-

go do que Beauvoir quer dizer quando afirma: "Alguém não nasce e sim se torna uma mulher... É a civilização como um todo que produz essa criatura" (Beauvoir, 1952:301).

Recorrendo a uma analogia literária, posso dizer que autoras(es) feministas têm levantado a questão de como as mulheres têm sido interpretadas e de como elas usariam o olho feminino para interpretar (ver Perry e O'Neill neste volume). Ao argumentar que homens e mulheres são diferentes, as feministas oferecem razões variadas: pensar, por exemplo, pode ter alguma relação com a maneira como o corpo é considerado e/ou com a delineação de práticas sociais. Na desvalorização histórica do feminino, teóricos masculinos têm atribuído um *status* subordinado a padrões feministas de pensamento e ação. Se os homens escreveram o direito canônico e mantiveram um monopólio dos discursos, então, aquilo que aprendemos a ver como o "racional" não poderia ser uma noção masculina de racionalidade e as mulheres não poderiam chegar a considerar o "racional" de maneira diferente (Okin, 1979; Elshain, 1981; Harding, 1983)? Bleier escreve: "Se a ciência, como método e corpo do conhecimento, é, como deve ser, um produto cultural e social, como poderia, ao contrário de todos os outros produtos culturais, fugir dos conceitos mais básicos da cultura, determinados pelo gênero, urdidos em sua própria estrutura, embora possam ainda ser invisíveis para nossas mentes presas à nossa própria cultura? Qual é a autoridade que, estando acima de qualquer discussão, garante que só a ciência não é contaminada por preconceitos androcêntricos, conceitos e métodos patriarcais" (Bleier, 1986:15)?

As feministas questionam uma racionalidade que equivale ao funcional, eficiente e intencional; seguindo esses critérios, o nazismo e as operações nucleares passam na prova. Mas os objetivos substantivos e os imperativos morais que deveriam governar as vidas humanas foram omitidos nessa interpretação da racionalidade. Será que não foram fundamentadas em paixão, aquelas emoções "proscritas" (ver Jaggar neste volume) que associamos tradicionalmente às mulheres? Será que não precisamos de uma nova definição de razão?

De sua parte, uma ciência social feminista procura desconstruir o modelo masculino e reconstruir um outro que siga critérios femininos, um que valorize aquelas qualidades que, por razões históricas, têm sido atribuídas às mulheres e às quais este ensaio tem feito referência. Uma ciência social feminista, da mesma forma que uma política feminista, questiona os valores do homem moderno, "do ser como algo autônomo e objetificado: uma imagem de indivíduos centrados neles mesmos, separados do mundo externo e de outros objetos... e simultaneamente de sua própria subjetividade" (Keller, 1985a:70).

Isso não significa que as feministas não estejam interessadas no conheci-

mento em si, isto é, na satisfação de saber, nem que estejam reivindicando que a ciência tem de estar sempre a serviço da política. O que as feministas querem salientar é que a ciência é um empenho humano inevitavelmente entrelaçado com a cultura da qual faz parte. A ciência chega a ter impacto através do trabalho de cientistas, que devem responder por ele. Eles precisam decidir se desenvolvem seleção genética para assegurar que as mulheres dêem à luz mais meninos ou se pesquisam anemia falciforme ou o mal de Tay-Sachs.*

Rose (1983,1986) tem sustentado que a ciência não deveria ser reificada nem ter o *status* de uma coisa com identidade própria; não deveria ser separada das mentes, corações e mãos daqueles que nela trabalham. Nesse sentido, não pode haver refúgio em algo chamado "ciência pura", pois a ciência desenvolve-se em interação com o mundo cultural que a fomentou. Não pode haver "distanciamento epistemológico" (Fee, 1981:386), nenhum ponto arquimediano fora da história que permita a cientistas privilegiados ficar acima da discussão e ver a realidade de maneira totalmente "verdadeira".

Embora leve em consideração o relativismo descritivo que reconhece as diferentes perspectivas através das quais as pessoas vêem o mundo e os objetos nele contidos, o feminismo deseja evitar o flagelo do relativismo normativo que diz que cada uma dessas perspectivas é igualmente boa. Esse problema da diversidade das perspectivas é a névoa sob a qual a filosofia e o pensamento social contemporâneos têm operado. Ela lança sua sombra sobre os debates da sociologia do conhecimento, as discussões entre a teoria crítica e a hermenêutica, a controvérsia em torno da tese de Kuhn e, mais recentemente, sobre as asserções de pós-modernistas, particularmente Foucault. A ciência social feminista, em seu comprometimento com o feminismo, está imbuída de uma dimensão moral; dessa maneira, opõe-se ao relativismo e à neutralidade ética usados para nortear tanto a filosofia como a ciência contemporâneas (Hare, 1952; Stevenson, 1960; Winch, 1958; Rorty, 1980; MacIntyre, 1982; Bernstein, 1983). Além disso, o feminismo como movimento político deve tentar criar as condições que permitam harmonizar inteligente e razoavelmente valores sólidos. Deve-se reconhecer que é justamente a partir do que viveram — de seu *status* marginal, de sua condição de proscritas, de suas experiências de cuidado e envolvimento — que as mulheres podem oferecer uma posição epistemologicamente mais válida e política e moralmente melhor. Jaggar e Hartsock detalham a vantagem epistêmica que as mulheres têm através dos papéis que desempenharam numa

*Doença hereditária rara, assim chamada por causa do médico inglês Warren Tay (1843-1927) e do neurologista americano Bernhard Sachs (1858-1944). Acomete principalmente crianças judias originárias do Leste Europeu e caracteriza-se pela presença de uma mancha vermelha na retina, cegueira gradual e paralisia. (*N. da T.*)

sociedade estratificada pelo gênero. Hartsock vê uma relação entre o fato de estar excluído dos corredores do poder e ter discernimento. Em virtude de terem sido mantidas fora das batalhas de um poder que nega a vida, as mulheres são uma força de/para a negação. O trabalho de Smith sugere que, ao nos voltarmos para a realidade das experiências das *mulheres*, podemos compreender como o poder atua para perpetuar desigualdades e padrões de dominação. Rose defende uma "ciência substituta" (1986:73) para refletir aqueles valores de cuidado, envolvimento e nutrimento que associamos às mulheres e poderíamos chamar de virtudes femininas; e, a partir desses valores, que incutem certas atitudes humanizantes no empreendimento científico e o vinculam a um projeto libertador ou emancipatório, seremos capazes de desenvolver um modelo para a ciência que se preocupe ao mesmo tempo com a natureza e as pessoas. As feministas não são "luditas"* opondo-se a máquinas; elas se opõem, sim, a máquinas que procuram aperfeiçoar as bombas dos mísseis ou a guerra química, mas não às usadas na descoberta precoce do câncer ou, melhor ainda, em sua prevenção.

Keller não quer equiparar a virtude com o fato de ser mulher; mas deseja basear-se nas práticas de socialização acalentadoras que têm caracterizado historicamente as vidas das mulheres. Quer reservar um lugar para os homens, por poucos que sejam, que incorporem os valores necessários para contestar a tradição epistemológica do Ocidente e o tipo de ciência que a integra. Compreende que aumentar simplesmente o número de mulheres fazendo a ciência dos homens não é a resposta, mas vê a necessidade de mais cientistas mulheres se as feministas quiserem sacudir os estereótipos sexuais. Diz que uma nova ciência formulada e praticada por homens, por mais radicais que sejam, não é a solução:

Embora, em princípio, possa não haver uma razão pela qual a ciência moderna não poderia ter se desenvolvido diferentemente — abarcando ambos, sentimento e razão, ligação e separação e equiparando o conhecimento tanto com poder como *com amor* — enquanto (por quaisquer inúmeras outras razões) permaneceu um empreendimento exclusivamente masculino, o fato é que isso não aconteceu. E aqui a força da história é anterior à força da lógica. Foi um processo histórico e não lógico que delineou as normas da ciência como nós as conhecemos e isso forjou, ao mesmo tempo, uma divisão entre emoção e trabalho intelectual — uma separação de esferas — que coloca as mulheres estereotípicas de um lado e os (igualmente estereotípicos) cientistas do outro (Keller, 1985b:96).

*Grupos de trabalhadores na Inglaterra (1811-1816), que se organizavam para depredar as máquinas nas fábricas, por acreditarem que diminuía a mão-de-obra empregada. (*N. daT.*)

O problema de *uma* ciência feminista ou mesmo *uma* ciência social feminista, pode estar no fato de que, à semelhança de muitas teorias que critica, ela defende um pressuposto de gênero demasiado universalista: "presume demais sobre como o gênero realmente opera" (Rosaldo, 1980:399). Fatores de classe, por exemplo, também afetam o modo das pessoas viverem suas vidas e perceberem o mundo. Se o gênero é mais diversificado do que às vezes imaginamos, não haveria na ciência uma necessidade de harmonizar as "dissonâncias teóricas" (Bleier, 1986:15), isto é, as divergências sobre o que é a ciência e como pode ser praticada da melhor forma? Pode o feminismo aceitar "uma pluralidade de discursos" (Rose, 1986:73)?

Até agora, mesmo nos esforços ambiciosos de Harding e Smith, encontro uma crítica feminista *da* ciência (social), mas não uma ciência (social) feminista. Não quero com isso diminuir os esforços, mas sugerir em que ponto o feminismo está em seu projeto: "A crítica não precisa se tornar a premissa de uma dedução que conclui: isto é o que precisa ser feito. Deveria ser um instrumento para aqueles que lutam, aqueles que rejeitam o existente ou a ele resistem. Seu uso deveria ser em processos de conflito e confrontação, ensaios de rejeição" (Foucault, 1981:13). O feminismo está brilhantemente lutando corpo a corpo com as questões de coesividade, diversidade e corporificação do gênero: sua universalidade e/ou sua particularização. Está também lutando politicamente para criar um mundo feminista do qual essa nova ciência emergirá.

NOTA

Este trabalho beneficiou-se de minha participação nos seminários de Women's Studies organizados por Alison Jaggar na Rutgers University em 1985. As discussões de minhas colegas me permitiram aclarar meu entendimento da teoria feminista e devo muito àqueles momentos compartilhados de engajamento intelectual. Sou especialmente grata a Alison Jaggar **por** seu apoio incansável e sua disposição em me ajudar a refinar minha maneira de pensar sobre este e outros tópicos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alford, C. Fred. 1985. *Science and the Revenge of Nature: Marcuse and Habermas*. Gainesville: University Presses of Florida.
- Barnés, Barry. 1982. *T. S. Kuhn and Social Science*. New York: Columbia University Press.
- Baynes, Kenneth, James Bohan, and Thomas McCarthy eds. 1987. *After Philosophy: End of Transformation?* Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Beauvoir, Simone de. 1952. *The Second Sex*. Trans. H. M. Parshley New York: Modern Library.

- Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. 1966.** *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Bernstein, Richard J. 1983.** *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- , ed. 1985. *Habermas and Modernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- . 1986. *Philosophical Profdes: Essays in a Pragmatic Mode*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Birke, Lynda. 1986.** *Women, Feminism and Biology: The Feminist Challenge*. New York: Methuen.
- Bleier, Ruth, 1984.** *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women*. New York: Pergamon.
- . 1986. "Introduction." In *Feminist Approaches to Science*, ed. Ruth Bleier. New York: Pergamon.
- Bordo, Susan. 1986. "The Cartesian Masculinization of Thought." *5'i'gni* 11:39-56.
- Brecht, Arnold. 1959.** *Political Theory: The Foundations of Twentieth Century Political Thought*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Chodorow, Nancy. 1978.** *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.
- Culler, Jonathan. 1982.** *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Diamond, Timothy. 1985. "Making Gray Gold' as a Feminist Way of Knowing." Paper presented to the Douglass College Women's Studies Seminar, "Feminist Ways of Knowing." Rutgers University, New Brunswick, N.J.
- Dinnerstein, Dorothy. 1976.** *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*. New York: Harper & Row.
- Eagleton, Terry. 1982. *Literary Theory: An Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Elshtain, Jean Bethke. 1981** *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- . 1982. "Feminist Discourse and Its Discontents: Language, Power, and Meaning." *Signs* 7:603-621.
- . 1987. *Women and War*. New York: Basic.
- Farganis, Sondra. 1986a. "Feminist Theory and Social Theory: The Need for Dialogue." *Sociological Inquiry* 56:50-68.
- . 1986b. *The Social Reconstruction of the Feminine Character*. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.
- Fee, Elizabeth. 1981. "Is Feminism a Threat to Scientific Objectivity?" *International Journal of Women's Studies* 4:378-392.
- . 1986. "Critiques of Modern Science: The Relationship of Feminism to Other Radical Epistemologies." In *Feminist Approaches to Science*, ed. Ruth Bleier. New York: Pergamon.
- Ferguson, Kathy E. 1984. *Feminist Case against Bureaucracy*. Philadelphia: Temple University Press.
- Foucault, Michel. 1980.** *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Trans. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, and Kate Soper. New York: Pantheon.
- . 1981. "Questions of Method: An Interview with Michel Foucault." *Ideology and Consciousness* 8:3-14.
- Friedrichs, Robert W. 1970. *A Sociology of Sociology*. New York: Free Press.
- Geertz, Clifford. 1973.** *The Interpretation of Culture*. New York: Basic.
- Gilligan, Carol. 1982.** *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Griffin, Susan. 1978. *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*. New York: Harper & Row.

- Haan, Norma, Robert Bellah, Paul Rabinow, and William M. Sullivan, eds. 1983. *Social Science as Moral Inquiry*. New York: Columbia University Press.
- Habermas, Jürgen. 1970. *Towards a Rational Society: Student Protest, Science and Politics*.** Trans. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press.
- . 1971. *Knowledge and Human Interest*. Trans. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press.
- . 1974. *Theory and Practice*. Trans. John Viertel. Boston: Beacon Press.
- Harding, Sandra. 1983. "Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality?" In *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy*, ed. Carol C. Gould. Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld.
- . 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Hare, R. M. 1952. *The Language of Morals*. New York: Oxford University Press.
- Hartsock, Nancy C. 1983. *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*.** New York: Longman.
- Hesse, Mary B. 1980. *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*.** Brighton: Harvester Press.
- Jaggar, Alison M. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld.
- . 1985. "Towards a More Integrated World." Paper presented to the Douglass College Women's Studies Seminar, "Feminist Reconstruction of Self and Society."
- Keller, Evelyn Fox. 1985a. *Reflections on Gender and Science*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- . 1985b. "Contending with a Masculine Bias in the Ideal and Values of Science." *Chronicle of Higher Education*.
- Kojeve, Alexander. 1980. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the "Phenomenology of the Spirit"*.** Trans. Allan Bloom. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Kuhn, Thomas, S. 1962, 1970. *Structure of Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakatos, Imre, and Alan E. Musgrave, eds. 1970. *Criticism and the Growth of Knowledge*. New York: Cambridge University Press.
- Landes, Joan B. 1979. "Marcuse's Feminist Dimension." *7e/os* 41:158-165.
- Laudan, Larry. 1977. *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*.** Berkeley: University of California Press.
- . 1984. *Science and Values: The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*. Berkeley: University of California Press.
- Lukes, Timothy J. 1985. *The Flight into Inwardness: An Exposition and Critique of Herbert Marcuse's Theory of Liberatory Aesthetics*.** Selingsgrove: Susquehanna University Press.
- Liotard, Jean-François. 1984. *Post-Modernism: A Report on Knowledge*. Trans. Geoff Benington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MacIntyre, Alistair. 1982. *After Virtue*. South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Mannheim, Karl. 1936. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*.** Trans. Louis Wirth and Edward Shils. New York: Harcourt, Brace and World.
- . 1956. *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.
- . 1971. *From Karl Mannheim*. New York: Oxford University Press.
- . 1982. *Structures of Thinking*. Trans. Jeremy J. Shapiro and Shiery Weber. London: Routledge and Kegan Paul.
- Marcuse, Herbert. 1974. "Marxism and Feminism." *Women's Studies*, 2, n° 3:279-288.
- . 1978. *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics*. Boston: Beacon Press.
- Merchant, Carolyn. 1980. *Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*.** New York: Harper & Row.
- Merton, Robert K. 1957. *Social Theory and Social Structure*. Glencoe, Ill.: Free Press.

- Nowotny, Helga, and Hilary Rose, eds. 1979. *Counter-Movements in the Sciences: The Sociology of the Alternatives to Big Science*. Boston: D. Reidel.
- Okin, Susan Moller. 1979. *Women in Western Political Thought*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Radnitzky, Gerard. 1970. *Contemporary Schools of Metascience*. New York: Humanities.
- Rajchman, John, and Cornei West, eds. 1985. *Post-Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Rorty, Richard. 1980. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Rosaldo, Michelle Z. 1980. "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding." *Signs* 5:389-417.
- . "Moral/Analytic Dilemmas Posed by the Intersection of Feminism and Social Science." In *Social Science as Moral Inquiry*, ed. Norma Hann, Robert N. Bellah, Raul Rabinow, and William M. Sullivan. New York: Columbia University Press.
- Rose, Hilary. 1983. "Hand, Brain and Heart: Towards a Feminist Epistemology for the Sciences." *Sings* 9:73-90.
- . 1985. "Science's Gender Gap." *Women's Review of Books* 2:5-6.
- . 1986. "Beyond Masculinist Realities: A Feminist Epistemology for the Sciences." In *Feminist Approaches to Science*, ed. Ruth Bleir. New York: Pergamon.
- Rose, Hilary, and Steven Rose, eds. 1980. *Ideology of the Natural Sciences*. New York: Shenkman.
- Ruddick, Sara. 1980. "Maternal Thinking." *Feminist Studies* 6:342-367.
- Schroyer, Trent. 1973. *The Critique of Domination: The Origins and Development of Critique Theory*. New York: George Braziller.
- Schutz, Alfred. 1962. *Collected Papers, Volume One: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Skinner, Quentin, ed. 1985. *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*. New York: Cambridge University Press.
- Smith, Dorothy E. 1974a. "The Social Construction of Documentary Reality." *Sociological Inquiry* 44:257-268.
- . 197b. "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology." *Sociological Inquiry* 44:7-13
- . 1979. "A Sociology for Women." In *Prism of Sex: Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. Júlia A. Sherman and Evelyn Torton Beck. Madison: University of Wisconsin Press.
- . 1987. *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press.
- Stacey, Judith. 1985. Presentation to the professional Workshop on Sociology and Feminist Theory, American Sociological Association, August, Washington, D.C.
- Stevenson, Charles. 1960. *Ethics and Language*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Stretton, Hugh. 1969. *The Political Sciences: General Principles of Selection in Social Science and History*. New York: Basic.
- Wellmer, Albrecht. 1974. *Critical Theory of Society*. New York: Seabury.
- Winch, Peter. 1958. *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Wolff, Kurt H. 1983. *Beyond the Sociology of Knowledge: An Introduction and a Development*. Lanham, Md.: University Press of America.

DO DUALISMO DE ARISTÓTELES À DIALÉTICA MATERIALISTA: A TRANSFORMAÇÃO FEMINISTA DA CIÊNCIA E DA SOCIEDADE

Ruth Berman

A visão da ciência, erguendo-se com magistral autoridade por cima das batalhas políticas que grassam embaixo, tornou-se algo obscuro para as mulheres e alguns homens. A imparcialidade de seus pronunciamentos tem sido questionada em várias análises realizadas por feministas e por outros, sendo sua pretensão de objetividade descrita como um mito. É vista agora como um poderoso agente para manter as atuais relações de poder e a subordinação das mulheres.

A PRÁTICA SOCIAL DA CIÊNCIA EM RELAÇÃO AS MULHERES

As mulheres frequentemente concebem a ciência como algo "pesado" e externo ao seu modo de pensar. Isso não é surpresa. A ciência está associada nesta sociedade a uma estrutura de poder da qual as mulheres têm sido mantidas a distância. Nossas experiências de vida nos têm condicionado para servir e não para nos identificar facilmente com o domínio sobre a natureza ou sobre outros seres humanos.

Seja qual for o passado, as mulheres estão experimentando atualmente profundas mudanças em suas vidas. Estamos muito mais envolvidas com aparelhagem técnica cada vez mais sofisticada em casa e com alta tecnologia no local de trabalho. Nossa presença na força de trabalho público é muito

mais ampla e cada vez mais obrigatória e estamos lutando por melhores salários e mais satisfação em nossos empregos. Mais da metade da população universitária é constituída por mulheres e temos um número cada vez maior de graduadas em faculdades de ciências.

Algumas feministas contemporâneas (Harding, 1986), assim como as mulheres em geral, têm se mostrado refratárias até a examinar a natureza específica das ciências físicas e a dinâmica de seu papel nos processos sociais. O que é compreensível, embora talvez um tanto míope. Essas ciências e as tecnologias delas derivadas são vistas como amplamente responsáveis pela deterioração de nosso *habitat*, a terra; por criar os instrumentos para a maior intensificação do controle social sobre o corpo da mulher e sua capacidade reprodutiva; e por iniciar infundáveis teorias biológicas sobre o homem superior destinadas a justificar a manutenção do lugar da mulher num plano inferior. Essas críticas têm seu mérito.

No entanto, é difícil combater o desconhecido. A ciência de uma sociedade é parte integrante dela e a maneira particular pela qual é expressa afeta profundamente nossas vidas. Com os governos no mundo todo apoderando-se febrilmente de "ciência e tecnologia" para manter sua base de poder, as mulheres, as feministas e todos os outros do lado oposto à hegemonia devem compreender especificamente, *em detalhe*, o que isso significa para nós. As cientistas feministas já aceitaram o desafio e muitas escreveram convincentemente sobre o controle elitista e os abusos da ciência contemporânea. Mas só quando reconhecermos que tanto as práticas sociais como profissionais da ciência expressam a aceitação da ideologia da classe social dominante, seremos capazes de determinar como responder.

Críticas a Preconceitos na Prática Corrente da Ciência

As feministas e outros cientistas igualitários reconhecem que a prática da ciência é influenciada pelo meio ambiente social e econômico. Apontam especificamente cinco aspectos em sua prática atual.

DISCRIMINAÇÃO VOCACIONAL Uma espécie de cromatografia social parece estar operando nas contratações e nas promoções, que habitualmente só permitem aos indivíduos de cara branca, masculinos em sua maioria e da classe média alta, chegar ao topo, enquanto as mulheres permanecem em vários níveis sob o controle deles. Existe também discriminação na imposição de um esquema temporal organizado por homens para galgar os degraus da carreira;

ele prevê que se deve chegar à realização profissional exatamente na época em que as mulheres têm de dar à luz seus filhos. Até a *percepção* dessa dupla exigência as coloca em desvantagem competitiva, porque são vistas como tendo um empenho dividido.

CONTROLE DA ADMINISTRAÇÃO DE FUNDOS PELO SEGMENTO DOMINANTE DA SOCIEDADE. Os interesses do órgão administrador de fundos, por exemplo, o Instituto Nacional do Câncer, geralmente não influenciam apenas a escolha dos problemas a serem investigados, mas até mais enfaticamente a escolha das metas. O desenvolvimento de novos agentes quimioterápicos, por exemplo, tem preferência sobre quaisquer outras formas de estudos preventivos; o câncer da mama tem baixa prioridade entre as formas dessa doença que estão sendo investigadas, embora 41.000 mulheres estejam morrendo nos EUA por causa disso a cada ano a sua incidência esteja aumentando.

O estrato dominante da sociedade controla não só as verbas de pesquisas, o *status* e os privilégios, mas realmente quase todos os empregos em atividade científica em qualquer nível. A maior parte do esforço em pesquisas já é direcionada para fins militares ou lucrativos e a estreita extremidade do funil através da qual a ajuda às pesquisas vem sendo distribuída afunilase cada vez mais em torno desses objetivos (Dickson, 1984; também Biddle, 1987; Rawls, 1987). As limitadas opções disponíveis para os cientistas só podem restringir igualmente seus interesses e sua visão. As tendências ideológicas e a identificação de classe dos cientistas tornaram-se especialmente claras em anos recentes, quando biólogos moleculares, incluindo ganhadores do Prêmio Nobel, são comprovadamente encontrados com muito mais frequência nas salas de diretoria de empresas ou nos tribunais durante litígios de patentes do que em salas de aula e laboratórios. É, portanto, motivo de grande mérito para a maioria dos físicos e estudantes de pós-graduação em física — ainda mais para aqueles sem cargos — terem assinado um documento comprometendo-se a não trabalhar em pesquisas que favoreçam a guerra.

AS MULHERES COMO ALVOS ESPECIAIS DA TECNOLOGIA MÉDICA. Muito mais mulheres do que homens são rotulados como neuróticas, entorpecidas com drogas psicoativas e usadas como cobaias para experimentos psiquiátricos (Weitz, 1987). O controle de mulheres pobres através de procedimentos médicos e legais é especialmente flagrante, embora os procedimentos que regulam a reprodução possam afetar todas elas (*e.g.*, o uso excessivo de histerectomias e cesarianas). São realizados experimentos contraceptivos

em mulheres pobres de Porto Rico e esterilização em mulheres pobres da Índia; aquelas que carregam e dão à luz seus próprios filhos genéticos, após serem artificialmente inseminadas com o esperma dos maridos de mulheres mais ricas, são chamadas, numa distorção extraordinária da língua inglesa e do fato biológico, de mães "substitutas" e "úteros alugados".*

Uma ameaça ainda maior às vidas das mulheres pode advir do uso das técnicas da fecundação *in vitro*, como a implantação de óvulos já fecundados — bebês de proveta — nos úteros de mães não genéticas (Arditti e outros, 1984; Corea, 1985; Rowland, 1987). Mas a incursão da biotecnologia mais perturbadora e difundida em nossas vidas será mui provavelmente a ampla variedade de novos testes fetais, realizados através do corpo da mãe, que estão sendo agora introduzidos. Seu uso já aumentou rapidamente (Kolata, 1987). Além dos riscos para a saúde, implicam a obrigação da mãe de só dar à luz um bebe "perfeito (?)".

o uso DA LINGUAGEM INFLUENCIADA PELO GÊNERO. A linguagem da ciência inclui frequentemente o uso da retórica de gênero e das metáforas de dominação (Keller, 1985; Fried, 1982). A "natureza" é vista como feminina: controlada, usada e explorada pelo cientista ou "homem". Referências militares são abundantes na medicina, como na "batalha" ou "guerra" contra o câncer ou a AIDS, a "bala mágica" para medicamentos e a "mobilização das tropas", referindo-se à atividade dos leucócitos (Jaret e Nilsson, 1986).

ABUSOS E DISTORÇÕES DA METODOLOGIA DA CIÊNCIA SUGERINDO A INFERIORIDADE DAS MULHERES . Invoca-se a mística da "ciência" e a pretensa "prova científica" para declarar que características humanas "superiores" ou "inferiores" são um imperativo *natural*, justificando a hegemonia da elite dominante. As racionalizações para essa presunção de tendências biológicas como determinantes de papéis sociais incluem duvidosas "diferenças" estatísticas sobre agressividade (interpretada como iniciativa), ação hormonal, lateralização cerebral etc, entre ratos machos e fêmeas. Essas alegações foram repetida e cuidadosamente refutadas com muita documentação (Barnett, 1983; Bleier, 1984; Fausto-Sterling, 1986; Gould, 1981; Hubbard, 1982; Lewontin e outros, 1984; Lowe, 1978; Tobach e Rosoff, 1978-1984), mas são ainda frequentemente apresentadas como fatos.

O preconceito "não consciente" também afeta muitas vezes a escolha dos problemas a serem investigados como, por exemplo, o grande número de estudos sobre supostas *diferenças* comportamentais inatas entre os sexos

*"Barrigas de aluguel" no Brasil. (N. da T.)

e as raças ou a configuração de experimentos pressupondo que a condição masculina é a norma. É isso que Fausto-Sterling chama de "má ciência", praticada por cientistas habitualmente bons. Esses dois últimos aspectos de distorções na prática da ciência têm sido abordados com muita frequência e, mais recentemente, foram analisados nos livros de duas cientistas feministas, Ruth Bleier e Anne Fausto-Sterling.

*Crítica das Pesquisas sobre Diferenças Sexuais
e da Sociobiologia Humana*

A última reencarnação do determinismo biológico teve sua primeira publicação em 1975: *Sociobiology: The New Synthesis* (Sociobiologia: a nova síntese), de E.O. Wilson, uma "nova ciência" do comportamento e das relações sociais humanas, derivada de observações sobre o comportamento social instintivo dos insetos. O controle hereditário aparentemente direto do último é também atribuído ao primeiro, com uma influência separada, "modificadora", acrescentada posteriormente. Tanto Bleier como Fausto-Sterling rejeitam essa dicotomia conceitual de componentes hereditários e ambientais separáveis, independentes da natureza humana e apresentam muitos argumentos para corroborar sua posição.

Bleier, diplomada em neuroanatomia, refuta com especial autoridade os argumentos centrados nas pretensas diferenças de sexo herdadas da estrutura do cérebro e lateralização cerebral. Ela enfatiza a extraordinária plasticidade e receptividade do cérebro humano a estímulos do meio ambiente e "o fato de que não há diferenças de sexo claramente delineadas, quer nas habilidades verbais, quer nas habilidades visual-espaciais" (Bleier, 1984).

Fausto-Sterling relaciona mais diretamente as teorias de diferenças sexuais inatas com a competição por empregos, sendo o homem quase sempre considerado "naturalmente" superior e, portanto, mais adequado aos cargos com salários mais altos e de mais prestígio. Embora afirme que "no estudo do gênero... é inerentemente impossível a qualquer indivíduo fazer pesquisa não tendenciosa", acredita que "a maior parte dos cientistas ... tenta de boa fé planejar experimentos sérios, cuidadosos". Falham devido à tendência não consciente que afeta a metodologia de suas pesquisas sobre diferenças de sexo. Ela acredita que sua posição feminista consciente lhe dá "um ângulo de visão diferente" que lhe permite fazer ciência melhor nessa área e revelar as falhas nas pesquisas sobre gênero em outras áreas.

Fausto-Sterling crê na "boa ciência." Sua crítica principal é que grande

parte da pesquisa corrente sobre diferenças de sexo e de gênero é "má ciência", com planejamento experimental tendencioso, falta de controles, suposições não formuladas, resultados conflitantes, embora efetuada por cientistas capazes e honestos, indevidamente influenciados pela cultura ambiente. Entretanto, se alguém, com base numa visão feminista, lhes mostrasse as falhas científicas em seus trabalhos, eles poderiam começar a fazer "boa ciência", mesmo na investigação das diferenças de gênero.

Mas críticas semelhantes em relação às teorias sociobiológicas e práticas e abusos elitistas em nome da ciência têm sido frequentemente feitas também por outros — irrefutáveis, incisivas e corroboradas por inúmeras pesquisas cuidadosas (ver Abusos e Distorções, acima). E é esse o problema. Apesar de todas as refutações cuidadosamente documentadas, tanto a prática como a justificação de teorias hereditárias e de fundamentos lógicos para a dominação social continuam a se repetir. Somos comumente assaltados por "notícias" em horário nobre da televisão e na primeira página do *New York Times*, contendo uma avalanche de correlações estatísticas questionáveis e pretendendo provar que os genes são os determinantes fundamentais de todos os comportamentos e patologias humanos; isso — quer se goste ou não — é o ponto de vista "científico". Qualquer discordância é considerada puramente "política" (Holden, 1987).

A importância de expor incansavelmente esses abusos e essas teorias falhas não pode ser minimizada. Mas isso não parece suficiente. Muitas questões devem ser colocadas:

— Por que, apesar de repetidas refutações, os conceitos biológicos deterministas parecem ter cabeça de Hidra,* reaparecendo regularmente, com novos disfarces, após cada refutação? Por que a mesma crítica deve ser continuamente reiterada? Por que essas ideias falhas são tão persistentes?

— Pode a prática da "boa ciência" fazer diferença num "mau" contexto político e num meio social de sexismo, racismo e hierarquia de classes? Será que ela não será esmagada tanto por outras más teorias, como mais acentuadamente, pelas realidades políticas sexistas e racistas? Como pode o preconceito na prática da ciência ser eliminado sem que também se elimine sua origem social?

— Será o "preconceito" dos cientistas tão superficial que pode ser basicamente eliminado só com sua revelação? Ou será que é parte *integrante* da maneira de pensar, da linguagem, da filosofia fundamental da "civilização

*Na mitologia grega, serpente fabulosa cujas sete cabeças renasciam assim que cortadas. Foi morta por Hércules que as queimou. (*N. da T.*)

ocidental", com sua história dicotômica de dominação de uma população produtiva por uma elite dominante? Poderia nossa civilização sequer ter evitado incorporar esse preconceito em sua estrutura conceitual básica?

Muitas posturas críticas em relação à atual prática da ciência insinuam que o sistema em si — isto é, a ciência moderna, sua metodologia e seu *establishment* — é fundamentalmente CORRETO. Só precisaria de alguns remendos e talvez de uma melhor sintonização: uma campanha educacional na comunidade científica, mostrando que a discriminação é injusta e não se baseia em fatos e uma campanha muito vigorosa de ação afirmativa. Os reformadores da ciência sugerem que mudanças importantes podem ser feitas em relação às mulheres sem que se altere a estrutura fundamental de poder da própria sociedade. Apontam a crescente percepção da necessidade de libertação das mulheres, iniciada com os movimentos dos anos 70, e o aumento do número de mulheres entre estudantes, graduados e até no corpo docente de faculdades e universidades. São de opinião que, com alguns estímulos a mais, esse progresso deve continuar.

Antes de examinar mais detalhadamente essa posição, gostaria de dizer que apoio enfaticamente todos os esforços voltados para a ação afirmativa, todo esforço educacional para eliminar distorções sexistas e racistas em nome da ciência e todas as lutas para pôr um fim ao mau-trato das mulheres pela tecnologia dela derivada. As mulheres precisam de bons empregos e alívio de condições abusivas *agora* e mesmo pequenos passos nessa direção devem ser comemorados. Algumas vitórias importantes podem ser obtidas por essas iniciativas. A luta é também um poderoso estimulante da consciência e ajuda a criar condições para uma mudança mais fundamental e duradoura.

Entretanto, a história da luta das mulheres cientistas (Rossiter, 1982) sugere que não podemos ser demasiado otimistas quanto à inevitabilidade de melhoria gradual. Não só o progresso *não* é inevitável, como muitas vezes pode ser rapidamente revertido para um estado anterior. A suposição reformista — de que as mulheres podem conseguir uma parte igual de poder e privilégio numa ciência ou sociedade dominada por um estrato dirigente dedicado a manter sua hegemonia e que proclama de fato sua inevitabilidade e naturalidade — é intrinsecamente insustentável. Um progresso significativo gradual é pouco provável, porque estamos tentando escalar um mastro, que é constantemente untado a partir do topo por ideologias escorregadiças, um mastro fincado numa base que treme com as tensões de necessidades humanas há muito tempo suprimidas. Para trabalhar eficazmente dentro dessa instabilidade, precisamos evitar nos iludir ou exagerar nossos sucessos eventuais, limitados e frequentemente temporários, ou nos culpar indevidamente pelos fracassos. Precisamos examinar nossa posição através da perspectiva da história.

A Tese Deste Ensaio

Até agora os dois temas que introduzi postulam que: primeiro, a ciência de uma sociedade não existe num vácuo, isolada dela; é uma função importante e poderosa da própria sociedade e seus usos e práticas estão sob o controle de seu setor dominante. Segundo, uma sociedade na qual um pequeno estrato dirigente tem poder sobre todos os outros não tolerará e não pode tolerar qualquer mudança no *status* das mulheres que poderia ameaçar essa hegemonia. Só será possível existirem relações não discriminatórias e não exploradoras dentro da ciência quando relações igualitárias caracterizarem a própria sociedade.

Mas a tese principal que apresento aqui é que não só os *usos* da ciência são controlados pelo segmento dominante da sociedade, mas também sua *ideologia*. As metas dos praticantes da ciência, seu modo de pensar, bem como suas ações, são derivados do processo social dentro do qual operam. Essa ideologia tanto reflete a crescente polarização social e económica entre governantes e governados como a reforça com dicotomias conceituais que justificam sua existência: cérebro *versus* corpo, natureza *versus* criação etc. A tendência dualista existe, pois, não só nas pesquisas sobre diferenças de sexo e raça, mas também nas ideias básicas dos cientistas e nos pressupostos filosóficos através dos quais vivenciam *todos* os seus mundos. As ideias e normas quase inescapáveis através das quais todos nós somos doutrinados são especialmente reforçadas nos cientistas pela estreita relação entre seu treinamento e as relações de patrocínio — "o grupo de iguais" — e por um sistema altamente eficaz de atribuição de *status* e prêmios compensadores.

Assim, quando a ciência de uma sociedade é reconhecida como uma expressão de sua ideologia, o repetido ressurgimento em nossa mídia de hipóteses biológicas deterministas em novos disfarces não constitui mais um fenómeno misterioso ou aberrante. Representa a maneira de pensar necessária à preservação de uma sociedade baseada na hegemonia de uma elite, que também está incorporada na forma de pensar de seus cientistas. Esse pensamento representa o comportamento social como primariamente controlado por fatores fixos e hereditários dentro do indivíduo, sugerindo que o *status* social e económico de alguém também é determinado por fatores intrínsecos. Nessa perspectiva, a culpabilidade primária por qualquer problema que uma mulher possa ter é colocada nela mesma e em seus dois cromossomas X. Insinua-se, por exemplo, que por mais que o baixo salário esteja relacionado com o fato de ser mulher, isso não justificaria uma mudança real na estrutura social, pois "você pode chegar lá se tiver as características adequadas".

Nas seções seguintes, farei primeiro uma breve descrição global dos começos dessa maneira de pensar na Atenas do século IV a.C, sua supressão da visão naturalista anterior e sua expressão na sociedade e na ciência daquela época. Em seguida, descreverei o ressurgimento dessas filosofias com o duplo nascimento das relações de classe capitalistas e da ciência moderna, tornando-se o pensamento dualista novamente dominante — como na biologia molecular de hoje, com sua concepção olímpica do gene divino. Depois, apresentarei princípios alternativos nos quais uma ciência e uma sociedade não elitista teriam que ser baseadas e uma importante exemplificação da aplicação desses princípios em biologia.

Como minhas experiências e meus conhecimentos pessoais são, em grande parte, de processos biológicos, bioquímicos e sociais, recorri principalmente a essas áreas para ilustrar os conceitos da dialética materialista.

IDEOLOGIAS DUALISTAS DA CIÊNCIA E SUA RELAÇÃO COM A PRÁTICA SOCIAL

Raízes Históricas

A revolução moderna na ciência foi associada por Auguste Comte (c. 1830-1842) àquele tempo "quando a mente humana estava em agitação sob os *preceitos* de Bacon, as *concepções* de Descartes e as *descobertas* de Galileu" (Comte, 1947) no fim do século XVI e começo do século XVII, uma visão agora amplamente aceita. Entretanto, as origens históricas da ciência de nossos dias remontam a muito mais longe, ao período de desenvolvimento da escravidão na antiga civilização grega. Essas importantes raízes primárias estavam adormecidas mas permaneceram fecundas durante mais de mil anos; sua eflorescência, irrompendo novamente no solo fértil de uma sociedade capitalista emergente, logo revelou os traços dualistas que caracterizaram seu crescimento anterior. Ignorar essa longa história da ideologia científica contemporânea distorce nossa visão da mesma.

A ciência e a filosofia ocidentais começaram juntas na Jônia, no século VI a.C, antes que a sociedade escravista grega tivesse se desenvolvido plenamente (Farrington, 1944). Tales de Mileto foi o primeiro a especular sobre os princípios que governam as relações entre fenômenos naturais sem recorrer a explicações mitológicas ou sobrenaturais; mas em breve outros o seguiram. Tanto sua ciência como sua filosofia expressavam uma visão monística da natureza, derivada de princípios completamente naturalistas.

Pitágoras introduziu uma orientação mais idealista. Sustentava que os números e suas relações eram os princípios primários da matéria e que a contemplação da perfeição eterna da forma intrínseca em todas as coisas era a meta moral e religiosa máxima. Parmênides, o segundo dos filósofos religiosos gregos, foi mais longe ainda. Afirmava que a lógica era a única realidade e que toda mudança, movimento e variedade no universo eram ilusões. Essas duas tradições, a das relações numéricas de Pitágoras e a do idealismo racionalista de Parmênides, tornaram-se o fundamento sobre o qual Platão construiu sua filosofia dualista de dois mundos separados. Seu reino das ideias abrangia os padrões perfeitos, constantes de todas as coisas: o mundo da matéria continha suas cópias imperfeitas e transitórias.

Platão considerava que a alma — constante, não material, imortal — derivava do primeiro mundo e era o princípio determinante atribuído ao indivíduo antes ou no momento do nascimento; o corpo, suas necessidades e interações físicas pertenciam ao mundo material, derivado, temporal e inconstante. A alma, atribuída no nascimento, determinava o valor humano inerente e, consequentemente, a posição social natural.

Como membro da aristocracia numa sociedade de escravos plenamente desenvolvida, Platão tinha o tempo disponível e o auto-interesse para teorizar sem nenhuma relação com os fatos. "*A palavra* era do interesse do cidadão, a *ação* do interesse do escravo", nota Farrington (1944). As almas superiores da classe dominante, ensinava ele, tinham a capacidade de se empenhar na direção do perfeitamente bom, belo e racional. O escravo, geralmente estrangeiro e considerado racialmente inferior, naturalmente não tinha muito do elemento racional em sua alma. Ele e, desnecessário dizer, ela, eram as mãos, completamente separadas da cabeça do filósofo. A perspectiva aristocrática de Platão era de um interesse tão avassalador para ele, que as únicas ciências ensinadas na Academia platônica eram a matemática abstrata, especialmente a geometria, e uma forma distorcida de astronomia, baseada na descrição das órbitas planetárias como a soma de uma série de círculos perfeitos. Cientistas como Anaxágoras, que defendiam o estudo dos planetas e suas órbitas pela observação do céu e de seus movimentos, foram literalmente expulsos da cidade — de Atenas — sob pena de morte.

Aristóteles, que estudou na Academia de Platão durante vinte anos, modificou o dualismo do mestre alterando suas relações. Afirmava que as ideias ou as formas não estavam fora da substância e sim atuando dentro dela. Mudou o conceito de Platão sobre o absoluto, ou Forma Primeira, como *causa* ideal abstrata do bem, da ordem e do movimento em todas as coisas, mas não específico de qualquer delas, para formas ideais situadas dentro das coisas e características de cada substância particular (Aristóteles, "On the

Soul" [Sobre a alma]: 643-644). Essas formas aristotélicas *internas* eram agora os princípios organizadores e ativadores de fenômenos essenciais, mas elas mesmas permaneciam inalteradas e constantes, não espaciais e imateriais. A disjunção dualista era mantida.

Essa nova perspectiva, no entanto, permitiu a Aristóteles defender o minucioso exame da natureza, em todos os seus detalhes. Classificou cuidadosamente plantas e animais em espécies e gêneros imutáveis, cuja esquematização era ditada por suas formas absolutas constantes. Como salientado posteriormente por Francis Bacon, essas formas abstratas eram, de fato, "leis de ação simples" (Farrington, 1944). O dualismo aristotélico tornou-se o precursor natural e ideal da ideologia da natureza como uma máquina movida por leis imutáveis, o progenitor direto do mecanicismo de nossos dias.

A absoluta subordinação das mulheres, dos escravos e dos não gregos já estava na prática bem estabelecida na Atenas de Péricles do século V a.C. Eurípedes, em *Medeia*, questiona ambos, o sexismo e o racismo da *pólis** (Bury e Meiggs, 1975). Platão, ao mesmo tempo que propunha que homens e mulheres da classe "guardiã" fossem educados de forma igualitária em sua República ideal, também afirmava que as mulheres tinham a alma reciclada de homens covardes e inferiores.

Aristóteles, algumas décadas mais tarde, tinha um interesse primário nas mulheres como mães. As mulheres grávidas deveriam tomar conta de seus corpos, mas "manter (suas mentes) quietas" (Aristóteles, *Politics*: 538 [Política]). Aristóteles considerava a "inferioridade" dos escravos e das mulheres como "natural", mas declarava que "a natureza fez uma distinção entre a mulher e o escravo... criando cada coisa para um uso singular" (495). A natureza, afirmava ele, criou o bárbaro — homem e mulher — como uma raça de "escravos naturais", "de nascença", pois suas almas/mentes não tinham a "faculdade deliberativa"; os helenos, com suas mentes racionais, eram destinados *pela natureza* a governá-los, despoticamente (447-449). "Por isso", explicava ele, "o senhor e o escravo têm o mesmo interesse" (445).

As mulheres de raça superior, por outro lado, eram *constitucionalmente* diferentes dos homens (*Politics*: 453). Suas almas, menos racionais que as dos homens, tendiam para os "apetites" ou "elementos passionais." Essa diminuição do elemento racional acarretava inúmeras diferenças comportamentais entre a mulher e o homem. "Uma mulher é mais compassiva do que um homem", ensinava Aristóteles, mas "ao mesmo tempo é mais ciumenta, mais impertinente, mais inclinada a ralhar e golpear... mais

*Atenas, a "Cidade-Estado". (Af. da T.)

propensa à melancolia ... mais destituída de vergonha" — e outros traços desagradáveis (Aristóteles, *Biological Treatises*: 134). Em seus *Tratados biológicos*, como é agora comum em textos contemporâneos de sociobiologia, Aristóteles fundamentava suas teses referindo-se ao comportamento "natural" de outros animais um tanto mais primitivos. "O macho é mais corajoso" e mais prestativo, "como no caso dos moluscos" — explicava ele. "O macho da siba... fica próximo para ajudar a fêmea ... mas a fêmea foge" quando o macho precisa de ajuda! Esses padrões díspares de comportamento e de habilidades de raciocínio humano estão no *spiritum*, princípio da alma, que, apropriadamente, é transmitido ao embrião pela secreção masculina portadora da hereditariedade, o sémen. A secreção feminina não inclui a alma, "pois a mulher é como se fosse um homem mutilado" (*Biological Treatises*: 278).

Essa primeira exposição de argumentos biológicos deterministas, citando diferenças imutáveis, herdadas pela alma como a base *natural* para as categorias dualistas subjacentes às relações existentes, raciais e sexuais, é apresentada por Aristóteles como "óbvia" e acima de dúvidas. Sua identificação do amo, homem com tempo livre, com o racional, a mente e o não produtivo (a ciência pela ciência), e das mulheres e dos escravos com o irracional e o útil, era manifestamente auto-interessada. O mundo dos poucos ociosos e dos muitos explorados era bom para ele e não poderia ver nenhuma necessidade de progressos tecnológicos ou de produtividade aumentada (Farrington, 1944).

O racionalismo dualista de Aristóteles e de Platão é um extraordinário exemplo de como o auto-interesse dos governantes de uma sociedade e seu desejo de manter o *status quo* limitam e distorcem a compreensão até de seus mais profundos pensadores. A invocação de uma hierarquia do valor humano, presumida como "natural", para justificar condições sociais e econômicas amplamente desiguais é ainda hoje a prática que prevalece.

O *status* das mulheres era consideravelmente mais alto sob as leis romanas do que tinha sido na Grécia clássica dos séculos V e IV a.C. Mas foi na Alexandria romanizada do século I d.C. que Fílon, eminente filósofo e rabino helenista, lançou o alicerce ideológico para a permanente subordinação das mulheres no mundo ocidental. Ele uniu o princípio platônico da alma intrinsecamente inferior e menos racional da mulher ao dogma teológico hebraico da mulher como insensata e causadora de todo mal, justificando o tratamento de Eva no Gênesis e identificando-a explicitamente com falta de disciplina moral e "ausência de intelecto para manter suas paixões sob controle". A mulher, nascida sensual e carnal, em vez de racional e espiritual (como o homem), cheia de vaidade e cobiça é, portanto, não só "constitucio-

nalmente" inferior, mas está eternamente em aliança com o diabo. "O homem simboliza a mente e a mulher simboliza os sentidos"; na Queda, os sentidos triunfam sobre a mente. "Essa noção tornou-se altamente influente tanto no judaísmo, como no cristianismo" (Phillips, 1984). Posteriormente, foi interpretada literalmente e reforçada com especial fervor pela Igreja.

Embora tenha sido realizado um trabalho científico extraordinário e até brilhante após o século IV a.C. (e.g. por Estratão, sucessor de Aristóteles como dirigente do Liceu, que demonstrou experimentalmente a natureza do vácuo), ele não foi relevante para a sociedade escravista, não tendo sido incorporado nem em suas atividades práticas, nem em sua maneira de pensar. O período seguinte caracterizou-se pela dominação da teologia judaico-cristã baseada na autoridade; abandonou-se toda observação direta da natureza. A ciência natural, como uma atividade socialmente integrada, permaneceu adormecida até o século XVI.

Nessa época, as necessidades de uma classe mercantil em rápida expansão levaram a uma explosão entusiástica de interesse em explorar mais extensamente as propriedades da natureza. Como observou Aristóteles, com algum desdém, a classe mercantil ou "de comércio varejista" (diferente de sua aristocracia) não estava primariamente preocupada com o valor "de uso" das coisas, isto é, com "a obtenção de riqueza" a fim de viver bem, pois isso poderia ser prontamente resolvido pelo trabalho dos escravos. Seu interesse principal residia muito mais no valor "de troca" das mercadorias, para a produção de "riqueza sem limite" (*Politics*: 451). O que demandava um aumento extraordinário da produtividade, que só poderia ser obtido pela *observação direta* da natureza específica das coisas. A natureza começou a ser manipulada e utilizada para benefício dos homens — e lucro do comerciante.

Esse período de rápida expansão econômica trouxe consigo suas próprias contradições. As novas forças produtivas e sociais deram origem a novas classes econômicas, dominantes e subordinadas. As outras principais formas de dominação social antes existentes na sociedade feudal e escravista, isto é, a sexual e a racial, foram *integradas* a essa sociedade de classes mais recente sob a hegemonia dessa nova elite dominante. A longa e contínua história da exploração sexual a racial inseriu-se profundamente nas práticas e mitologias sociais que se seguiram. O novo estrato dominante dos interesses mercantis e, posteriormente, dos capitalistas industriais tornou-se o patrono da nova ciência e foram seus interesses que a motivaram.

Não tardaram a emergir filosofias refletindo essas novas relações de poder, sociais e produtivas. Novamente, um rígido dualismo, dominado por abstrações geométrico-matemáticas e pela separação tanto entre mente e corpo, como entre "pensador" e objeto pensado, foi proposto por René Des-

cartes, quase contemporaneamente ao naturalismo científico de Francis Bacon. Descartes baseava a existência na capacidade *inata* de pensar sobre ela (penso, logo existo). O pensamento racional, afirmava ele, é "objetivo"; só ele poderia levar à verdade, sem referência ao espaço, ao tempo ou à substância física. E aqui também ele é uma função da mente/alma imaterial e imortal. Mas a matéria, corpuscular, extensa e mutável é o objeto sobre o qual se deve pensar, o substrato físico do qual as coisas são feitas. É também a substância do corpo, que é como um relógio, uma máquina controlada pela mente incorpórea, completamente distinta e separada. A matéria é, porém, inteligível através da capacidade da mente/alma para a análise racional, matemática (Descartes, 1947).

Descartes era, em primeiro lugar, um matemático e seu trabalho nessa área foi decisivo para o desenvolvimento da ciência moderna. Ele criou a geometria analítica, ramo da matemática que investiga problemas geométricos por meios algébricos. Seu método é baseado em dois conceitos: (1) a descrição de um ponto por suas coordenadas, isto é, sua distância de duas linhas retas perpendiculares, os eixos; (2) a representação da relação entre duas variáveis como um conjunto de pontos individuais num plano, cada ponto com suas coordenadas individuais, que juntos formam uma curva (Delone, 1956). Esse método — registrando a mudança quantitativa que ocorre num fator em resposta à mudança num fator relacionado ao se traçarem sucessivas unidades de dados enquanto todo o restante permanece presumivelmente constante — é fundamental para a análise da maioria dos problemas numéricos na ciência hoje.

O ponto de vista cartesiano, portanto, conceptualiza os fenômenos como compostos de unidades elementares discretas, individuais, sendo o todo constituído pelo conjunto desses elementos separados. Além disso, presume uma relação linear, quantitativa de causa e efeito entre os fenômenos. Descartes enfatizava a aplicabilidade geral de suas ideias a todos os fenômenos e elas de fato propagaram-se a cada faceta de nossa ideologia dominante e nossas interações sociais.

Aproximadamente duzentos anos mais tarde, Auguste Comte introduziu a filosofia positivista, na qual sustenta que o desenvolvimento intelectual, especialmente no que ele considerava seu estágio mais alto, o científico, era a chave para o progresso na sociedade. Propôs a ideia da ordem sucessiva do desenvolvimento das ciências, começando com a mais abstrata até a mais concreta: da matemática e da física, passando pela biologia, até as ciências sociais. "A primeira característica da Filosofia Positiva", ensinava Comte, "é que ela considera todos os fenômenos como sujeitos a leis invariáveis, naturais ... que governam o intelecto na investigação da verdade",

embora tivessem de ser validadas pela experiência. Todavia, a ênfase era dada à busca de leis gerais científicas em vez de causas específicas. "Para observar, o intelecto tem que deter sua atividade" (230), isto é, é preciso ser objetivo (Comte, 1947). Ele pretendia que seu método de filosofia positiva conduzisse a uma religião da humanidade.

Essa tradição foi redefinida na primeira metade deste século pelos positivistas lógicos, que também propuseram a ideia de uma "filosofia científica" (Reichenbach, 1951). A matemática e a física modernas, com a substituição da causalidade determinista pela probabilidade estatística do novo empirismo, tornaram-se o protótipo para o pensamento científico em todos os campos de estudo; a meta de toda investigação científica tornou-se a busca por maior abstração e generalidade de princípio, pela unidade última de matéria, energia e vida. O cientista presumivelmente abordava cada problema com a desapaixonada isenção do desinteressado observador "objetivo".

A Objetividade na Ciência

A presunção de isenção, de "objetividade científica" é ainda a doutrina predominante entre as atuais cientistas; propagou-se agora pelo estudo dos sistemas vivos e das relações sociais. Baseia-se em várias suposições sobre relações entre o pensador, o pensamento e o material que está sendo investigado. Essas suposições sugerem:

— que existe um método racional de investigação, o método científico, que pode ser utilizado independentemente do contexto social ou dos fenômenos que estão sendo investigados;

— que qualquer "bom" cientista, bem treinado e honesto, pode aplicar esse método neutro, bem definido, ao objeto que está sendo investigado e obter dados "objetivos", não tendenciosos;

— que os "fatos (dados) são fatos"; os resultados relatados são "inflexíveis", imutáveis e não afetados por interesse pessoal. A especificidade das condições sob as quais os dados foram obtidos não se mantém, pois eles se tornam generalizados e consolidados como "fatos *sólidos*."

Essa imagem cartesiana e positivista da objetividade, que postula a divisão entre o investigador e o fenômeno que está sendo investigado, tem sido discutida por várias feministas, notadamente Elizabeth Fee (1981). Ela salienta que essa imagem serve para estabelecer distância e autoridade, a autoridade do observador sobre o observado.

A separação entre os que exercem o poder, os "objetivos", e os sem poder, os "objetos", e o papel social dominante dos primeiros são também expressos por numerosas outras polaridades com as quais sempre somos confrontados (*e.g.*, mente/corpo, pensamento/sentimento, natureza/criação). Na verdade, essas polaridades são todas racionalizações para usurpar e exercer poder. As qualidades superiores, que justificam a dominação, são atribuídas às mentes objetivas que pensam, as inferiores, as subservientes, ao corpo receptivo que sente.

A dicotomia platônico-aristotélica entre aqueles que possuem uma alma racional e aqueles que não a têm, necessitando, portanto, de direção e dominação pelos filósofos pensantes, pode ser prontamente reconhecida aí. De fato, a caracterização do "objetivo" e do "racional" como sendo indisputável e acima de discussão, juntamente com o poder de afirmar o que *é* "objetivo", cumpre função idêntica em nossa sociedade como no século IV a.C. em Atenas. Os mais recentes tratados de sociobiologia são sempre descritos pela mídia dominante como se relatando fatos "inflexíveis, objetivos", embora talvez lamentáveis; aqueles que questionam seus dados, suas asserções e o viés tendencioso de seu ponto de vista são acusados de serem "políticos" — e não "objetivos."

O Gene Olímpico

Ao se aplicar a metodologia castesiana descrita acima à genética molecular, pressupõe-se que a causa final para cada processo de vida particular seja o gene ancestralmente determinado, transmitido como um segmento de uma molécula de DNA. Cada gene é visto como um modelo estrutural e funcionalmente específico, ligado ou desligado em resposta a um sinal predeterminado; correntes de centenas ou milhares desses modelos operam dentro de cada célula. Supõe-se que a causa primária de uma condição patogênica seja o mau funcionamento do gene que inicia o processo dado, o primeiro passo numa progressão linear de reações.

As mudanças na função do gene implicam então uma alteração anterior dele ou da estrutura do DNA. Até recentemente, essas mutações eram produzidas aleatoriamente; atualmente, usando técnicas de engenharia genética, novos genes podem ser deliberadamente introduzidos. Em qualquer dos casos, as mudanças na natureza e na ação dos genes são consideradas processos independentes, unitários, que se realizam passo a passo.

Embora o principal surto de crescimento na biologia molecular tenha começado com a pesquisa sobre a genética de bactérias, a abordagem

molecular constitui um movimento poderoso na biologia. Atualmente, comanda a posição dominante mesmo em estudos do organismo humano. A forma mais popular de pesquisa de câncer, por exemplo, é agora a procura de "oncogenes" ou genes que causam essa doença, embora a comprovação de seu papel etiológico específico seja, na melhor das hipóteses, discutível.

Espera-se, naturalmente, que indivíduos com diferentes sistemas de genes únicos ou histórias hereditárias respondam diferentemente a agentes cancerígenos ou quaisquer outros do meio ambiente e que a expressão de um grande número de elementos genéticos se altere, variavelmente, para células malignas de diferentes indivíduos. Afinal, o organismo vivo não é uma a-histórica bolha de plástico que o meio ambiente amolda à sua própria imagem. Mas tampouco é o gene, bom ou mau, uma "fonte de energia" platônica acima dos conflitos, *a causa* de uma corrente predeterminada de reações, não afetada pela atividade e pelas condições à sua volta. Apesar disso, o estilo e a ideologia correntes colocam a culpa por quase todas as condições patológicas humanas primariamente na "natureza" herdada, inalterável (exceto pelas técnicas da engenharia genética) do indivíduo, seus "maus" genes. A advertência contra o dualismo, acrescentando uma fração da "influência do meio ambiente" à hereditariedade, não altera essa orientação fundamentalmente hierárquica. Não reconhece nem o processo de interação contínua e temporal com novas tensões externas, nem as próprias complexas relações genômicas.

Uma promoção ainda mais insistente dessas ideias sobre a hereditariedade reflete-se na atual corrida para encontrar "novos genes" de várias doenças mentais, incluindo a depressão e o mal de Alzheimer. Embora tenham surgido muitos estudos que "localizaram" esses presumíveis genes em certas áreas cromossômicas, sua função é, na melhor das hipóteses, obscura, e nenhum significado terapêutico foi atribuído a essa abordagem. Mas esses esforços têm sido aclamados com um otimismo quase efusivo pela imprensa do *establishment* científico (Barnes, 1987).

Num recente editorial em *Science* (Ciência) (Koshland, 1987), o editor lembrou triunfantemente a conclusão de 1960 de um neurobiologista "de que a esquizofrenia tem um componente hereditário", além de um ambiental, antecipando assim a contemporânea ênfase no controle de genes da função cerebral. "A prova fornecida indica", declarou ele, "que uma parte do cérebro é 'programada' antes do nascimento e outra é planejada para... aprender a partir da experiência." Portanto, a dicotomia continua, embora os componentes não sejam mais a mente/alma do filósofo *versus* o corpo: são entidades separadas dentro do próprio cérebro. Computadores programados que podem ser ligados/desligados, os genes substituíram agora a alma de Des-

cartes e de Platão como o módulo de controle do corpo-como-máquina cartesiano na linha de montagem pré-natal.

Talvez o maior exemplo da identificação dos biólogos moleculares com os interesses do setor dominante seja a discussão corrente sobre "a quem pertence o genoma humano" e quem obtém os direitos da patente sobre ele. Os "principais biólogos moleculares" (poucos deles mulheres, se é que as há), em sua maioria, estão hoje associados a empresas de engenharia genética, como membros das diretorias ou como consultores. Entre os produtos que essas companhias planejam comercializar estão *informações* sobre a natureza do genoma humano (tradicionalmente, livremente compartilhadas) e testes diagnósticos para doenças "genéticas" (Roberts, 1987). Pode-se esperar que o número de testes diagnósticos genéticos fetais para detectar presumíveis "maus genes", realizados através do corpo da mãe, aumenta precipitadamente.

O Mecanicismo e a Ciência Moderna

Como indicado anteriormente, as características do método científico moderno incluem postulados cartesianos e positivistas como "objetividade", noções lineares sobre causa e efeito, unidades elementares e abstração estatística. O desenvolvimento de novas e poderosas tecnologias capitalistas exigiram essa maneira de pensar. As abstrações quantitativas da natureza (cf. Pitágoras), com sua aparente estabilidade e reprodutibilidade, podiam ser e foram prontamente incorporadas ao modelo da máquina. O processo foi então invertido e a máquina abstrata tornou-se o protótipo da natureza.

Recentemente, uma decisão da burocracia política forneceu extraordinária confirmação de que a conceituação da vida como um maquinismo tornou-se despididamente, no âmbito social, político e económico, a ideologia oficial de nossa sociedade. O Departamento de Marcas e Patentes dos Estados Unidos julgará doravante pedidos de patentes para todas as formas de vida (exceto — temporariamente? — para o *Homo sapiens*). Os pedidos serão, de agora em diante, considerados como "produção ou composição da matéria", permitindo às grandes empresas o patenteamento *àopool* de genes do mundo inteiro (Rivkin, 1987). "A nova política reconhece", observou um advogado especializado em registro de patentes que estava solicitando os direitos de patente sobre uma ostra, "a realidade de que *não há separação entre a vida e a tecnologia*" (grifo meu) (Miller e Tramposch, 1987). A vitória da máquina sobre a vida nos corredores de nossa estrutura de poder dificilmente poderia ser expressa de forma mais explícita.

O mecanicismo, tal como é convencionalmente conceptualizado, é muitas vezes confundido com o materialismo. As teorias são testadas "contra" a natureza para se obter "dados" que as comprovem ou as refutem. Essas teorias são habitualmente sistemas mecanicistas de modelo; quando predizem corretamente os resultados experimentais, isto é, comprovam linearmente uma linha definida de causa-e-efeito, o sistema de modelo é considerado validado.

Mas a ideologia do processo maquinal não é, na verdade, nem um pouco materialista em sua concepção da natureza. O mecanicismo exalta os efeitos reproduzíveis, observados sob condições definidas e ignora os aspectos idiossincráticos e complexos do ponto de vista do desenvolvimento. De acordo com princípios cartesianos e positivistas, considera o todo como composto por unidades separáveis, individuais, que podem ser tomadas à parte e reunidas novamente, com a máquina inteira operando de maneira predizível e repetível. Os processos naturais são abstraídos, distanciados da natureza, tornados perfeitos e convertidos em leis imutáveis. As características e a dinâmica *particulares* de cada situação individual são obscurecidas, perdidas em resumos estatísticos. Isso congela os sistemas vivos em modelos estáticos de si mesmos, negando a unicidade de seu desenvolvimento no tempo e no espaço. Os fenómenos são despídos de suas respostas e interações idiossincráticas, específicas, e vistos como aproximações melhores ou piores de algum sistema ideal. A utilização da abstração e até dos sistemas de modelo são realmente necessários ao desenvolvimento da teoria materialista, fazendo parte integrante dela. Mas os detalhes específicos e até aberrantes também devem fazer parte da análise, assim como as forças que indicam instabilidade e mudança (ver a argumentação seguinte sobre dialética materialista).

Como o dualismo platónico e aristotélico da sociedade escravista, o dualismo cartesiano reflete uma sociedade dividida, caracterizada por um pequeno estrato dominante que explora a riqueza criada por aqueles que produzem e se apropria dela. Entretanto, exatamente como os métodos e as relações de produção do capitalismo movido a tecnologia diferem decisivamente daqueles da sociedade escravista baseada no trabalho braçal, assim também difere a forma particular que assume sua ideologia dualista, mas ainda elitista. Na dicotomia de Platão, o corpo, matéria incipiente, transitória, espacial, recebe forma e movimento através da alma/mente imortal, não corpórea. As almas superiores, racionais eram atribuídas, antes do nascimento, aos corpos masculinos da classe dominante; as almas inferiores eram ligadas aos corpos dos submetidos. Aristóteles localizava a alma *dentro* do corpo, colocando a ação dentro de substância, mas conservando a natureza

separada e imaterial. Descartes, embora ainda preservasse o caráter eterno e sobrenatural da alma, transformou o corpo numa máquina. Em nosso modelo dualista corrente, um conjunto de milhares de moldes pré-formados, estruturalmente determinados e funcionalmente específicos, ou genes "programados", substituíram a alma sobrenatural no controle do corpo-como-máquina de Descartes. O dualismo da fonte de energia eterna e do substrato transitório foi mantido; mas ambos são agora expressos como mecanismos.

Os aristotélicos, cartesianos e positivistas contemporâneos olham a natureza através dos olhos dessa ideologia mecanicista. Procuram apenas mudança mecânica, reproduzível, *não revolucionária*, o tipo que pode, de fato, ser descrito por leis "imutáveis", derivadas de pontos abstraídos a partir de dados selecionados em condições e tempo fixos. Essas regularidades abstraias muitas vezes se parecem com a natureza ou melhor, com a imagem dela, como acontece com os pontos numa tela de televisão. Quanto maior o número de pontos, mais coerentes é a imagem produzida. O quadro transmite muitas informações úteis, mas não nos envolve com os processos da natureza em si. Assim, os dualistas contemporâneos *começam* por definir as condições para localizar a máquina na natureza; não é surpresa que a encontrem. A exploração maciça da tecnologia no século passado é o monumento erguido a seu sucesso.

As feministas têm examinado criticamente o papel social do pensamento mecanicista. Carolyn Merchant (1980) chamou a máquina de metáfora tanto para a visão científica baconiana do mundo, como para o próprio poder capitalista, ambos expressões do impulso do ser humano (definido como masculino) para dominar a natureza. A natureza em si é associada ao princípio feminino, tanto na esfera física, como na social. Assim, Merchant mantém as categorias dualistas, mas sugere uma inversão da hierarquia de valores; o que levaria a equiparar o homem e a mulher e a estabelecer o equilíbrio entre a vida humana e a natureza.

Ao aceitar a dicotomia da máquina/homem, natureza/mulher, Merchant só pode lamentar a situação atual e tentar convencer aqueles que detêm agora poder sobre as mulheres e sobre a natureza a compartilhá-lo. Essa posição ignora as condições específicas, os detalhes das relações de poder realmente existentes, as contradições na própria "masculinidade" e as diferenças entre as mulheres. As tensões e as interações entre a máquina e a natureza, entre o masculino e o feminino, são parte de toda a luta para a libertação de relações de exploração e da ideologia de dominação.

DIALÉTICA MATERIALISTA

A palavra "materialista" tem de ser claramente definida, porque as palavras são imagens bastante complexas do pensamento e suas conotações são sempre sujeitas a distorção e transformação pela cultura dominante. Materialismo é frequentemente usado nos dias de hoje para sugerir o consumismo feroz, hedonista e a auto-indulgência que passaram a caracterizar nossa sociedade. O que é bem o contrário do sentido que uso para descrever um conceito filosófico e histórico, isto é, a antítese direta do idealismo dualista.

A compreensão materialista da natureza vê toda existência como matéria em movimento (Engels, 1940). Não se preocupa com a *ideia* abstrata da natureza, nem com a natureza como *ser*, mas com fenômenos naturais reais, *específicos*, em lugar e tempo determinados, sob condições particulares de existência e em processo de mudança. Compreender esses fenômenos requer mais do que simples observação imparcial; requer interação, o que Marx chamou de "prática". O "observador" e o "observado", o sujeito e o objeto se influenciam mutuamente. A realidade não é percebida apenas pela observação "imparcial" isolada em contemplação, mas também "subjetivamente" através de envolvimento, conceptualização e ação. A verdade é comprovada na prática, não com uma abstração, mas através da "interação sensível" com o próprio fenômeno (Marx, 1978).

Isso sugere que, quando se estudam sistemas vivos, deve-se estar sempre bem perto do material, do organismo que se está tentando compreender e estudá-lo, não de modo geral, mas com todos os seus detalhes. Sugere também que ao se tentar compreender a posição das mulheres na sociedade, é necessário envolver-se primeiro com as relações de mulheres *determinadas*, num dado tempo e lugar e sob condições particulares de exploração. A perspectiva materialista exige também que a análise de todo o processo humano se inicie com a compreensão de nossa própria natureza e nossas circunstâncias físicas. Isso significa que as condições físicas particulares da vida de uma pessoa e sua maneira de construir a vida são os reguladores primários das relações políticas e sociais dela e do seu ponto de vista. Significa que as circunstâncias físicas específicas da vida da mulher são a influência primária que controla seu gênero e sua perspectiva social.

Mas o ponto de vista é mediado através de construções mentais. As percepções dos fenômenos são determinadas não apenas pelas coisas em si, mas também por nossa disposição mental, nossa consciência individual e nossa compreensão. O que, por sua vez, depende de nossa interação social com os fenômenos e da história única de nosso corpo-cérebro-psiquismo. Nosso ponto de vista é, portanto, derivado não só de nossas condições e

relações materiais específicas, mas também de nossa compreensão delas, nossa consciência. Isso é radical e até esmagador para uma época influenciada pela invasiva ideologia do estrato social dominante, através de seu controle dos meios de comunicação e da educação, cujo interesse é resistir às mudanças e manter sua posição dominante. Similarmente ao lastreamento do litoral para prevenir a erosão da costa marítima, isso só pode retardar a mudança histórica e alterar sua configuração, mas não impedi-la.

O papel da compreensão ou da consciência na harmonização de nossas respostas às condições materiais é também um aspecto da realidade materialista. O reconhecimento dessa mediação e a abordagem dialética (ver adiante) diferenciam a posição materialista da determinista. A consciência, no entanto, traduz usualmente a interação material em palavras, muitas vezes na metáfora do dia. Isso poderia desmaterializar o sensorio, transformando-o, de acordo com a ideologia contemporânea, numa abstração consistente e mascarar sua fonte original, a experiência material, com uma construção idealista.

A visão materialista só pode ser consistentemente mantida dentro dos princípios da abordagem dialética (Engels, 1939). Não me refiro aqui à dialética racionalista, estática da argumentação socrática, com suas categorias fixas, exclusivas, antagônicas, ou à especulação platônica sobre a máxima perfeição, com suas abstrações ideais, sua contemplação das contradições das *percepções* dentro da mente e sua busca do "primeiro princípio". Falo da dialética do processo, do *vir-a-ser*, do *movimento interativo contínuo no tempo da matéria física*.

A natureza *existe* em movimento dialético. O método dialético de compreender a natureza e "sua" progénie é o reconhecimento dessa ontologia, do ser como *vir-a-ser* — no contexto, na ligação e orientado no tempo. Na exposição que se segue sobre o método dialético, serão ilustrados aspectos fundamentais em relação ao desenvolvimento em sistemas biológicos e em sociedades humanas.

o ASPECTO DO DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO. A mudança não é aleatória; é direcional. O presente não aborda o futuro ingenuamente, mas intimamente, abarcando todas as experiências passadas. Um dado fenómeno, o organismo biológico, por exemplo, incorpora dentro de sua história individual tanto a história de sua espécie como toda a história evolutiva passada. Tudo isso participa de suas interações presentes contínuas com o meio ambiente.

o ASPECTO DA INTERAÇÃO. A mudança não é simplesmente a soma de uma série de relações cartesianas, lineares de causa-e-efeito. É um processo

complexo, interligado, interativo, no qual múltiplas causas e múltiplos efeitos agem e reagem simultaneamente.

Esses dois aspectos sugerem, por exemplo, que os geneticistas moleculares, que alteram ou introduzem um gene ou um segmento de DNA externo num sistema vivo em funcionamento, não estão criando uma nova forma de vida. Estão mexendo mecanicamente com uma forma de vida já desenvolvida, embora desconsiderando cegamente sua história e a complexidade de seus processos de existência. Ao não se levar em conta a sanção ou rejeição da interação com o meio ambiente, introduz-se o potencial para uma catástrofe ambiental. Similarmente, na esfera social, a escassez de mulheres em posições sociais elevadas do *establishment* da ciência não pode ser abordada isoladamente nem da atual posição subordinada das mulheres em geral, nem de todo o processo histórico.

O ASPECTO DAS FORÇAS DE OPOSIÇÃO OU CONTRADIÇÃO. A dinâmica da mudança deriva da atuação recíproca ou luta de forças agindo em oposição entre si. Nas tensões inerentes ao crescimento e ao desenvolvimento de um fenômeno são criadas as condições para seu próprio deslocamento ou negação; em suas contradições está a fonte, a origem daquilo que o sucederá. Em contraste com o dualismo, no qual as categorias opostas permanecem separadas, ou nos extremos de um espectro em que um eterno amo exerce domínio sobre o subordinado, os opostos dialéticos são unidos em constante conflito, inseparáveis em sua luta, realizando mutuamente mudanças contínuas em todas as suas relações.

O poder e as ramificações dessa força de contradição podem ser vistos na luta central do capitalismo global avançado para aumentar seus lucros através da superexploração de mulheres pobres do Terceiro Mundo e seus efeitos recíprocos tanto nos trabalhadores como no capitalismo nos Estados Unidos. A necessidade do capitalismo competitivo por lucros continuamente crescentes é responsável pela constante busca de custos de produção mais baixos. Essas mulheres são manifestamente os seres humanos mais facilmente exploráveis na terra, como membros dos desesperadamente pobres, como trabalhadoras e como paradigmáticos "outros" (quanto à raça, nação e nível de desenvolvimento industrial). O nível incrivelmente baixo de seus salários aumentou realmente a "produtividade" da indústria, mas também baixou sensivelmente os salários dos trabalhadores nos Estados Unidos e em outras nações industrializadas, fazendo crescer o nível de desemprego. A crescente produtividade do capitalismo necessita de um mercado em constante expansão, mas os trabalhadores desempregados ou mal pagos do mundo podem cada vez menos comprar de volta o que produzem.

O ASPECTO DOS NÍVEIS INTEGRATIVOS. Os níveis integrativos em relação ao desenvolvimento surgem através de transformações qualitativas. Cada nível, cada estágio de desenvolvimento é um sistema qualitativamente distinto, com suas próprias características particulares, leis e contradições específicas e relações de mudança. Embora se diferenciem quanto a sua natureza, seus processos e suas relações, não são nem isolados, nem insulados. São solidamente relacionados, orientados no tempo, abrangendo tanto seu passado como as sementes de seu futuro, interagindo reciprocamente. Desenvolvem-se dentro de um todo e como parte dele, internalizando também esses princípios (ver adiante o comentário sobre unidade). Os níveis de integração e os estágios de desenvolvimento não são hierarquias; são novos sistemas de ligação, desenvolvidos por transformação de estágios anteriores.

A natureza qualitativamente distinta dos fenômenos em níveis diferentes de integração sugere que os métodos particulares usados para investigar um dado fenômeno deveriam ser derivados das características únicas do próprio sistema dado. O estudo da matéria não viva, por exemplo, demanda técnicas diferentes daquelas que o estudo de sistemas vivos requer e nenhuma dessas duas metodologias seria adequada para investigar a história humana e a prática social.

O ASPECTO DO CRESCIMENTO QUANTITATIVO PARA A TRANSFORMAÇÃO QUALITATIVA. A mudança, compreendida dialeticamente, não é simplesmente gradual, quantitativa e progressiva, como na visão cartesiana. Ao contrário, é movida a tensão e turbulência, um processo de contínua *luta* (ver a discussão anterior sobre interação), embora a mudança e o desenvolvimento possam parecer relativamente graduais em certos períodos. Essa luta alcança um estado crítico no tempo quando as forças competitivas não podem mais continuar na mesma relação, culminando, através de rápida transformação, numa condição completamente nova, com novas interações. É uma condição que ainda carrega consigo tanto sua história anterior, como seu futuro. Essa transição representa um salto revolucionário ou negação da condição anterior, uma força irrompendo para outro nível de desenvolvimento (ver o item anterior sobre os níveis integrativos). Novamente as tensões contrárias se desenvolvem, se intensificam, alcançando um estágio de crise, em que esse novo estado é ele próprio negado. A natureza de estados sucessivos não é acidental; é derivada de lutas passadas.

O aspecto da transformação qualitativa no desenvolvimento é ilustrado dramaticamente pelo crescimento e pela metamorfose dos insetos. A borboleta surge primeiro do ovo como larva, uma verdadeira máquina comedora em contínua operação, convertendo três folhas em protoplasma larval. Essa

fase termina precipitadamente com o início do estágio de repouso da crisálida, durante o qual os tecidos larvais são completamente reorganizados. Depois disso, a borboleta emerge completamente desenvolvida. A larva comedora, o casulo rígido, as cores e as diáfanas asas são todas sucessivos estágios qualitativos do mesmo organismo, cada qual emergindo após um período de crescimento quantitativo sob condições apropriadas e cada qual se transformando por sua vez.

A nova teoria evolucionista do "equilíbrio pontuado" (Eldredge e Gould, 1972) também enfatiza esse princípio. Sugere que as mudanças evolucionárias não são necessariamente contínuas, graduais e progressivas. As lacunas observadas no registro evolucionário ocorrem não porque os fósseis apontados como intermediários fossem demasiadamente frágeis para ser preservados, mas porque nunca existiram. Novas espécies surgiram, não através de pequenos passos, mas de grandes e súbitos saltos.

Na luta por sua emancipação, a abordagem reformista gradualista que as mulheres têm usado nos últimos séculos parece ter chegado a um impasse. Ideologicamente, isso pode ser observado na constante recorrência a fundamentos biológicos deterministas para "explicar" as supostas habilidades inferiores das mulheres em termos de liderança e de conhecimento. Politicamente, a forte reação conservadora, mesmo diante dos mínimos progressos que fizemos na ação afirmativa, e nossa incapacidade de acrescentar à Constituição dos Estados Unidos uma Emenda sobre Direitos Iguais (ERA) mostram como algum progresso a mais se tornou difícil. A condição das mulheres é, em termos globais, ainda mais crítica. As limitações do gradualismo para conseguir mudanças básicas na condição subordinada das mulheres sugerem que sua liberação só será alcançada através de uma negação revolucionária da atual organização elitista da sociedade e sua transformação em outra sem relações hierárquicas.

O ASPECTO DA UNIDADE DO TODO E DE SUAS PARTES. O todo não é simplesmente composto de unidades substituíveis, essencialmente homogêneas, que podem ser separadas, recombinaadas, abstraídas da realidade física e divididas proporcionalmente. As partes e o todo *integram-se* mutuamente, mudando e alternando-se; as partes só existem quando definidas no contexto específico em relação ao todo e o todo só existe em interação e unidade com suas partes.

Esse aspecto sugere que a dialética não pode ser considerada como a simples soma de uma lista de seus princípios. Colocar estes em itens separados, como tenho feito aqui, pode reificá-los dessa forma. No entanto, esta é uma ferramenta analítica útil, um andaime temporário para construções

mentais, como são os sistemas de modelo e as abstrações de um modo geral. Os aspectos relacionados separadamente devem então ser conceituados como uma unidade de relações integradas, em constante mutação.

Na esfera biológica, esse aspecto sugere que natureza e criação, hereditariedade e meio ambiente não são categorias independentes, quantificáveis, separadas umas das outras. Nem o processo hereditário consiste simplesmente na soma das ações dos genes individuais, separados entre si. A expressão da história hereditária de um organismo é, em vez disso, uma função de todo o genoma, em interação recíproca, evolucionária com o meio ambiente externo de células e organismos.

Na esfera social, a relação dialética do todo e de suas partes suscita questões sobre a ideologia do individualismo que domina nossa sociedade. Implica que a visão prevalecente — de que somos organismos separados, independentes, corpusculares, cada qual individualmente responsável apenas por seu próprio destino — serve primariamente para perpetuar e justificar uma hegemonia elitista. O segmento cada vez maior da população que "não é bem-sucedido" é isolado e descartado. A responsabilidade da sociedade é negada e o ativismo social declarado contraproducente.

Talvez a perspectiva mais significativa que esse aspecto da interação do todo e das partes apresenta é que o todo pode ser muito claramente compreendido através de um enfoque nos seus mais agudos conflitos internos em qualquer tempo dado. Considero que no mundo de hoje esse antagonismo histórico *central* é a luta das trabalhadoras pobres em suas relações com o conglomerado capitalista internacional. Essas mulheres não só dão à luz filhos para o mundo e cuidam de suas extensas famílias, mas também suportam nas costas a carga da maior parte da economia global.

As trabalhadoras pobres do mundo e, mais ainda, as do Terceiro Mundo, são como um novo Atlas.* Com seus dedos ágeis e braços fortes sustentam as indústrias de "alta tecnologia" nas "maquiladoras"*** do lado mexicano e nas fábricas industriais "fora do circuito" dos países limítrofes do Pacífico. Filas de mulheres trabalhando em máquinas e construindo máquinas servem muitas vezes como pano de fundo aos frequentes elogios da mídia em relação à produtividade da "alta tecnologia". Elas cultivam o solo mais árido, constituindo dois terços dos trabalhadores agrícolas da África e provavelmente do restante do Terceiro Mundo, onde os homens deixam as aldeias para trabalhar nas cidades. Fazem a maior parte do trabalho deste

*Figura mitológica que carregava o mundo nas costas. (*N. da T.*)

**Fábricas montadoras, sobretudo do setor eletrônico, que empregam preferencialmente mão-de-obra feminina. (*Aí. da T.*)

mundo, assumem a maioria das responsabilidades e cuidados e, amiúde, lhes é negado até o mínimo necessário para sua própria sobrevivência e a de seus filhos. A luta pela emancipação das mulheres pobres do Terceiro Mundo está *no cerne* não só de todas as lutas pela liberação sexual, mas também naquele da luta pela liberação de classes e raças.

Meus conhecimentos e experiências formais estão ligados a fenômenos biológicos (genéticos), bioquímicos e sociais. Por isso, referi-me a esses processos ao comparar o método cartesiano de análise com a abordagem dialética e ao indicar as limitações do primeiro. Em relação aos fenômenos da física e de outras áreas, deverá ser feita uma crítica detalhada por alguém com experiência específica dos pormenores dos processos físicos. Porém, dado o recente papel apocalíptico desempenhado pela física moderna, ao conduzir o mundo até a beira de uma catástrofe, justifica-se algum comentário sobre seu papel social geral, sua prática e sua ideologia.

Embora os físicos experimentais estejam mais intimamente ligados à expansão explosiva do poder tecnológico em nossa era, a mística da física é associada aos físicos teóricos, atômicos e nucleares, os "pais" (!) de várias bombas. A reverência a eles é reforçada por sua linguagem permeada pela abstração, mistificada como matemática "superior" e por sua ideologia da busca *do* "máximo" e *do* "universal". Não causa surpresa que se considerem os eminentes sacerdotes da religião definitiva da física, que os coloca muito mais "perto de Deus" (LI. Rabi, como relatado em Gornick, 1983) do que quaisquer seres comuns.

De acordo com os positivistas lógicos, ou "filósofos científicos" do século XX, "a essência do conhecimento é a generalização" (Reichenbach, 1951). "O grande objetivo de toda a ciência", nos diz Einstein, "é cobrir o maior número possível de fatos empíricos pela dedução lógica do menor número possível de hipóteses ou axiomas." Ou, como ensinou Aristóteles, "a ciência consiste em encontrar as formas permanentes subjacentes aos fenômenos mutantes da natureza" (Farrington, 1944). Einstein descreve então a metodologia necessária. "O cientista teórico é compelido... a ser guiado por considerações puramente matemáticas, formais em sua busca de uma teoria, porque a experiência física do experimentador não pode alçá-lo até as regiões da mais alta abstração" (Einstein, 1947). Todavia, os conceitos matemáticos, abstratos hão de ser "ligados... à experiência sensível para dar-lhes conteúdo". Ou, como na *República* de Platão, os reis-filósofos devem descer periodicamente do Bem, ou conhecimento máximo, para o mundo visível da aparência (Platão, 1941).

Os cientistas positivistas contemporâneos reconhecem a necessidade de verificar suas teorias com observações, mas estas devem ser claramente de-

finidas, abstraídas, calculadas e generalizadas como *as* leis naturais. Os fatos e as leis são vistos como entidades fixas dentro da natureza, universalmente reconhecíveis, "inflexíveis" e imutáveis. Mas as observações muitas vezes rompem os limites das teorias comumente aceitas e entram em conflito não só com os paradigmas da comunidade científica, tal como descreveu Kuhn (1970), mas também com seus preceitos ideológicos. As novas maneiras de pensar que incorporam essas observações aberrantes são habitualmente marginalizadas ou até ignoradas quando contradizem os dogmas aceitos pela sociedade. Os conceitos revolucionários só podem ser plenamente aceitos quando são importantes para a ordem social.

É, portanto, compreensível, considerando-se a ideologia e a história da física moderna, que seus praticantes julguem as capacidades mentais inerentes das mulheres inadequadas para o desafio da física. (Talvez as mulheres — como os escravos de Platão — estejam realmente envolvidas demais em fazer o trabalho do mundo para usufruir o luxo de se abstrair dele, como os "grandes homens" sempre fizeram.) I.I. Rubi, por exemplo, que nunca teve uma mulher entre seus estudantes de graduação e pós-graduação e que "tipicamente não apoiava a candidatura de mulheres ao corpo-docente no seu departamento" foi bastante explícito: ele "julgava a maior parte das mulheres temperamentalmente inadequadas para a ciência" (Gornick, 1983; Rigden, 1987). Realmente, menos de 4 por cento dos físicos empregados em 1980 eram mulheres e, em 1984, elas recebiam somente um quarto do que os homens ganhavam (Schiebinger, 1987). Parece haver uma correspondência especialmente íntima entre a ideologia da física e as relações dos físicos envolvendo gênero.

Recentemente, foi publicado por Carol Cohn na revista *Signs* um relato extraordinariamente lúcido e desalentador sobre físicos nucleares em seu trabalho e lazer no "mundo racional dos intelectuais da defesa" (1987). Eles habitam uma terra swiftiana* de fantasia e domesticidade masculinas, onde "pais" geram não filhos, mas mísseis, os bem-sucedidos sendo batizados como "meninos" e os malsucedidos como "meninas". Falam numa linguagem especializada que Cohn chama de "tecnocrática", uma língua de abstrações, eufemismos, acrônimos e alusões sexuais — todos identificados com "racionalidade"—que os distancia dos pensamentos, sentimentos, dores e preocupação com a vida e a morte de quem fala inglês, espanhol ou russo comum...

Talvez esteja na hora de acabar com os elogios exagerados a esse "clero" que, no serviço a um Deus criado à sua própria imagem, oferece toda a

*De Jonathan Swift, satirista irlandês, 1667-1745. (*N. da T.*)

humanidade em sacrifício. Esses sacerdotes não servem à ciência "objetiva" e sim aos seus próprios interesses e aos de seus patrocinadores — a hierarquia dominante.

Barbara McClintock e sua Proximidade com seu Material

Essa notável cientista cujo trabalho exemplifica de maneira extremamente clara uma abordagem dialética materialista não derivou sua maneira de trabalhar e pensar de uma perspectiva política consciente. Todavia, nas frequentes e explícitas descrições de seus procedimentos de pesquisa, ela enfatiza repetidamente sua ligação com seu material de pesquisa, e sua consciência de cada detalhe único e a mudança sutil de cada organismo.

Barbara McClintock, cuja extraordinária pesquisa não foi reconhecida pela comunidade científica mais ampla até trinta anos após sua primeira apresentação, ressaltou que tinha examinado durante treze anos "o comportamento de extremidades quebradas de cromossomos" em pés de milho, antes de realizar a experiência principal que a levou a identificar a existência de "elementos genéticos móveis" (genes móveis). "Foi o conhecimento adquirido nesses anos que me levou a conceber esse experimento", declarou ela, em seu discurso de aceitação do Prêmio Nobel. Trabalhou isolada, sem um grupo de pesquisa, o que, segundo sua amiga de longa data, M.M. Rhoades, era um reflexo de sua inovadora abordagem científica (e também dos problemas em conseguir verbas que ela frequentemente enfrentava [Keller, 1983]). "Ela queria estar no comando de sua pesquisa. Queria estar muito próxima de seu material" (Lewin, 1983).

Em contraste com os biólogos moleculares de hoje, bem distantes dos organismos vivos, exceto bactérias e vírus, e com pouca compreensão de como se desenvolvem, o conhecimento de McClintock do mundo biológico é imenso. Ela vê os sistemas vivos não como progressões lineares de reações moleculares envolvidas por bolsas semipermeáveis, mas como seres vivos únicos em processo de constante desenvolvimento. Cada genoma ou sistema hereditário do organismo está em contínua e organizada interação com estímulos externos e é ele próprio transformado nesse processo. O genoma responde numa sequência ordenada, programada, aos estímulos encontrados com mais frequência. No entanto, choques imprevistos induzem uma reação genômica mais profunda e imprevisível, que afeta sua organização estrutural e sua atividade. Esse processo não é aleatório e a resposta, embora complexa, é incorporada e integrada ao desenvolvimento do organismo (McClintock, 1984).

McClintock atribui a demora no reconhecimento da importância de suas descobertas pela comunidade científica mais ampla ao fato de estar ela desafiando "o dogma da constância do genoma". Tanto este como o dogma paralelo da hegemonia da molécula de DNA reduzem o sistema de hereditariedade do organismo vivo ao nível de uma máquina complexa, controlada por interruptores de "liga/desliga", que muda só de forma aleatória e acidental, exceto quando "programada" por intervenção humana direta. Essa visão cartesiana, atomística dos sistemas vivos foi a barreira que impediu a apreciação do significado dos "elementos genéticos móveis" de McClintock por parte da comunidade científica. Acrescente-se a isso a disposição desta última em considerar o que McClintock julga um conceito ainda mais importante, sua "conclusão de que a tensão e a reação do genoma é mesma podem estar subjacentes a muitas formações de novas espécies." Essa visão materialista extraordinariamente profunda da evolução terá provavelmente que aguardar, para sua aceitação, o que ela chama de "a próxima fase revolucionária que trará novamente mudanças surpreendentes nos conceitos".

Barbara McClintock foi chamada na ocasião de mística, tanto por admiradores, como por detratores; seus métodos e seu pensamento não estão de acordo com o modelo mecanicista corrente. Mas sua abordagem é tudo menos oculta. O místico é uma abstração, um distanciamento, do detalhe e do conhecimento físico do que é material; é o ingresso num mundo de sonhos e mitos. O conhecimento de McClintock flui diretamente do contato e interação diários com seus pés de milho. Ela conhece — pela visão, pelo cheiro, pelo tato e por uma variedade de observações conscientes e não conscientes — todos os detalhes da vida diária de seus organismos. Mergulha por completo em seu material, no meio ambiente em mutação deste e nas muitas tensões que o afetam. Essa comunhão com o material inclui minuciosas observações, experiências e análises. Isso *não* é misticismo; é materialismo pleno.

Embora as observações de McClintock tenham sido reconhecidas como significativas, sua abordagem não integra a prática contemporânea da biologia e, ainda menos, participa da utilização intensiva da ciência pela atual estrutura política e econômica do poder. McClintock e seu trabalho têm sido correntemente marginalizados, como foi, em seu tempo, Estratão. Embora fosse bastante conhecido, o trabalho desse grande físico experimental de Atenas do século III a.C, não sendo considerado importante pela sociedade escravista de seu tempo, foi negligenciado. Espera-se que decorra muito menos tempo do que dois milénios seguidos para que os conceitos revolucionários de McClintock sejam incorporados ao curso principal do pensamento científico de uma nova sociedade.

Atualmente, vários biólogos em atividade abordam problemas científi-

cos com a consciente percepção dos princípios dialéticos materialistas. Richard Levins e Richard Lewontin debatem algumas implicações desse entendimento para seu próprio trabalho em *The Dialectical Biologist* (O biólogo dialético) (Levins e Lewontin, 1985). Stephen Jay Gould fala de sua experiência em *Dialectics* (Eldredge e Gould, 1972). Todavia, o número dos cientistas que hoje trabalham conscientemente dentro da perspectiva dialética materialista é limitado. A mesma ideologia e as forças que atualmente excluem a maioria das mulheres da direção dos trabalhos científicos também se opõem ao robusto florescimento da perspectiva explicitamente dialética materialista na ciência neste momento.

CONCLUSÃO

A ciência não está acima do mundo ou separada de seus conflitos; é, ao contrário, a ciência *de* uma dada sociedade. Sua prática comum reflete as necessidades do setor dominante e sua maneira de pensar reflete cada vez mais a ideologia dominante. Platão e Aristóteles relacionaram explicitamente sua filosofia dualista à divisão, que supunham ser "da natureza", entre os governantes e os governados de seu tempo e à sua identificação com os primeiros. Os cientistas/filósofos atuais referem-se à sua ideologia dualista como "ciência objetiva". Na verdade, ela tem como atributo a mesma relação aristotélica com a classe dominante do sistema atual do capitalismo desenvolvido, um sistema produtivo caracterizado por máquinas e tecnologias com consequências cada vez mais poderosas. A tecnologia desenfreada não só intensifica as relações sociais exploradoras, mas também define os ideais éticos de nossa sociedade, suas concepções de bem e virtude, seus sonhos de futuro e, especialmente, sua ciência, que está impondo à própria vida o molde da máquina de produzir lucros.

A metáfora da máquina está, de fato, no âmago do dualismo biológico de nossos dias e da dicotomia gene-meio ambiente, com primazia causal para o gene fixado-antes-do-nascimento. Esse fundamento racionalizado de determinismo biológico ou "programação" tem sido usado desde o início da civilização ocidental para responsabilizar a natureza intrínseca do indivíduo por seus problemas e absolver o sistema social de toda responsabilidade, negando a necessidade de mudança. Serve para justificar o domínio de uma elite de poder "naturalmente superior" — e da ciência que está a seu serviço.

Um sistema de especialistas considerados competentes e de "grandes homens" credenciados desenvolveu-se em consequência dessa visão, sendo

organizado através dos canais acadêmicos e outras instituições conferidoras de *status* e prestígio. Esse sistema serve para restringir ainda mais o conhecimento e adequá-lo à elite, reforçando assim a hierarquia. As mulheres, de modo geral, têm sido mantidas fora das categorias dos superespecialistas reconhecidos, emprestando assim mais crédito à teoria de conquista e sucesso dos "grandes homens". Realmente, as mulheres têm sido um alvo importante de seus pronunciamentos. Eles nos asseguram repetidamente que suas manipulações da "alta tecnologia" fizeram deste o melhor de todos os mundos para nós e que estão para ocorrer grandes progressos num futuro próximo. Essa exibição de autoridade auto-assegurada tem exercido um efeito extremamente intimidante sobre nós, inibindo nossa capacidade de determinar por nós mesmas as implicações dessas novas tecnologias.

A intimidação, reforçada pela histórica associação dualista de "homem" com mente e saber e "mulher" com sentimento e reação, ocorre através de todo o aspecto político. "A Questão da Mulher", como o homem colocado como norma, é geralmente relegada a uma comissão isolada ou postergada para algum tempo futuro, mesmo por líderes políticos da esquerda.

Mas a superexploração das mulheres — filhas sem fim de pobres mulheres do Terceiro Mundo nas fábricas, esfalfando-se em suas máquinas e nos campos, semeando, capinando, trabalhando com enxada, colhendo; das mulheres como úteros e propriedade disponível e até das mulheres" como brinquedos descartáveis — não é uma questão secundária. *Não vem depois* da luta de classes, nem é subordinada ou paralela à mesma. É um imperativo imediato, primário, um fator importante, inerente à luta global de liberação, devendo ser reconhecido como tal em todas as suas manifestações. Afirmo que a luta pela emancipação das mulheres trabalhadoras pobres em todo o mundo é a luta primordial de nossos dias.

Entretanto, aquelas que compreendem a natureza dessa luta e seu significado para elas terão de conduzi-la com a ajuda e o apoio de homens que também estão lutando. Nós, especialmente as feministas revolucionárias, não podemos nos dar ao luxo de aceitar passivamente nossos medos, nossa intimidação ou até nossa hostilidade em relação à ciência. A ciência e a tecnologia desta sociedade e o ponto de vista que as inspira são meios de controle demasiado poderosos, tanto sobre a natureza como sobre as pessoas, especialmente as mulheres, para simplesmente serem ignorados ou rejeitados como "ruins" para nós. Seu poder tem de ser avaliado. As feministas devem se inteirar sobre os processos e práticas físicos desse controle, sua relação com a sociedade que os produz e, particularmente, sua maneira de pensar, a filosofia e a ideologia por trás dessas práticas. A liberação das mulheres significa mais que uma redução do abuso; significa compartilhar o

poder de decisão sobre nossas vidas, exigindo uma transformação revolucionária de atos e pensamentos.

O poder dos processos produtivos e suas consequências alteraram muito o mundo físico. Mas isso foi feito dentro de uma relação e de uma filosofia de dominação, que pouco mudou desde o tempo de Aristóteles, exceto em sua forma de exploração. O escravo, trabalhando com ferramentas primitivas e com suas mãos, foi substituído pela trabalhadora de alta tecnologia ligada à máquina. No entanto, a intensidade e a produtividade desse novo nível de exploração trouxe agora a *possibilidade* de uma transformação revolucionária para uma sociedade sem dominação e sem subordinação e a *necessidade* da ocorrência dessa mudança se quisermos que nosso *habitat* humano sobreviva.

Nem a ciência nem a sociedade precisam ser elitistas: o mundo material em si e seus processos não o são. Uma sociedade igualitária significaria, portanto, não só um mundo humano mais justo e pleno, mas uma nova maneira de pensar e agir conduziria a uma compreensão mais profunda do mundo físico em mutação à nossa volta e a uma *integração* mais frutífera com o mesmo.

Adendo: A alma platônica pré-aristotélica, adornada com "algoritmos genéticos" e outras modernas expressões tecnológicas, ao que tudo indica, está se revelando mesmo agora nas inflexíveis solicitações do computador. Na primeira conferência sobre vida artificial, realizada no Laboratório Nacional de Los Alamos, em setembro de 1987, foi anunciado que "a vida artificial procura... uma *essência* emergindo da matéria, *mas independente dela*. Pela primeira vez em gerações... a ciência tem uma maneira *legítima* de falar sobre a alma da vida ... Milagres não são permitidos, exceto nos *primórdios*" (grifos meus). A alma parece residir em dezesseis comandos programados de computador — chamados "genes"! (Gleick, 1987).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arditti, R., R. D. Klein, and S. Minden, eds. 1984. *Test-Tube Women: What Future for Motherhood?* London: Pandora Press.
- Aristóteles. 1952 [ca. 335-322 B.C.]. *Biological Treatises*: "History of Animals." Trans. D. W. Thompson; "On the Generation of Animals." Trans. A. Platt. In *Great Books of the Western World*, Vol. 9. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- . 1952 [ca. 335-322 B.c.]. "On the Soul." Trans. J. A. Smith. In *Great Books of the Western World*. Vol. 8. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- . 1952. [ca. 335-322 B.c.]. *Politics*. Trans. B. Jowett. In *Great Books of the Western World*, Vol. 9. Chicago: Encyclopaedia Britannica.

- Barnes, D. 1987. "Defect in Alzheimer's is on Chromosome 21." *Science* 235 (20 Feb.):846-847.
- Barnett, S.A. 1983. "Humanity and Natural Selection." *Ethology and Sociobiology* 4:35-51.
- Biddle, W. 1987. "Corporations on Campus." *Science* 237 (24 July):353-355.
- Bleier, R. 1984. *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women*. New York: Pergamon Press.
- Bury, J.B., and R. Meiggs. 1975. *A History of Greece*. 4th ed. New York: St. Martin's Press.
- Cohn, C. 1987. "Sex and Death in the Rational World of Defense Intellectuals." *Signs* 12, n° 4:687-719.
- Comte, A. 1947 [ca. 1830-1842]. "The Positive Philosophy." In *Man and the Universe: The Philosophers of Science*, Commins and R. N. Linscott. ed. S. New York: Random House.
- Corea, G. 1985. *The Mother Machine: From Artificial Insemination to Artificial Wombs*. New York: Harper & Row.
- Delone, B. N. 1963 [1956]. "Analytic Geometry." In *Mathematics: Its Content, Methods, and Meaning*, ed. A. D. Aleksandrov, A. N. Kolmogorov and M. A. Lavrenfev. Moscow. Trans. S. H. Gould and T. Bartha. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Descartes, R. 1947 [1637]. "Discourse on Method." In *Man and the Universe: The Philosophers of Science*, ed. S. Commins and R. N. Linscott. New York: Random House.
- Dickson, D. 1964. *The New Politics of Science*. New York: Pantheon Press.
- Einstein, A. 1947 [1934]. "The World As I See It." In *Man and the Universe: The Philosophers of Science*, ed. S. Commins and R. N. Linscott. New York: Random House.
- Eldredge, N., and S. J. Gould. 1972. "Punctuated Equilibria: An Alternative to Phyletic Gradualism." In *Models in Paleobiology*, ed. T. J. M. Schopf. San Francisco: Freeman, Cooper.
- Engels, F. 1940. *Dialectics of Nature*. Trans. C. P. Dutt. New York: International Publishers.
- . 1939. [1894]. *Herr Eugen Duhring's Revolution in Science (Anti-Duhring)*. Trans. E. Burns. New York: International Publishers.
- Farrington, B. 1944. *Greek Science: Its Meaning For Us*. Harmondsworth: Penguin Press.
- Fausto-Sterling, A. 1986. *Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men*. New York: Basic Books.
- Fee, E. 1981. "Is Feminism a Threat to Scientific Objectivity?" *International Journal of Women's Studies* 4, n° 4:378-392.
- Fried, B. 1982. "Boys Will Be Boys: The Language of Sex and Gender." In *Biological Woman: The Convenient Myth*, ed. R. Hubbard, M. S. Henifin, and B. Fried. Cambridge, Mass.: Schenkman.
- Gleick, J. 1987. "Can Computers Discern the Soul?" *New York Times* (29 September).
- Gornick, V. 1983. *Women in Science: Portraits From a World in Transition*. New York: Simon and Schuster.
- Gould, S. J. 1981. *The Mismeasure of Man*. New York: W. W. Norton.
- Harding, S. 1986. *The Science Question of Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Holden, C. 1987. "The Genetics of Personality." *Science* 237 (7 August):598-601.
- Hubbard, R. 1982. "Have Only Men Evolved?" In *Biological Woman: The Convenient Myth*, ed. R. Hubbard, M. S. Henifin, and B. Fried. Cambridge, Mass.: Schenkman.
- Jaret, P., and L. Nilsson. Photographs. 1986. "Our Immune System: The Wars Within." *National Geographic* 169, n° 6:702-734.
- Keller, E. F. 1983. *A Feeling For the Organism*. New York: W. H. Freeman.
- . 1985. *Reflections on Gender and Science*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Kolata, G. 1987. "Tests of Fetuses Rise Sharply Amid Doubts." *New York Times* (22 September).
- Koshland, D. E., Jr. 1987. "Nature, Nurture, and Behavior." *Science* 235 (20 March):1445.

Do Dualismo de Aristóteles à Dialética Materialista: A Transformação Feminista... 275

- Kuhn, T. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2d ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Levins, R., and R. Lewontin. 1985. *The Dialectical Biologist*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lewin, R. 1983. "A Naturalist of the Genome." *Science* 222 (28 October):402-408.
- Lewontin, R., S. Rose, and L. Kamin, 1984. *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*. New York: Pantheon Books.
- Lowe, M. 1978. "Sociobiology and Sex Differences." *Sings* 4, n° 1:118-126.
- Marx, K. 1978 [1845]. "Theses on Feuerbach," and "The German Ideology: Part I." In. *The Marx-Engels Reader*, ed. R. C. Tucker. 2d ed. New York: W. H. Norton.
- McClintock, B. 1984. "The Significance of Responses of the Genome to Challenge." *Science* 226 (16 November):792-801.
- Merchant, C. 1980. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row.
- Miller, J., and A. G. Tramposch. 1987. "Playing God? We've Done it for Centuries." *New York Times* (26 April).
- Phillips, J. A. 1984. *Eve: The History of an Idea*. San Francisco: Harper & Row.
- Plato. 1941. *The Republic*. Trans. F. M. Cornford, with introduction and notes. London: Oxford University Press.
- Rawls, R. L. 1987. "Facts and Figures for Chemical R.&D." *Chemical and Engineering News* 65, n° 30(27 July):32-62.
- Reichenbach, H. 1951. *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- Rigden, J. S. 1987. *Rabi: Scientist and Citizen*. New York: Basic Books.
- Rivkin, J. 1987. "Is Nature Just a Form of Private Property?" *New York Times* (26 April).
- Roberts, L. 1987. "Who Owns the Human Genome?" *Science* 237 (24 July):358-361.
- Rossiter, M. W. 1982. *Women Scientists in America: Struggles and Strategies to 1940*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Rowland, R. 1987. "Technology and Motherhood: Reproductive Choice Reconsidered." *Signs* 12, n 3:512-529.
- Schiebinger, L. 1987. "The History and Philosophy of Women in Science: A Review Essay." *Signs* 12, n° 2:305-333.
- Tobach, E., and B. Rosoff, eds. 1978-1984. *Genes and Gender*, vol. 1-4. New York: Gordian Press.
- Weitz, D. 1987. "A Psychiatric Holocaust." *Science for the People* 19, n° 2:13-19.
- Wilson, E. O. 1975. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

O PROJETO DA EPISTEMOLOGIA FEMINISTA: PERSPECTIVAS DE UMA FEMINISTA NÃO OCIDENTAL

Uma Narayan

A tese fundamental da epistemologia feminista é que nossa posição no mundo, como mulheres, nos torna possível perceber e compreender diferentes aspectos do ambiente e das atividades humanas de forma que desafia o viés masculino das perspectivas aceitas. A epistemologia feminista é uma manifestação particular da percepção geral de que a natureza das experiências das mulheres como indivíduos e seres sociais, nossas contribuições ao trabalho, à cultura e ao conhecimento, nossa história e nossos interesses políticos, têm sido sistematicamente ignorados ou mal representados pelos discursos dominantes em diferentes campos.

As mulheres têm sido frequentemente excluídas de áreas de prestígio da atividade humana (a política ou a ciência, por exemplo), o que fez com que essas atividades parecessem muitas vezes acentuadamente "masculinas". Naquelas das quais elas não foram excluídas (como o trabalho de subsistência), sua contribuição tem sido erroneamente considerada como secundária e inferior à dos homens. A epistemologia feminista considera as teorias dominantes sobre os diversos empreendimentos humanos, incluindo aquelas sobre o conhecimento, como unidimensionais e profundamente falhas, devido à exclusão e à representação incorreta das contribuições das mulheres.

A epistemologia feminista sugere que integrar a contribuição das mulheres ao domínio da ciência e do conhecimento não constituirá uma mera adição de detalhes; não ampliará meramente a visão, mas resultará numa mudança de perspectivas, nos capacitando a ver um quadro bem diferente. A inclusão das perspectivas das mulheres não significará simplesmente uma

maior participação delas na prática atual da ciência e do conhecimento; mudará a própria natureza dessas atividades e sua autocompreensão.

Seria ilusório sugerir que a epistemologia feminista é um empreendimento homogêneo e coerente. Seus adeptos(as) divergem de várias maneiras tanto filosófica como politicamente (Harding, 1986). Mas um aspecto importante de seu programa tem sido minar a imagem abstrata, racionalista e universal da teoria científica, recorrendo a estratégias diversificadas. Por exemplo, analisou-se como fatores históricos contingentes coloriram as teorias e as práticas científicas, estabelecendo metáforas (muitas vezes sexistas) através das quais os cientistas conceptualizaram suas atividades (Bordo, 1986; Keller, 1985; Harding e O'Barr, 1987). Tentou-se reintegrar valores e emoções à visão sobre nossas atividades cognitivas, atestando tanto a inevitabilidade de sua presença, como a importância da contribuição que podem proporcionar ao próprio conhecimento (Gilligan, 1982; Jaggar e Tronto, em ensaios neste volume). Também foram criticados vários tipos de dualismo característicos do pensamento filosófico ocidental — razão *versus* emoção, cultura *versus* natureza, universal *versus* particular — nos quais o primeiro de cada grupo é identificado como ciência, racionalidade e masculinidade e o segundo relegado como não científico, não-racional e feminino (Harding e Hintikka, 1983; Lloyd, 1984; Wilshire, em artigo neste volume).

No nível mais geral, a epistemologia feminista assemelha-se aos esforços de muitos grupos oprimidos quando reivindicam para si mesmos o valor de sua própria experiência. Os romances que focalizam a vida da classe trabalhadora na Inglaterra ou as vidas de pessoas negras nos Estados Unidos participam de motivação semelhante — retratar uma experiência diferente da norma e asseverar o valor dessa diferença.

De maneira similar, a epistemologia feminista também lembra tentativas por parte de escritores e historiadores do Terceiro Mundo de documentar a riqueza e a complexidade de estruturas sociais e econômicas locais, que existiam antes do colonialismo. Tais esforços são úteis pela possibilidade de reconstituírem para os povos colonizados o significado da riqueza de sua própria história e cultura. Nas antigas colônias, eles também se contrapõem à tendência de intelectuais "ocidentalizados" por sua educação, para pensar que tudo o que é ocidental é necessariamente melhor e mais "progressista". Em alguns casos, essas análises ajudam a preservar o conhecimento de muitas artes, ofícios, tradições e técnicas locais que integravam a forma de vida anterior antes que se percam não só na prática, mas até na memória.

Esses esforços são análogos aos projetos da epistemologia feminista de restituir às mulheres a percepção da riqueza de sua história, de diminuir a tendência para considerar o estereotipicamente "masculino" como melhor

ou mais progressista e de preservar para a posteridade a essência de áreas "femininas" do saber e de habilidades das mulheres — conhecimentos médicos específicos, associados às práticas de dar à luz e criar filhos, ofícios tradicionalmente femininos, e assim por diante. A epistemologia feminista, tal como esses outros esforços, deve tentar equilibrar a valorização de culturas ou experiências diferentes, evitando, ao mesmo tempo, o perigo de romantizá-las a ponto de não se perceber as limitações e opressões a que estão submetidos seus sujeitos.

Meu ensaio tentará examinar alguns perigos em abordar teorizações feministas e valores epistemológicos de maneira não-contextual e não-pragmática, o que poderia converter percepções e teorias feministas importantes em novos dogmas epistemológicos. Usarei minha perspectiva como feminista indiana, não-ocidental, para examinar criticamente o projeto predominantemente anglo-americano de epistemologia feminista e para refletir sobre o que ele poderia significar para as mulheres em culturas não-ocidentais em geral e para as feministas não-ocidentais em particular. Gostaria de aventar que contextos culturais e programas políticos diferentes podem lançar uma luz bem desigual, tanto sobre os "ídolos", como sobre os "inimigos" do conhecimento, como têm sido caracteristicamente representados na epistemologia feminista ocidental.

Coerente com meu respeito pelos contextos, gostaria de salientar que não vejo as feministas não-ocidentais como um grupo homogêneo e que nenhuma das preocupações que expressei nessa qualidade pode ser compartilhada por *todas* as feministas não-ocidentais ou aplicável a elas indistintamente, embora realmente pense que farão sentido para muitas.

Na primeira seção, mostrarei que a epistemologia feminista coloca alguns problemas políticos para feministas não-ocidentais, que não se apresentam da mesma forma para feministas ocidentais. Na segunda, examinarei alguns problemas que as feministas não-ocidentais podem ter com o enfoque crítico da epistemologia feminista sobre o positivismo. Na terceira, examinarei algumas implicações políticas para feministas não-ocidentais da tese do "privilégio epistêmico" de grupos oprimidos. E na última, discutirei a afirmação de que os grupos oprimidos ganham vantagens epistêmicas ao ocuparem um número maior de contextos, argumentando que essa situação pode nem sempre conferir vantagens e cria, às vezes, problemas dolorosos.

POLÍTICA FEMINISTA NÃO OCIDENTAL E EPISTEMOLOGIA FEMINISTA

Alguns temas da epistemologia feminista podem ser problemáticos para feministas não-ocidentais não ocorrendo o mesmo para feministas ocidentais. O feminismo tem bases bem mais restritas na maioria dos países não-ocidentais. É sobretudo significativo para algumas mulheres de classe média, educadas, urbanas e relativamente ocidentalizadas, como eu. Embora os grupos feministas nesses países tentem estender o âmbito dos interesses feministas a outros grupos (lutando, por exemplo, por assistência à infância, discutindo questões de saúde das mulheres e reivindicando salários iguais através de estruturas sindicais), algumas preocupações principais do feminismo ocidental — sua crítica ao casamento, à família, à heterossexualidade compulsória — absorvem presentemente sobretudo a atenção de pequenos grupos de feministas de classe média.

Essas feministas devem pensar e funcionar dentro do contexto de uma poderosa tradição que, embora oprima sistematicamente as mulheres, também contém dentro de si um discurso que confere alto valor à posição das mulheres no esquema geral. Não só os papéis de esposa e mãe são altamente glorificados, como também as mulheres são vistas como o fundamento do bem-estar espiritual de seus maridos e filhos, admiradas por suas supostamente mais altas qualidades morais, religiosas, espirituais etc. Nas culturas com intenso componente religioso, como a cultura hindu, com a qual estou familiarizada, tudo parece ter um lugar e um valor, desde que tudo se mantenha em seu lugar. Confrontadas com um poderoso discurso tradicional, que valoriza a posição da mulher desde que ela se mantenha no lugar que lhe é designado, pode ser politicamente contraproducente para as feministas não-ocidentais a repetição de forma acrítica dos temas da epistemologia feminista ocidental que procuram reconstituir o valor cognitivo diferente da "experiência das mulheres".

O perigo é que, mesmo quando a feminista não ocidental fala sobre o valor da experiência das mulheres em termos totalmente diferentes daqueles do discurso tradicional, é provável que a diferença seja abafada pela voz mais alta e mais potente deste último discurso, que dirá então que "o que essas feministas dizem" justifica sua própria visão de que os papéis e as experiências atribuídos às mulheres têm valor e de que elas deveriam neles perseverar.

Não pretendo sugerir que isso não represente um perigo para o feminismo ocidental ou insinuar que não haja tensão entre apresentar críticas quan-

to às experiências que suas sociedades proporcionaram às mulheres e, por outro lado, descobrir coisas que as valorizem apesar disso. Estou sugerindo, porém, que talvez haja menos risco para feministas ocidentais em tentar obter esse equilíbrio. Estou inclinada a pensar que nos países não-ocidentais, as feministas precisam ainda sublinhar os aspectos negativos da experiência feminina naquela cultura e que a época para uma avaliação mais positiva não se tornou ainda propícia.

Mas a questão não é simples e parece sê-lo ainda menos quando se considera um outro aspecto. O imperativo que vivenciamos como feministas ao criticarmos nossa cultura e as tradições que nela oprimem as mulheres entra em conflito com os nossos desejos, como membros de culturas outrora colonizadas, de afirmar o valor dessa mesma cultura e suas tradições.

Raramente há soluções fáceis para esses tipos de tensão. Como feminista indiana, atualmente vivendo nos Estados Unidos, encontro-me frequentemente dilacerada entre o desejo de informar honestamente sobre as misérias e opressões que em minha própria cultura penso que prejudicam as mulheres e o receio de que essa informação reforçará, embora inconscientemente, preconceitos ocidentais sobre a "superioridade" da cultura ocidental. Senti-me muitas vezes compelida a interromper minhas informações, ao falar sobre os problemas do sistema indiano de casamentos arranjados, para lembrar às minhas amigas ocidentais que as experiências das mulheres sob a crença no "amor romântico" não parecem mais desejáveis. Talvez devêssemos todas procurar cultivar o hábito metodológico de tentar compreender as complexidades envolvidas na opressão em diferentes situações culturais e históricas, enquanto evitamos, pelo menos por ora, a tentação de fazer comparações sobre essas situações, devido ao perigo de comparar o que pode bem ser incomensurável sob quaisquer aspectos razoáveis.

A NÃO PRIMAZIA DO POSITIVISMO COMO UMA PERSPECTIVA PROBLEMÁTICA

Como feminista não ocidental também tenho algumas restrições sobre a maneira pela qual a epistemologia feminista parece ter escolhido o positivismo como seu alvo principal de ataque. Essa escolha é razoável porque o positivismo tem sido uma posição ocidental dominante e influente, incorporando de forma muito clara algumas falhas que a epistemologia feminista procura remediar.

Mas esse foco no positivismo não deveria nos cegar para o fato de que

ele não é nosso único inimigo e de que as estruturas não positivistas não são, por força dessa simples condição, mais dignas de nossa tolerância. A maior parte das estruturas tradicionais que as feministas não-ocidentais consideram como opressivas para as mulheres não são positivistas e seria errado ver a crítica da epistemologia feminista ao positivismo como tendo a mesma importância política para as feministas não-ocidentais como tem para as feministas ocidentais. As tradições como a minha, nas quais a influência da religião é penetrante, são completamente inundadas por valores. Precisamos combater não as estruturas que afirmam a separação entre fato e valor, mas aquelas que são permeadas por valores contra os quais nós, como feministas, nos opomos. No Ocidente, o positivismo floresceu na epistemologia ao mesmo tempo que o liberalismo na teoria política. A visão do positivismo sobre o valor como algo individual e subjetivo correspondia à ênfase política do liberalismo nos direitos individuais que deveriam proteger a liberdade de cada indivíduo para viver de acordo com os valores por ele desposados.

As feministas não-ocidentais podem se encontrar num curioso beco sem saída, ao confrontarem as inter-relações entre o positivismo o liberalismo político. Como povo colonizado, estamos bem conscientes do fato de que muitos conceitos políticos liberais são suspeitos e confusos e que a prática do liberalismo nas colônias foi marcada por brutalidades inexplicadas por sua teoria. Todavia, como feministas julgamos que alguns de seus conceitos, como os direitos individuais, são às vezes muito úteis para nossas tentativas de combater problemas enraizados em nossas culturas tradicionais.

As feministas não-ocidentais certamente se mostrarão sensíveis ao fato de que o positivismo não é nosso único inimigo. As feministas ocidentais também precisam aprender a não considerar acriticamente como aliada qualquer estrutura não-positivista; apesar dos pontos em comum, pode haver muitas diferenças. Uma opinião equilibrada sobre algumas posições que desposamos como aliadas é necessária, pois o princípio "o inimigo do meu inimigo é meu amigo" é provavelmente tão enganoso na epistemologia como o é no domínio da *Realpolitik*.*

Os teóricos críticos da Escola de Frankfurt servem bem para ilustrar esse ponto. Surgindo como um grupo de jovens intelectuais durante a República de Weimar, após a Primeira Guerra Mundial, seus membros foram significativamente influenciados pelo marxismo e seus interesses variavam da estética à teoria política e à epistemologia. Jiirgen Habermas, seu mais eminente representante hoje, atacou, em seus trabalhos, o positivismo e a exigência de que as teorias científicas apresentem um valor neutro ou "de-

*Do alemão: realismo político, política baseada no poder e não em ideais. (N. daT.)

sinteressado". Tentou mostrar o papel constitutivo desempenhado pelos interesses humanos em diferentes domínios do conhecimento. Interessou-se, como as feministas, pelo papel que o conhecimento desempenha na reprodução das relações sociais de dominação. Mas como a epistemologia feminista é crítica em relação a todas as perspectivas que dão ênfase desequilibrada à razão, deve necessariamente ser crítica em relação às bases racionalistas da teoria crítica.

Esses fundamentos racionalistas são visíveis, por exemplo, na "reconstrução racional" de Habermas daquilo que ele chama de "situação ideal de discurso", supostamente caracterizada por "pura intersubjetividade", isto é, pela ausência de quaisquer barreiras à comunicação. Torna-se evidente que a "situação ideal de discurso" de Habermas é uma criação da razão em virtude de seu admitido caráter de um "ideal racionalmente reconstruído" e de sua distribuição supostamente simétrica de oportunidades para que todos os participantes escolham e ponham em prática seus discursos.

Isso parece envolver uma ênfase na igualdade formal e processual entre oradores, que ignora diferenças substanciais impostas pela classe, pela raça ou pelo gênero, as quais podem afetar o conhecimento do orador sobre os fatos ou sobre a capacidade para fazer valer seus direitos ou comandar a atenção dos outros. As mulheres na universidade podem muitas vezes comprovar o fato de que, embora não sejam forçosamente impedidas de falar em foros públicos, devem superar seus condicionamento, a fim de aprender a fazer valer seus direitos. Podem também comprovar como, especialmente em disciplinas de domínio masculino, seu discurso é frequentemente ignorado ou tratado com condescendência pelos colegas masculinos.

Habermas ou ignora a existência dessas diferenças substanciais entre os oradores ou pressupõe que elas não existem. Neste último caso, se pressupõe que os oradores na situação ideal de discurso não são diferentes entre si, então pode não haver muito de significativo para ser falado. Muitas vezes são precisamente as diferenças que tornam o diálogo imperativo. Se os oradores ideais na situação ideal de discurso não são marcados por diferenças, nada haverá para eles sobrepujarem em sua trajetória para um "consenso racional". Se existem essas diferenças entre os oradores, então Habermas nada prevê para resolver os tipos de problemas que mencionei.

Outra faceta racionalista da teoria crítica é revelada pela suposição de Habermas de que um acordo justificável e um conhecimento genuíno só se originam do "consenso racional". Isso parece não levar em conta a possibilidade de acordo e de conhecimento baseados em simpatia ou solidariedade. A simpatia ou a solidariedade podem muito bem promover a descoberta da verdade, especialmente nas situações em que as pessoas que divulgam as

informações se tornam vulneráveis no processo. Por exemplo, é mais provável que as mulheres falem sobre experiências de assédio sexual com outras mulheres, porque esperam que experiências similares as tenham tornado mais simpáticas e compreensivas. Por essa razão, as feministas deveriam ser cautelosas ao pressupor que têm necessariamente muito em comum com alguma estrutura simplesmente porque não é positivista. As feministas não ocidentais podem estar mais atentas a esse erro, porque muitos problemas que elas enfrentam surgem em contextos não-positivistas.

OS USOS POLÍTICOS DO "PRIVILÉGIO EPISTÊMICO"

Correntes importantes na epistemologia feminista defendem que nossa concreta incorporação como membros de uma classe, uma raça e um gênero específicos, assim como nossa situação histórica concreta, desempenham necessariamente papéis significativos em nossa perspectiva sobre o mundo; ademais, afirmam que nenhum ponto de vista é "neutro", porque ninguém existe no mundo de forma não-inserida. O conhecimento é visto como adquirido não por indivíduos solitários, mas por membros socialmente constituídos em grupos que surgem e se transformam através da história.

As feministas também têm alegado que é mais provável que grupos vivendo sob várias formas de opressão tenham uma perspectiva crítica de sua situação e que essa visão seja gerada e parcialmente constituída por respostas emocionais àquilo que os sujeitos experimentam diante de suas situações de vida. Essa perspectiva na epistemologia feminista rejeita a "Visão pouco Inteligente" das emoções, favorecendo uma concepção intencional que enfatiza o aspecto cognitivo delas. É crítica em relação à visão tradicional das emoções como sérios e permanentes impedimentos para o conhecimento, argumentando que muitas emoções ajudam frequentemente a compreender uma pessoa ou uma situação em vez de impedir isso (ver o ensaio de Jaggar neste volume).

Reunir as análises sobre o papel das emoções no conhecimento, a possibilidade de visões críticas geradas pela opressão e a natureza contextual do conhecimento pode sugerir algumas respostas a sérias e interessantes questões políticas. Considerarei o que essas posições epistêmicas acarretam no que se refere à possibilidade de compreensão e cooperação política entre grupos oprimidos e membros simpatizantes de um grupo dominante — digamos, entre pessoas brancas e pessoas de cor sobre questões de raça ou entre homens e mulheres sobre questões de gênero.

Essas considerações são também pertinentes às questões de compreensão e cooperação entre feministas ocidentais e não-ocidentais. As feministas ocidentais, apesar da compreensão crítica de sua própria cultura, tendem muitas vezes a ser mais parte dela do que imaginam. Se falham em ver os contextos de suas teorias, pressupondo que sua perspectiva tem validade universal para todas as feministas, tendem a participar da dominação que a cultura ocidental tem exercido sobre culturas não ocidentais.

Nessa posição deve explicar e justificar a dupla necessidade de criticar membros de um grupo dominante (digamos homens, pessoas brancas ou feministas ocidentais) por sua falta de atenção ou interesse pelos problemas que afetam um grupo oprimido (digamos, mulheres, pessoas de cor ou feministas não ocidentais, respectivamente), assim como nossa frequente hostilidade em relação àqueles(as) que manifestam interesses e até interesse compreensivo por questões que dizem respeito a grupos dos quais não fazem parte.

As duas atitudes são às vezes justificadas. Por um lado, só podemos nos irritar com aqueles que minimizam, ignoram ou desprezam a dor e o conflito que o racismo e o sexismo impõem às suas vítimas. Por outro, viver em estado de sítio também nos torna necessariamente desconfiados(as) em relação a expressões de interesse e apoio por parte daqueles(as) que não vivem sob esse tipo de opressão. Suspeitamos dos motivos de nossos(as) simpatizantes ou da extensão de sua sinceridade e nos preocupamos, muitas vezes com boas razões, porque podem argumentar que seu interesse lhes dá autorização para falar por nós, como os grupos dominantes ao longo da história têm falado pelos dominados.

Isso é ainda mais ameaçador para aqueles grupos que são conscientes de quão recentemente adquiriram o poder de articular seus próprios pontos de vista. As feministas não-ocidentais estão especialmente conscientes disso, porque enfrentam uma luta dupla para tentar encontrar sua própria voz: devem aprender a articular suas diferenças, não só em relação a seus próprios contextos tradicionais, mas também em relação ao feminismo ocidental.

Politicamente, apresentam-se questões interessantes cujas respostas dependem da natureza e da extensão da comunicação que julgamos possível entre grupos diferentes. Deveríamos tentar compartilhar nossas perspectivas e percepções com aqueles que não viveram nossas opressões, aceitando que possam vir a compartilhá-las plenamente? Ou deveríamos procurar somente a ratificação daqueles que, como nós, compartilham características comuns de opressão, considerando que os(as) que não as viveram não poderiam adquirir uma compreensão genuína delas?

Sustento que seria um erro deduzir da tese de que o conhecimento é

construído pelos sujeitos humanos, socialmente constituídos, que os(as) que estão localizados(as) socialmente de maneira diferente nunca podem alcançar *alguma* compreensão de nossa experiência ou *alguma* simpatia por nossa causa. Nesse caso, estaríamos comprometidos não com uma visão contextual do conhecimento, mas com uma visão relativista. O relativismo, como o entendo, implica que uma pessoa só poderia ter conhecimento daquilo que vivenciou pessoalmente, sendo totalmente incapaz de comunicar quaisquer dos conteúdos do seu conhecimento a alguém que não tenha tido o mesmo tipo de experiência. Não só isso parece claramente falso e talvez até absurdo, como provavelmente nos dá uma boa ideia sobre visões *a priori* que implicariam ou que todo nosso conhecimento é sempre suscetível de ser, comunicado a todas as outras pessoas ou que alguma parte do nosso conhecimento não é suscetível de ser, comunicada a determinada categoria de pessoas.

Formas "não-analíticas" e "não-rationais" de discurso, como a ficção ou a poesia, podem ser mais capazes do que outras de transmitir a complexa experiência de vida de um grupo para membros de um outro. Pode-se também ter a esperança de que integrar um grupo oprimido possa levar o indivíduo a ter uma compreensão mais indulgente de questões relativas a um outro tipo de opressão — por exemplo, o fato de ser mulher pode sensibilizar alguém para questões de raça e classe, mesmo tratando-se de uma mulher privilegiada nesses aspectos.

Mas insisto que isso não deveria ser reduzido a alguma espécie de presuposição metafísica. Digamos que as circunstâncias históricas muitas vezes conspiraram para tornar homens da classe trabalhadora mais chauvinistas em algumas de suas atitudes do que outros. Às vezes, algum tipo de sofrimento pode simplesmente tornar os indivíduos insensíveis a outros tipos ou deixá-los sem energia para se interessarem pelos problemas de outros grupos. Mas podemos pelo menos tentar fomentar essa sensibilidade apresentando paralelos, não identidades, entre diferentes tipos de opressão.

Nosso comprometimento com a natureza contextual do conhecimento não exige que afirmemos que aqueles(as) que não integram esses contextos nunca poderão ter algum conhecimento sobre eles. Mas esse comprometimento nos permite, sim, sustentar que *é mais fácil e mais plausível* para os oprimidos(as) ter uma percepção crítica sobre as condições de sua própria opressão do que para os(as) que vivem fora dessa estrutura. Aqueles(as) que realmente *vivem* as opressões de classe, raça ou gênero defrontam-se com as questões que essas opressões geram numa variedade de situações diferentes. A compreensão e as respostas emocionais causadas por essas situações são um legado com o qual confrontam qualquer nova questão ou situação.

Aqueles(as) que, estando fora do contexto, manifestam simpatia, muitas vezes não chegam a compreender plenamente as complexidades emocionais de viver como membro de um grupo oprimido e usar o que se aprende e compreende numa situação para a compreensão e percepção outra. É um lugar-comum que mesmo homens compreensivos deixam frequentemente de perceber exemplos sutis de comportamento e discurso sexistas.

Indivíduos simpatizantes, que não são membros de um grupo oprimido, deveriam se lembrar da possibilidade desse tipo de falha em sua compreensão de questões referentes a uma opressão não partilhada por eles. Deveriam compreender que nada que possam fazer, desde participar de demonstrações até mudar seus estilos de vida, vai torná-los(as) um(a) dos(as) oprimidos(as). Por exemplo, os homens que dividem com as mulheres as responsabilidades de cuidar da casa e da educação dos filhos estão errados se pensarem que esse ato de escolha, muitas vezes reforçado pela gratidão e pela admiração de outros, é algo igual à experiência das mulheres de serem socializadas à força para essas tarefas e de outros perceberem isso como sua função natural no esquema geral das coisas.

É a visão de que se pode compreender muito sobre as perspectivas daqueles(as) cuja opressão não compartilhamos que nos dá condições para criticar os grupos dominantes por sua cegueira aos fatos da opressão. E a visão de que essa compreensão, apesar do grande esforço e interesse, será provavelmente incompleta ou limitada, nos dá o fundamento para negar paridade total a membros de um grupo dominante em sua capacidade para compreender nossa situação.

Os membros simpatizantes de um grupo dominante não precisam necessariamente acatar nossas opiniões sobre qualquer questão particular, porque isso pode se reduzir a uma forma sutil de condescendência, mas precisam pelo menos não esquecer as dificuldades bem reais e a possibilidade de falhar em compreender plenamente nossos interesses. Esse fato e a necessidade premente dos grupos dominantes de controlarem os meios do discurso sobre suas próprias situações são razões importantes para afirmar seriamente que os grupos oprimidos têm uma "vantagem epistêmica".

0 LADO OBSCURO DA «DUPLA VISÃO»

Penso que uma das mais interessantes conclusões da epistemologia feminista é a visão de que os grupos oprimidos, sejam mulheres, pobres ou minorias raciais, podem deter uma "vantagem epistêmica" pelo fato de terem

conhecimento das práticas tanto de seus próprios contextos como daqueles de seus opressores. As práticas dos grupos dominantes (por exemplo, os homens) governam uma sociedade; o grupo dominado (por exemplo, as mulheres) precisa adquirir alguma fluência nessas práticas, a fim de sobreviver nessa sociedade.

Não há pressão semelhante sobre membros do grupo dominante para adquirirem conhecimento das práticas dos grupos dominados. Por exemplo, os povos colonizados tinham de aprender a língua e a cultura de seus colonizadores. Os colonizadores raramente achavam necessário ter mais do que um conhecimento superficial sobre a língua e a cultura dos "nativos." Assim, os(as) oprimidos(as) são vistos (as) como tendo uma "vantagem epistêmica" porque podem operar com dois conjuntos de práticas e em dois contextos diferentes. Presume-se que essa vantagem leve a visões críticas porque cada estrutura proporciona uma perspectiva crítica da outra.

Gostaria de confrontar essas considerações com alguns comentários sobre o "lado obscuro" — as desvantagens — de ser capaz de ou ser forçado(a) a se situar em duas estruturas mutuamente incompatíveis que apresentam perspectivas divergentes da realidade social. Suspeito que as feministas não-ocidentais, dadas as complexas e espinhosas inter-relações entre os contextos que elas são obrigadas a integrar, estão menos inclinadas a expressar entusiasmo incondicional sobre os benefícios de se adaptarem a uma multiplicidade de contextos. O mero acesso a dois contextos diferentes e incompatíveis não é uma garantia de que dele resultará uma postura crítica por parte da pessoa. Há muitas maneiras pelas quais ela pode lidar com a situação.

Primeiro, poderá ser tentada a dicotomizar sua vida e reservar a estrutura de um contexto diferente para cada parte. A classe média dos países não-ocidentais fornece numerosos exemplos de pessoas muito ocidentalizadas na vida pública, mas que retornam a um estilo de vida bem tradicional no âmbito de suas famílias. As mulheres podem escolher viver suas vidas públicas de um modo "masculino", exibindo características de agressividade, competição etc, enquanto continuam a desempenhar papéis dependentes e submissos em suas vidas privadas. As pressões para saltar entre dois estilos de vida diferentes podem ser suavizadas por justificativas de como cada modelo de comportamento é adequado ao seu contexto particular, tornando-as capazes de "tirar o melhor de ambos os mundos".

Segundo, o indivíduo pode tentar rejeitar as práticas de seu próprio contexto, tentando se assemelhar o mais possível aos membros do grupo dominante. Os intelectuais ocidentalizados no mundo não-ocidental podem muitas vezes quase perder o conhecimento sobre suas próprias culturas e práti-

cas, envergonhando-se do pouco que ainda sabem. As mulheres podem tentar ou adquirir características estereotipicamente masculinas, como a agressividade, ou eliminar características estereotipicamente femininas, como a emocionalidade. Ou então, o indivíduo pode tentar rejeitar inteiramente a estrutura do grupo dominante e asseverar as virtudes de seu próprio grupo, apesar dos riscos de ser marginalizado das estruturas de poder da sociedade; basta pensar, por exemplo, nas mulheres que procuram um certo tipo de segurança em papéis tradicionalmente definidos.

A escolha de participar dos dois contextos criticamente é uma alternativa para essas escolhas e, diria eu, muito útil. Mas a presença de contextos alternativos não garante por si só que não será feita uma das outras escolhas. Além disso, a decisão de se situar criticamente em dois contextos, embora possa levar a uma "vantagem epistêmica", provavelmente exigirá um certo preço. Pode acarretar uma sensação de total falta de raízes ou de qualquer espaço em que seja possível relaxar e ficar à vontade.

Essa sensação de alienação pode ser minimizada se o trabalho crítico em dois contextos fizer parte de uma contínua política crítica, graças ao apoio de outros indivíduos e a uma compreensão mais profunda do que está acontecendo. Quando não for balizada dessa maneira, pode gerar ambivalência, incerteza, desespero e até loucura, em vez de emoções e atitudes críticas mais positivas. Embora a pessoa determine seu lugar, pode haver uma sensação de ser estranha em ambos os contextos e uma sensação de inépcia ou falta de fluência em ambos os conjuntos de práticas. Consideremos este simples exemplo linguístico: as pessoas que, em sua maioria, aprendem duas línguas diversas, que são associadas a duas culturas muito diferentes, raramente adquirem igual fluência em ambas; podem se encontrar destituídas de vocabulário numa língua para certos contextos de vida ou ser incapazes de combinar objetos reais com termos adquiridos do seu vocabulário. Por exemplo, pessoas com o meu tipo de formação conheceriam palavras nas línguas indianas para algumas especiarias, frutas e legumes, que não conhecem em inglês. Similarmente, poderiam ser incapazes de discutir assuntos "técnicos", como economia ou biologia, em suas próprias línguas, porque aprenderam a respeito desses assuntos e adquiriram seus vocabulários técnicos somente em inglês.

A relação entre os dois contextos que o indivíduo integra pode não ser simples ou direta. O sujeito individual raramente está numa posição de realizar uma "síntese dialética" perfeita que preserve todas as vantagens de ambos os contextos e transcenda todos os seus problemas. Pode haver um número de diferentes "sínteses", cada qual evitando um diferente subconjunto de problemas e preservando um diferente subconjunto dos benefícios.

Nenhuma solução pode ser perfeita ou mesmo agradável para o agente confrontado com uma escolha. Por exemplo, algumas feministas indianas podem achar algum modelo ocidental de se vestir (digamos calças) ou mais confortável ou mais dentro de seu "estilo" do que algumas formas locais de vestuário. No entanto, acham que o uso do vestuário local pode ser socialmente menos conflitivo e que as aproximam de pessoas mais tradicionais com as quais desejam trabalhar etc. Qualquer uma das escolhas está fadada a deixá-las parcialmente frustradas em seus desejos.

A teoria feminista tem de ser moderada no uso que faz dessa doutrina da "dupla visão" — a afirmação de que os grupos oprimidos têm uma vantagem epistêmica e acesso a um espaço conceitual crítico maior. Certos tipos e contextos de opressão certamente podem corroborar a verdade dessa asserção. Outros parecem não fazê-lo e, mesmo se propiciarem espaço para visões críticas, poderão também excluir a possibilidade de ações que subvertam a situação opressiva.

Certos tipos de contextos opressivos, como aqueles em que viveram as mulheres da época da minha avó, tornaram seus sujeitos inteiramente destituídos das habilidades exigidas para funcionarem como entidades independentes na cultura. As meninas eram casadas quando mal saíam da puberdade, treinadas apenas para tarefas domésticas e criação de filhos, passando da dependência econômica dos pais para aquela dos maridos e, quando alcançavam idade avançada, para aquela de seus filhos homens. As posturas críticas em relação ao seu destino eram articuladas, se é que o foram, em termos que tornavam impossível uma mudança radical. Viam-se pessoalmente infelizes, não conseguindo localizar as causas de sua miséria em sistemas sociais mais amplos.

Concluo salientando que a importante percepção incorporada na doutrina da "dupla visão" não deveria ser elevada a uma metafísica servindo como substituto da análise social concreta. Além disso, a alternativa a "se inserir" num sistema social opressivo não precisa ser uma celebração da exclusão e um mecanismo de marginalização. A tese de que a opressão pode outorgar uma vantagem epistêmica não deveria nos seduzir para a idealização ou romantização da opressão e nos cegar em relação aos seus reais despojamentos materiais e psíquicos.

NOTA

Gostaria de agradecer a considerável ajuda que Alison Jaggar e Susan Bordo me prestaram neste ensaio. Allison foi extremamente influente tanto ao opinar sobre a natureza do proje-

to, como ao sugerir mudanças que eliminaram pequenas falhas na escrita. A leitura cuidadosa de Susan propiciou valiosas mudanças na estrutura do trabalho, tendo sido muito útil em relação a referências bibliográficas. Agradeço a ambas pelos comentários criativos e pela delicadeza com que os fizeram. Gostaria também de agradecer a Dilys Page por sua cuidadosa leitura e pelos comentários sobre a primeira versão deste artigo; e a Radhika Balasubramanian, Sue Cataldi, Mary Geer, Mary Gibson, Rhoda Linton, Josie Rodriguez-Hewitt e Joyce Tigner por compartilharem seus trabalhos comigo, por se interessarem pelo meu e por me proporcionarem uma comunidade de mulheres que me apoia de muitas, muitas maneiras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bordo, S. 1986. "The Cartesian Masculinization of Thought." *Sings* 11:439-456.
- Gilligan, C. 1982. *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Harding, S. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Harding, S., and M. Hintikka. 1983. *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Dordrecht: Reidel.
- Harding, S., and J. O'Barr, eds. 1987. *Sex and Scientific Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press.
- Keller, E. F. 1985. *Reflections on Gender and Science*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Lloyd, G. 1984. *The Man of Reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Parte III

REVISANDO O MÉTODO

RUMO A UM MÉTODO FEMINISTA DE PESQUISA

Rhoda Linton

Este trabalho segue a progressão bastante árdua de minha experiência como feminista, desde iniciante até metodologista profissional, num ambiente em que só se aceitam os parâmetros predominantes de pesquisa em ciências sociais. Primeiro, descrevo a vivência da qual emergiu minha necessidade de saber como identificar uma pesquisa feminista; a seguir, a partir de um amplo retrospecto das atividades do contemporâneo movimento de mulheres no Ocidente, abstraio um conjunto de critérios que refletem, em minha opinião, os princípios feministas ocidentais mais comuns. Segundo, descrevo um método de pesquisa, uma técnica inovadora de conceptualização grupai. Terceiro, discuto e analiso um exemplo de aplicação dessa técnica, para verificar se ela incorpora o conjunto de critérios que refletem os citados princípios feministas. Embora não afirme que seja a única maneira de abordar os problemas encontrados por pesquisadores(as) feministas que entram em conflito com os paradigmas atualmente predominantes, creio que ela pode realmente indicar um caminho. Em conclusão, debato as questões em mim suscitadas desde sua concepção até hoje, inclusive a de como transformar a técnica de conceptualização grupai num método de pesquisa participante.

Primórdios

Como uma feminista dedicada ao estudo de métodos de pesquisa no contexto de um doutoramento em Estudos de Avaliação de Programas, logo desco-

bri que me sentia insatisfeita com os limites impostos pela prática de pesquisa corrente. Percebi que esses limites incluíam sistemas de crenças às vezes denominados paradigmas e que estes tinham sido criados, utilizados e promulgados como a norma a ser seguida, predominantemente por homens brancos ocidentais em ambientes acadêmicos ou outros considerados "científicos."

Nas ciências sociais, somos frequentemente introduzidos aos métodos de pesquisa através de cursos sobre procedimentos estatísticos específicos. Esses cursos geralmente apresentam a matéria de acordo com níveis graduais de complexidade da análise, mas sem mostrar um quadro global de seu uso. Pouca atenção é dada, por exemplo, à interação dinâmica entre esse e outros aspectos da pesquisa, tais como a conceituação teórica, a formulação de problemas, o projeto, as formas de medição, a definição dos dados, as estratégias e técnicas para sua coleta etc. Não me opunha aos procedimentos matemáticos usados em análises estatísticas, mas achava que eventualmente mais pareciam torturantes quebra-cabeças. Inicialmente, porém, estudar esses assuntos parecia de alguma forma estar fora da esfera da busca de métodos através dos quais compreender o mundo. Embora angustiantes e demorados, em virtude dos intrincados cálculos requeridos, parecia-me que não se mostravam úteis como passos intermediários no empreendimento global da pesquisa. Acredito agora que isso era uma consequência da maneira como esses tópicos eram atomisticamente concebidos e ensinados, isto é, como entidades em si pouco ligadas à aplicação na vida real, quer através de exemplos substantivos, quer através de uma preparação contextual. Esse tipo de desenvolvimento de habilidades parece desempenhar um papel no currículo de muitos programas de ciências sociais de grau avançado: algo periférico em relação a assuntos substantivos "reais" e, conseqüentemente, de interesse secundário na melhor das hipóteses. Por meio de uma demonstração compulsória de aptidão matemática, praticamente se garante para seu estudo uma abordagem bastante fechada, senão atemorizante, especialmente para muitas mulheres. Além disso, em parte porque existe um nível geralmente aumentado de medo entre os(as) estudantes, a importância dessa capacitação em pesquisa quantitativa assume um vulto maior do que seu valor real; ao mesmo tempo, seu potencial para múltiplos usos numa abordagem global de pesquisa não é reconhecido. Por exemplo, a concentração no cálculo das várias formas de *testar* o "significado" dos *resultados* da pesquisa faz com que não se considere a importância real de muitos procedimentos estatísticos para a *análise dos dados*, que é negligenciada e até esquecida. A medida que se tornam fins em vez de meios para o desenvolvimento global da pesquisa, esses testes, embora interessantes do ponto de vista conceitual e úteis em alguns contextos, podem realmente bloquear o entendimento.

Transições

Quando comecei a compreender os usos potenciais dessas técnicas quantitativas (*e.g.*, para analisar dados), percebi que não seria sensato rechaçá-las em bloco sem levar em conta seus aspectos positivos. Nem por isso optei por aceitar os significados correntes sem analisar criticamente seus pressupostos e suas aplicações, vistos especialmente de uma perspectiva feminista. A partir de uma experiência específica que ocorreu justamente quando eu começava a indagar se existia algo como uma metodologia feminista de pesquisa (Linton, 1983), me convenci de que uma perspectiva feminista poderia fazer diferença; poderia introduzir novas formas de ver as coisas e de fazer pesquisa. Compareci a uma demonstração da Women's Pentagon Action, em Washington, D.C. Como participante e organizadora veterana de eventos similares nos anos 60 e início dos anos 70, sabia detalhadamente como eram organizados. Fiquei impressionada ao descobrir nesse evento que *até o processo, o método* de realizar coisas tão comuns como demonstrações "normais" poderiam ser radicalmente mudados pelas tentativas de incorporar crenças feministas (Linton Whitham, 1982). Essa experiência confirmou minha necessidade de rever e expandir, a partir de uma perspectiva feminista, o que eu estava aprendendo sobre metodologia "normal" de pesquisa.

Escolhi a conceptualização como área particular de meu interesse no campo da metodologia de pesquisa, devido à sua fundamental importância no processo como um todo. Concentrei-me no subconjunto específico da conceptualização de *grupo*, por causa de seu potencial, como passo para desenvolver uma ação grupai, para construir a solidariedade entre mulheres e conseguir mudanças sociais. Juntamente com um metodologista de pesquisa especializado em procedimentos quantitativos, trabalhei no desenvolvimento de um processo específico de conceptualização, combinando texto e dados numéricos, que poderia ser usado tanto por indivíduos como por grupos. Focalizando a abordagem grupai, decidi explorar o processo usando um tema que eu conhecia e com o qual me importava muito, ou seja, a conceptualização do próprio feminismo. Além disso, estava procurando uma maneira de conseguir explicar por que achava que aquilo que estava fazendo *era* feminista. O processo de conceptualização deveria produzir como resultado um significado do feminismo para o grupo participante, mas como eu poderia afirmar que o método em si era feminista? Precisava de um contexto, de algum tipo de indicadores de conceptualização do feminismo com o qual pudesse comparar minha prática.

Novos começos

Como os últimos vinte anos proporcionaram muitos e variados significados do feminismo, surgiu a pergunta: de qual significado eu deveria extrair os indicadores? Bloqueada por essa questão durante algum tempo, decidi finalmente que, embora pudéssemos facilmente *teorizar* sobre feminismo, o que nós, que nos auto-identificamos como feministas, *fazemos* revela inevitavelmente quem somos num dado momento. Tenhamos ou não consciência disso, toda prática incorpora uma teoria, isto é, o que *pretendemos* é revelado pelo que fazemos, mesmo quando for inconsistente com o que *afirmamos* pretender. Assim, tentei fazer um levantamento de práticas comuns das que se auto-identificam como feministas, a fim de estabelecer um conjunto viável de indicadores de como eu compreendo as conceptualizações do feminismo. Percebo que minha visão é uma entre muitas, limitada necessariamente por minha experiência como feminista ocidental contemporânea e aberta ao questionamento de outras visões. Não posso reivindicar, pois, um sentido absoluto para meu significado de feminismo ou para o que considero atividades constituindo práticas feministas.

Vejo realmente meu trabalho como "em processo", como parte de um movimento dinâmico — um enorme esforço conjunto para criar, compreender e permutar não somente *o que* sabemos, mas também *como* sabemos. Tentei incluir uma variedade de maneiras de detectar o conceito de feminismo no levantamento da prática feminista; por exemplo, em livros, artigos, estudos, filmes, vídeos, música, teatro, panfletos, recordações pessoais, apontamentos de reuniões, discursos, relatórios sobre programas de serviços etc. Em seguida, organizei amplas categorias de atividades feministas: grupos de conscientização, tanto os pequenos como aqueles mais amplos do tipo "speak-outs" e "teach-ins"*; serviços como clínicas de direitos reprodutivos, linhas telefônicas para orientação sobre estupro, abrigos para mulheres maltratadas, centros para donas-de-casa desalojadas; ação social e política, tanto direta como indireta, como campanhas eleitorais e legislativas, ações judiciais, educação pública sobre questões específicas, comícios, manifestações, marchas, acampamentos; expressões culturais, como música, arte, espiritualidade, literatura, revitalização das profissões tradicionais das mulheres; elaboração de teorias e atividades educacionais, como programas de *Women's Studies*, estágios; pesquisa teórica e aplicada, como avaliação de programas em antropologia, história, psicologia, literatura. Essa categorização

*Série de conferências ou seminários de interesse público, geralmente organizados pelos estudantes em desafios às autoridades acadêmicas. (*N. da T.*)

não pretendia nem ser absoluta nem implicar prioridade entre as atividades. Além disso, era claro para mim que as ligações entre elas revelavam que sua separação era algo artificial, refletindo mais uma variação no meu ponto de vista específico do que na atividade em si. O objetivo da categorização era refletir minha compreensão das muitas e variadas maneiras através das quais os significados do feminismo têm sido conceptualizados — separados por limites permeáveis, mas não mutuamente excludentes.

Características dos princípios/atividades feministas

A fim de estabelecer um conjunto de critérios de comparação, identifiquei várias características que, em minha opinião, essas atividades feministas têm mais geralmente em comum, abrangendo tanto o processo como o conteúdo:

1. as mulheres são o *ativo* foco/sujeito central;
2. a atividade cooperativa de grupo é o *modus operandi* predominante;
3. existe uma reconhecida necessidade de se libertar da opressão do *status quo*;
4. questões que afetam as mulheres são identificadas e estratégias para a ação são desenvolvidas;
5. existe um processo aberto, incluyente, acessível, criativo, dinâmico entre pessoas, entre atividades, ou em relação a ideias; e
6. existe um compromisso de respeitar e incluir ideias, teorias, experiências e estratégias para a ação de mulheres com experiências diversas, que parecem estar, e às vezes estão, em conflito (Linton, 1985).

O método de conceptualização pode ser medido ou avaliado por essas características. Não pretendi dar uma visão definitiva sobre o feminismo; na verdade, muitas concepções possíveis do feminismo estão emergindo de diferentes contextos. Queria apenas estabelecer indicadores, não exigências imutáveis e invioláveis. Se as características identificadas nas atuais práticas gerais do feminismo ocidental estivessem incorporadas na metodologia da conceptualização, eu poderia saber por que pensara que meu trabalho era feminista.

UM MÉTODO DE CONCEPTUALIZAÇÃO DE GRUPO

O processo de conceptualização de grupo em três etapas, descrito aqui (Trochim e Linton, 1986), incorpora simultaneamente tanto ideias conflitantes como similares, todas em relação entre si. O produto desse método é um mapa de ideias (isto é, um mapa de conceitos), feito conjuntamente, organizado e interpretado por um grupo específico de participantes. Pode ser usado por indivíduos ou por grupos; mas meu interesse no método está em sua utilidade para grupos com grande diversificação que tenham um ou mais objetivos comuns. Os mapas de conceitos desenvolvidos por esses grupos podem proporcionar uma estrutura conceitual na qual os(as) participantes podem ver globalmente suas similaridades e diferenças relacionadas entre si. O mapa é, em essência, *um quadro do modo de pensar do grupo*. Ele pode revelar não só o que os(as) participantes sabem que pensam, mas também o pensamento do qual podem não ter consciência, particularmente aquele que varia quando se tenta incorporar diferenças. O mapa pode revelar *como* o grupo pensa, assim como indicar em que base e dimensões subjacentes os membros organizam seu pensamento.

Além disso, o método apresenta um processo inicial relativamente não ameaçador para um grupo diversificado que está trabalhando conjuntamente ou planeja trabalhar num esforço conjunto, especialmente numa ação controvertida ou potencialmente volátil. Pode revelar uma visão ampla das ideias individuais dos(das) participantes, pode nivelar relações de poder e sua influência no grupo enquanto cada membro decide como organizar não só suas próprias ideias, mas as de todos os outros membros, e pode produzir uma estrutura conceitual, uma estruturação das ideias, na qual o grupo pode ver de forma organizada suas semelhanças e diferenças, e ser estimulado por suas análises e interpretações com liberdade para estabelecer sua ação sobre bases elaboradas e compreendidas em comum.

As três etapas do método são: expansão, contração e interpretação. Um programa de *software* para computadores, *The Concept System* (O sistema de conceito)¹, foi desenvolvido para processar tanto o texto como os dados numéricos gerados pelas três etapas. O tempo para o processamento necessário das etapas depende do tamanho do grupo e do número de ideias geradas para serem utilizadas; o sistema pode acomodar até 100 ideias. As três etapas podem ser geralmente concluídas numa sessão de um dia ou divididas em duas sessões de meio dia.

Etapa 1: Expansão

Nessa etapa, os(as) participantes criam o domínio conceitual; isto é, contribuem com ideias que constituem o significado do conceito a ser desenvolvido. O grupo concorda com uma questão ou constatação do que deve ser conceptualizado. Usa-se o *brainstorming** nesta etapa para encorajar os(as) participantes a deixarem de lado abordagens estritamente organizadas do conceito. O objetivo é obter a visão mais ampla possível do que está envolvido nesse conceito. As ideias em forma de frases ou sentenças curtas podem ser debatidas primeiro individualmente no papel e depois pelo grupo verbalmente e registradas num quadro-negro ou tabela móvel. Pode ser útil solicitar aos(as) participantes que pensem sobre a questão antes da sessão e coloquem limites de tempo para o *brainstorming* efetivo. Os(as) participantes podem formular suas ideias individualmente por escrito durante a sessão de *brainstorming* oral do grupo ou colocá-las no papel após a sessão. Este último procedimento é especialmente recomendado a grupos onde existem diferenças de poder ou onde temas delicados poderiam, de alguma outra forma, restringir as contribuições de alguns indivíduos.

Nossa experiência mostra que o número total de ideias com o qual um grupo pode trabalhar com facilidade situa-se entre 75 e 100. Se forem geradas mais ideias, o grupo pode escolher um método para selecionar 75 a 100 do total. Por exemplo, uma simples amostra aleatória pode ser tirada do total; um comitê do grupo pode receber algumas diretrizes para escolher as ideias; ou o comitê pode escolher um núcleo de ideias críticas e uma amostra aleatória pode ser tirada do restante. Dada a espontaneidade do *brainstorming*, talvez seja necessário nesse ponto um outro procedimento; isto é, talvez seja necessária uma seleção mínima de ideias a fim de que reflitam o significado pretendido pelo colaborador(a). Se o grupo decidir que essa operação é necessária, ela pode ser rapidamente realizada no final da sessão.

Etapa 2: Contração

Nesta etapa, os(as) participantes do grupo organizam as ideias. Cada membro considera todas as ideias em relação com os outros e tem influência igual para determinar a posição das ideias no mapa resultante. As ideias

*Processo para provocar a criatividade através da livre discussão de ideias e troca de sugestões. (N. da T.).

geradas pelo *brainstorming* na Etapa 1 são impressas em cartões (geralmente de 3 a 5) e cada membro recebe uma pilha de cartões contendo *todas* as ideias. Em seguida, cada participante separa os cartões em montes da maneira em que fazem mais sentido para ele(ela). Com exceção de um ou do número total, será possível usar qualquer número de pilhas. Encerrada essa separação, o(a) participante recebe cartões em branco nos quais deverá escrever um nome para cada pilha, caracterizando o significado dos cartões na pilha e acrescentando este último cartão ao topo da mesma. Cada pessoa recebe ou escolhe um número de identificação que deve ser escrito no cartão de cima de cada uma de suas pilhas para evitar que se misturem. Essas pilhas constituem os dados usados num procedimento estatístico, uma escala graduada multidimensional que coloca as ideias no mapa procurando a ocorrência conjunta de todos os possíveis pares de ideias entre as pilhas de todos os membros. A colocação final das ideias no mapa reflete o nível de concordância entre os(as) selecionadores(as) no tocante às ideias que devem ficar juntas e às que devem ser separadas. Quanto mais próximas surgirem as ideias no mapa, maior será o nível de concordância refletido. Um procedimento de análise de conjuntos resume ainda os dados para uso na etapa de interpretação, agrupando as ideias individuais com base em pontos matemáticos de corte.

O grupo também pode acrescentar uma terceira dimensão ao significado do mapa usando um simples procedimento de classificação. Por exemplo, pode ser preparada uma lista das ideias, na qual os(as) participantes classificam cada uma quanto ao nível de importância numa escala de 1 a 5 (ou usando algum outro critério escolhido pelo grupo). Médias simples podem ser calculadas em seguida e acrescentadas ao mapa como uma dimensão de altura, onde "montanhas" representam ideias mais importantes.

Etapa 3: Interpretação

Os(as) participantes analisam o significado do mapa nesta etapa final.²

ROTEIRO DA SESSÃO. Um esboço básico de roteiro para a sessão de interpretação geralmente inclui; um retrospecto do processo até o presente momento; uma explicação das informações a serem usadas; um processo para dar nome aos conjuntos; um processo para identificar as regiões do mapa; uma discussão sobre as relações das ideias individuais, dos conjuntos de ideias e das regiões; uma visão do mapa total; uma discussão da adequação do mapa

à compreensão do grupo sobre sua visão do conceito; e uma discussão de como o grupo pode querer usar a estrutura conceitual.

MATERIAIS PARA USO DO GRUPO. Cada pessoa recebe uma cópia do mapa do grupo, produzida pela aplicação da análise de conjuntos sobre um esquema de escala graduada multidimensional; uma lista das ideias por conjunto; e uma lista de todas as ideias com seu nível de importância quanto ao valor, se o grupo decidir incluir o procedimento de classificação. Outras informações que podem ser fornecidas incluem a correlação de cada ideia com seu próprio valor por conjunto e vários indicadores numéricos importantes para a colocação dos conjuntos, seu grau de amplitude e seu nível global de importância valorativa.

DANDO NOME AOS CONJUNTOS. O grupo dá nome aos conjuntos num processo em duas etapas. Primeiro, pequenos grupos (escolhidos ao acaso através de sorteio) fazem um retrospecto das ideias em cada conjunto, discutem os significados dos conjuntos e decidem os nomes para cada um deles. Segundo, no contexto do grupo total, pequenos grupos contribuem com suas sugestões e o grupo todo chega a um acordo quanto aos nomes para cada conjunto. Com base nos significados, na distância e na direção dos conjuntos, o grupo pode então analisar o mapa buscando significados parciais, dimensões subjacentes que podem representar orientações que o grupo segue na organização de seu pensamento, das quais pode estar consciente ou não, e a dinâmica do movimento revelada pela colocação de ideias e conjuntos em relação recíproca. Pode-se achar algum significado adicional comparando as ideias dentro de um conjunto com as ideias dentro de outro. Por exemplo, numa conceptualização de grupo sobre feminismo, realizada em 1984, os conjuntos de ideias sobre teoria e os conjuntos de ideias sobre práticas apareceram em lados opostos do mapa. Por que o pensamento feminista tanto deriva da prática como alimenta a prática, ciclicamente, uma pergunta suscitada por essa relação entre conjuntos foi: como se processa esse ciclo? Há outras perguntas que poderiam ser feitas: as teorias condizem com as atividades? existem nas próprias ideias indicações que direcionam a compreensão da interação entre teoria e prática? existem declarações de intenção sobre ação nos conjuntos sobre teoria e vice-versa?

Além disso, as classificações desses conjuntos dão prioridade àqueles contendo ideias orientadas para a ação, relacionadas a necessidades e demandas práticas específicas, e não aos conjuntos sobre teoria contendo ideias mais passivas. Isso indica que os participantes desse grupo de 1984 parecem valorizar mais a ação em questões específicas do que o pensamento

sobre elas, incluindo, talvez, o pensamento sobre o *significado* dessas ações. Isso enseja uma outra questão: a ênfase em mudar o que foi rotulado como passividade e a resultante vitimização leva à ação numa base míope, de curto prazo, através de meios que conflitam com convicções teoricamente sustentadas, de longo prazo?

Os conjuntos também podem ser analisados por seu grau de amplitude, um indicador do grau de concordância sobre seu significado. Também podem ser feitas comparações entre o grau de concordância e o nível de importância das ideias e/ou conjuntos. A verificação do lugar ocupado pelos elementos mais distantes, ou seja, pelas ideias situadas num conjunto de forma mais periférica, também pode estimular ideias sobre o que e como o grupo pensa. E, se parecer útil, o mapa pode ser deslocado ou girado para uma exploração adicional de seu significado.

COMENTÁRIOS GERAIS. Esse processo de conceptualização pode ser usado como método de pesquisa com propósitos de aclarar conceitos nas fases de elaboração de uma teoria, de compilação de dados, de desenvolvimento de medidas básicas e de muitas outras maneiras. A flexibilidade e a capacidade de adaptação a situações específicas é uma de suas características positivas. O fato de que pode, ao contrário de muitos outros métodos de pesquisa, ser facilmente compreendido e usado pelos participantes aumenta seu valor.

UM EXEMPLO

Vinte e cinco membros do seminário sobre "Trajetórias Feministas do Conhecimento", no Douglass College da Universidade de Rutgers, participaram, no outono de 1985, das três etapas da conceptualização. O acordo sobre a ideia de conceptualizar o feminismo foi rapidamente obtido; o *brainstorming* (expansão) realizou-se a 4 de outubro, a organização das ideias (contração) ocorreu uma semana depois, e o significado do mapa (interpretação) foi discutido a 22 de novembro, totalizando um período de sete semanas.

Etapa 1: Expansão

O *brainstorming*, que durou aproximadamente quarenta e cinco minutos, foi realizado individualmente primeiro por escrito e depois verbalmente pelo

grupo. Todas as noventa e cinco ideias sugeridas foram usadas no estudo; quarenta e seis vieram da sessão de grupo oral e quarenta e nove foram escritas por indivíduos, mas não apresentadas durante a sessão. A aparente relutância dos membros do seminário em falar abertamente poderia indicar a existência de sentimentos sobre relações de poder desiguais dentro do grupo. De fato, embora a questão não tenha sido discutida formalmente, alguns membros mencionaram subsequentemente para mim que não sugeriram suas ideias verbalmente no âmbito do grupo por receio de que poderiam ser consideradas tolas, ingênuas ou "politicamente incorretas".

Etapa 2: Contração

Durante a etapa de contração, que também durou aproximadamente quarenta e cinco minutos, cada membro do seminário recebeu um conjunto de noventa e cinco cartões com as ideias neles impressas. Pediu-se aos membros que os colocassem em pilhas de acordo com o significado que apresentassem para cada participante e que caracterizassem cada pilha com um nome curto ou uma breve descrição. Qualquer número de pilhas era aceitável, exceto uma única pilha ou 95 pilhas; os limites de variação eram de 3 a 20 pilhas, com a média de 7,88 por pessoa. Os(as) participantes também situaram cada ideia numa escala de 1 (mínimo) a 5 (máximo), de acordo com seu nível de importância para o feminismo. Essas avaliações eram simplesmente relacionadas numa lista separada contendo todas as ideias. Alguns membros comentaram que o exercício de selecionar já era por si só estimulante e expandia a mente, porque os forçava a lidar com várias relações entre as ideias sugeridas pelo grupo que não teriam inicialmente escolhido para integrar aquele terreno conceitual (ou seja, ideias sobre as quais não tinham pensado em relação ao feminismo). Outros relataram que se sentiram desafiados para compreender o suficiente sobre como tinham decidido que ideias ficariam juntas e em que pilhas, a fim de poder caracterizar cada pilha com um nome ou uma descrição.

Etapa 3: Interpretação

Na sessão de interpretação, que durou aproximadamente noventa minutos, eu esperava seguir o seguinte roteiro, na medida em que o tempo permitisse:

1. Breve retrospecto
2. Dar nomes aos conjuntos
 - pequenos grupos negociam um nome para cada conjunto
 - o grupo inteiro negocia um nome para cada conjunto
3. Debater relações
 - localizar os conjuntos no mapa
 - verificar elementos distantes quanto à localização, significado, ambiguidade, confusão
 - de cima para baixo? lado a lado?
 - dimensões subjacentes?
 - movimento, dinâmica?
 - global?
4. O que está faltando (significado)?
5. Revelação de sugestões para direções, estratégias etc. para o desenvolvimento da conceptualização?
6. O que faz com que seja feminista? Ou talvez melhor, como é compatível com os princípios/atividades feministas?
7. Como pode ser usada?

MATERIAIS PARA USO DO GRUPO. Na semana anterior, em preparação para a sessão de interpretação, eu tinha distribuído um resumo da análise de dados. Esse material continha as noventa e cinco ideias listadas pelos conjuntos resultantes da seleção feita pelos membros do grupo. Cada ideia tinha vários números seguindo-a na lista, cada qual com um significado específico e separado. Incluí uma folha identificando esses números e explicando seus significados. Também elaborei uma lista de todas as caracterizações das pilhas de cada membro visando fornecer os dados para explorar as dimensões subjacentes na mapa. Em retrospecto, considerando que os procedimentos e os esquemas desse método particular de conceptualização, assim como seu potencial para investigar, explicar ou contribuir para a elaboração de conhecimento, estão nos primeiros estágios de desenvolvimento, penso que meu entusiasmo nublou meu julgamento do que era possível concluir com bom êxito na sessão, especialmente pelo pouco tempo disponível. No meu "breve retrospecto", adverti que, devido às restrições de tempo, a sessão deveria ser vista apenas como uma amostra do que poderia ser a experiência interpretativa; em situações normais, os grupos realmente levam horas realizando essa etapa. No entanto, logo se tornou claro que não teríamos tempo para realizar nem mesmo um processo adequado de amostragem da interpretação e questões e sentimentos que eu não previra começaram a se

manifestar impetuosamente. Os membros do grupo estavam fundamentalmente preocupados com o significado de todos os números listados nos materiais impressos e com o modo como o processo de computador adotado tinha operado para produzir o mapa. Várias pessoas comentaram que se sentiram imediatamente desconfiadas e intimidadas quando viram todos aqueles números.

Minha tentativa de fornecer às participantes todas as informações disponíveis para a interpretação (a meu ver, isso significava a equalização do poder entre pesquisadora e participantes) e minha pressa em cumprir a maior parte possível do roteiro, provocou mais confusão do que clareza. Penso que a ideia era desconhecida demais, o contexto não fora suficientemente desenvolvido e os dados eram assoberbantes. Infelizmente, tudo isso contribuiu para impedir a compreensão adequada do significado dos componentes fundamentais do mapa, o que, por sua vez, minou para muitas o entendimento definitivo do processo conceitual. Em virtude de acreditar que uma das contribuições para uma abordagem feminista 4 a de ser explícito(a) sobre o impacto do pesquisador(a) no processo de pesquisa, penso que é importante registrar meus próprios sentimentos, complementando os questionamentos e as impressões dos membros do grupo, expressados na sessão e durante algumas semanas posteriores.

RESPOSTA DA PESQUISADORA. A partir de minha posição como usuária experiente desse processo de conceptualização, queria apresentá-lo de maneira *participatória*, a fim de que outros(as) o compreendessem a partir da perspectiva de sua própria *experiência* e se sentissem estimulados(as) a descobrir como poderia ser usado em suas próprias situações, criando *reciprocidade* entre todos(as) os(as) envolvidos(as). Também queria incorporar o uso de procedimentos estatísticos e de tecnologia de computadores no que considero ser seu papel adequado em pesquisa, isto é, como conjuntos de ferramentas para executar tarefas específicas numa ampla busca pelo entendimento.

Quando surgiram os questionamentos e sentimentos em relação aos números, aos procedimentos estatísticos e ao uso do computador, experimentei quatro tipos de reação dos quais estou consciente. Primeiro, senti-me atacada por usá-los e ressentida com esse ataque; segundo, senti que estava falhando em preservá-los em seu papel e permitindo, em vez disso, que ocupassem um foco central. Além disso, espantei-me com o fato de que os membros do grupo tivessem tanta resistência ao uso de números como meio de compreender ideias; e, por último, estava decepcionada comigo mesma por não ter previsto que isso poderia acontecer. Embora minha sensação de res-

sentimento, fracasso e inadequação tenha sido mitigada retrospectivamente por discussões subsequentes com participantes que perceberam a presença de dinâmicas de grupo muito diferentes, algumas das quais não tinham nada a ver com o processo de conceptualização, ela certamente influenciou o resultado da sessão. É também oportuno observar que esse estudo me proporcionou uma intensa e valiosa experiência de aprendizagem, tanto sobre essa metodologia, como sobre o conceito de feminismo desenvolvido por esse grupo.

COMENTÁRIOS GERAIS. Para o restante da sessão de interpretação, embora os comentários e as observações do grupo sobre o conteúdo e o processo tenham respondido especificamente a algumas questões incluídas no roteiro (ver no apêndice as referências sobre ideias específicas sugeridas, nomes dos conjuntos e comentários sobre o significado do mapa e do processo de conceptualização em geral, assim como as Figuras 1 e 2 retratando para o grupo seu próprio mapa conceitual), o tempo não permitiu uma interpretação cuidadosa do significado do mapa pelo grupo. Os comentários foram, em sua maioria, de caráter descritivo e não analítico. Nossas similaridades, diferenças, conflitos etc, enquanto grupo, não foram abordados. O tempo pode não ter sido a única razão: talvez a composição ou o propósito central do seminário não tenham sido propícios para provocar seriamente a conceptualização do feminismo por parte do grupo; talvez as diversas e variadas atividades da metodologia tenham se mostrado demasiado contrastantes com outras apresentações ou demasiado diferentes dos métodos mais aceitos de investigação social científica para serem consideradas um esforço intelectual convincente; talvez minha apresentação tenha sido pouco clara ou não tenha feito sentido para as participantes; talvez, por ocasião da sessão de interpretação, o grupo tenha estabelecido linhas de concordância e divergência entre os membros que seriam colocadas à prova por um debate aprofundado a respeito do significado do feminismo, com o risco de provocar uma dissonância aberta, ou criar alguma outra forma de desconforto, ou surgir como ameaça para (entre) indivíduos ou subgrupos; ou talvez tenha ocorrido uma combinação dessas e/ou outras razões.

Seja como for, senti que houve uma incompletude tanto em relação à substância como ao processo. Não creio que houve uma boa síntese de significados em relação ao tema escolhido pelo grupo para conceptualizar, nem que as participantes tivessem tido uma experiência suficientemente cuidadosa para adaptar o método a seu próprio uso. Mas isso me estimulou a pensar sobre várias maneiras de aperfeiçoar minha apresentação e sobre a escolha de contextos apropriados para o uso da metodologia. Primeiro, pre-

ciso considerar cuidadosamente o propósito do grupo e me assegurar de que o conceito escolhido para ser trabalhado possa realmente dar informações úteis àquele propósito. Segundo, quando o tempo for escasso, posso optar por apresentar a metodologia em formato de conferência, usando o exemplo de um estudo anterior. Terceiro, posso eliminar alguns indicadores numéricos com grupos para os quais eles são desconcertantes ao invés de esclarecedores³. E quarto, tenho de estar ciente da diferença entre minha abordagem e minhas reações quando faço parte do grupo em vez de ser uma pessoa de fora.

COMPARAÇÃO DO MÉTODO DE CONCEITUALIZAÇÃO DE GRUPO COM AS CARACTERÍSTICAS DOS PRINCÍPIOS/ATIVIDADES FEMINISTA. Embora a experiência tenha sido incompleta, ainda assim proporcionou uma forma valiosa de comparar o método com as características dos princípios/atividades feministas anteriormente apresentados (ver a seção Características dos Princípios/Atividades Feministas). Gostaria de observar que algumas características referem-se ao processo e outras ao conteúdo/substância. Por essa razão, na presente comparação, farei referência a ambos. Achei o processo e as reflexões desse grupo especialmente ricos em relação a algumas características e lamento que o espaço não permita uma análise mais profunda dos mesmos. No entanto, numa tentativa de fazer as vozes participantes falarem por si mesmas e para que se tenha acesso a essa riqueza, escolhi incluir muitas frases sugeridas pelos membros do grupo quando fazíamos o *brainstorming* das ideias sobre o feminismo.

Um problema potencial nesta comparação é o da direcionalidade; isto é, se, ao se aceitarem certas características como indicadores dos princípios/atividades feministas, pode-se, com base nisso, alegar que o *método* não é feminista ou que o *grupo* não é feminista. Porém, os fatores contextuais do grupo devem fornecer o enquadramento dentro do qual uma avaliação da direcionalidade possa ser determinada.

Usar o método para conceptualizar o feminismo em si, como no exemplo em pauta, garante que as mulheres são "o ativo foco/sujeito central"; foram as mulheres participantes que deram nome à sua própria realidade. Exemplos de ideias mostrando isso são "uma maneira de olhar o mundo tendo as mulheres como visão central", "o estudo do que as mulheres fazem e pensam" e "tentando identificar-se com todas as mulheres; sendo uma mulher identificada com as mulheres". Embora o contexto do grupo tenha sido predeterminado, seu espírito geralmente cooperativo era compatível com a "atividade cooperativa de grupo como o *modus operandi* predominante" da prática feminista. Algumas participantes resistiam aos aspectos

estatísticos e ao uso do computador no processo, àqueles métodos que muitos(as) pesquisadores(as) feministas vêem como "masculinos", "objetivos", "lineares" etc. e, assim, incapazes de explicar a realidade das mulheres. A superação dessa resistência no trabalho com o grupo poderia ser vista como um forte indicador de comprometimento com a cooperação grupai. Exemplos de ideias específicas relacionadas a essa característica são "validação de outras formas de conhecimento e comunicação", "uma abordagem unificadora, criativa, emocional do conhecimento ao invés de uma abordagem (masculinista) analiticamente dissecante, categorizante, estritamente 'objetiva', podendo a última ser traduzida por "destrua-se o computador".

Passando do processo para o conteúdo, as ideias sugeridas, como "rejeição da imagem negativa das mulheres e das coisas femininas que permeiam nossa cultura", "comprometimento com a liberação (fim da opressão) das mulheres" e "liberação da dominação masculina e das formas patriarcais, das mais íntimas e pessoais até as mais abstratas e estruturais" refletem a concordância com o "reconhecimento da necessidade de se libertar da opressão do *status quo*". Ideias como "escolha reprodutiva", "fim da divisão sexual do trabalho" e "fim da heterossexualidade compulsória" são claramente identificadas como "questões que afetam as mulheres", enquanto "ideologia e análise para um movimento político que defenda (e direcione) o controle político/econômico/social pelas mulheres e no interesse das mulheres (como grupo)", "fim do julgamento com base no gênero" e "apoderar-se da noite" mostram direções para o desenvolvimento de "estratégias de ação".

Embora a experiência para algumas participantes tenha sido um "processo dinâmico, aberto, includente, acessível, criativo entre as pessoas, as atividades e as ideias", para outras, pareceu inadequado para encarnar essas características. Essa opinião surgiu especialmente em relação à inacessibilidade do material que utilizava extensamente indicadores numéricos resultantes de procedimentos estatísticos. O mapa em si pareceu, entretanto, facilmente acessível à interpretação, mesmo no curto prazo de que o grupo dispunha para sua análise. A principal fonte de ideias divergentes e conflitantes parece ter sido a diferença entre as disciplinas acadêmicas. Algumas participantes perceberam que eram desafiadas a lutar para integrar as diversas ideias sugeridas pelos membros do grupo. Outros comentários indicavam que certas participantes não viam lugar no feminismo para algumas dessas ideias. Essas duas perspectivas parecem indicar a existência de respeito pelas "ideias, teorias, experiências e estratégias para a ação de mulheres com experiências diversas, que parecem estar em conflito (e às vezes estão)" por parte de algumas participantes, mas não de todas.

PARA ONDE IR A PARTIR DAQUI?

O exemplo de uso do método de conceptualização de grupo descrito anteriormente situava-se num contexto mais teórico. Entretanto, o grupo realmente não dispunha de um uso específico para a estrutura conceitual desenvolvida. Foi um exercício mais para demonstrar o uso do método do que para produzir um significado do feminismo para o grupo. Penso que o método poderia ser útil num âmbito intencional de elaboração teórica, especialmente se fosse usado por um grupo que integrasse tanto teóricas(os) quanto ativistas. Não só poderia ser elaborado um mapa geral, mas também poderiam ser expandidos e condensados conjuntos diferentes, para aprimorar ainda mais as várias regiões do mapa. Uma vantagem dessa abordagem seria a revelação da forma e da estrutura do pensamento corrente de um grupo; uma outra seria impulsionar o pensamento para além dos limites admitidos, usando o mapa como base. Um uso adicional do método para a elaboração teórica poderia ser o de registrar o significado do feminismo (ou de outros conceitos teóricos) através do tempo, elaborando anualmente um mapa com o mesmo grupo, ou através do espaço, elaborando mapas feministas com grupos variados.

Gostaria de transformar essa técnica num método de pesquisa participante. Ela tem sido usada por agências e departamentos de recursos humanos como um meio de envolver todo o seu pessoal na conceptualização de programas de ação, metas, problemas, e na implementação de estratégias. Os mapas resultantes têm sido usados como base tanto para o planejamento de programas como para os processos de avaliação (Trochim e Linton, 1984). Meu interesse particular é tornar o método disponível como uma das várias ferramentas a serem usadas no âmbito das pesquisas participantes, especialmente aquelas abordando questões importantes para as mulheres. Dada a atual hostilidade aos benefícios conseguidos com tanta dificuldade, embora limitados, pelas mulheres ocidentais, tais como ações afirmativas, conquista de direitos reprodutivos, financiamento público a programas de serviços que incluem desde abrigos para mulheres maltratadas até creches, torna-se cada vez mais importante construir a solidariedade entre mulheres. Precisamos encontrar caminhos através dos quais diferenças como raça/etnicismo, classe, idade, orientação sexual e capacitação possam ser vistas como componentes diversificados a serem detectados para enriquecer nossos esforços conjuntos, e não como fonte de desunião impedindo a transformação de nosso poder numa força unificada. Espero que esse método possa ser aprimorado e acrescido a outros métodos de pesquisa participante a fim de estabelecer

entendimentos comuns que contribuirão para nossa contínua luta feminista por mudança social em benefício de todas as pessoas.

APÊNDICE

(Ver roteiro indicado na Etapa 3: Interpretação)

Dando nome aos conjuntos

A seção sobre interpretação continha alguma discussão sobre a localização das ideias no mapa. A Figura 1 mostra a posição de cada ideia por seu número de identificação e por um símbolo que revela a qual conjunto pertence. Por exemplo, a ideia número 34, no lado superior direito do mapa, é representada por um quadrado. Localizando o símbolo na legenda no lado inferior direito do mapa, vemos que o quadrado representa as ideias no Conjunto 2. Em seguida, a lista dos conjuntos pode ser consultada para o significado da ideia número 34. Outras ideias no Conjunto 2 podem ser identificadas similarmente, dando nomes aos dez conjuntos de ideias retratados no mapa conceituai seguinte. Pequenos grupos eram formados por sorteio e cada grupo negociava um nome para cada conjunto com base nas ideias nele contidas. Após um reagrupamento, o grupo inteiro escolhia uma relação final de nomes para cada conjunto. Por exemplo, as ideias constituindo o Conjunto 2 eram as seguintes:

- nova relação entre aquele(a) que vê e o que é visto;
- validação de outras formas de conhecimento e comunicação;
- sem cisão entre sujeito-objeto; o emocional integrado ao racional;
- continuidades *versus* dicotomias; além das dicotomias ou tolerância à contradição;
- uma abordagem unificadora, criativa, emocional do conhecimento em vez de uma abordagem (masculinista) analiticamente dissecante, categorizante, estritamente "objetiva";
- derrubar velhas categorias e preencher lacunas;
- não explorar a natureza;
- visão real/utópica;
- direitos das mulheres.

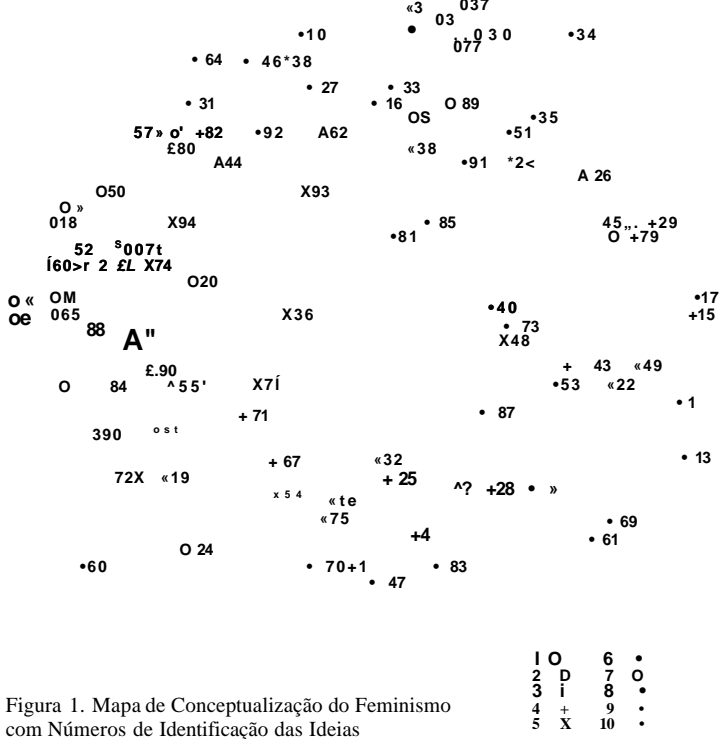


Figura 1. Mapa de Conceptualização do Feminismo com Números de Identificação das Ideias

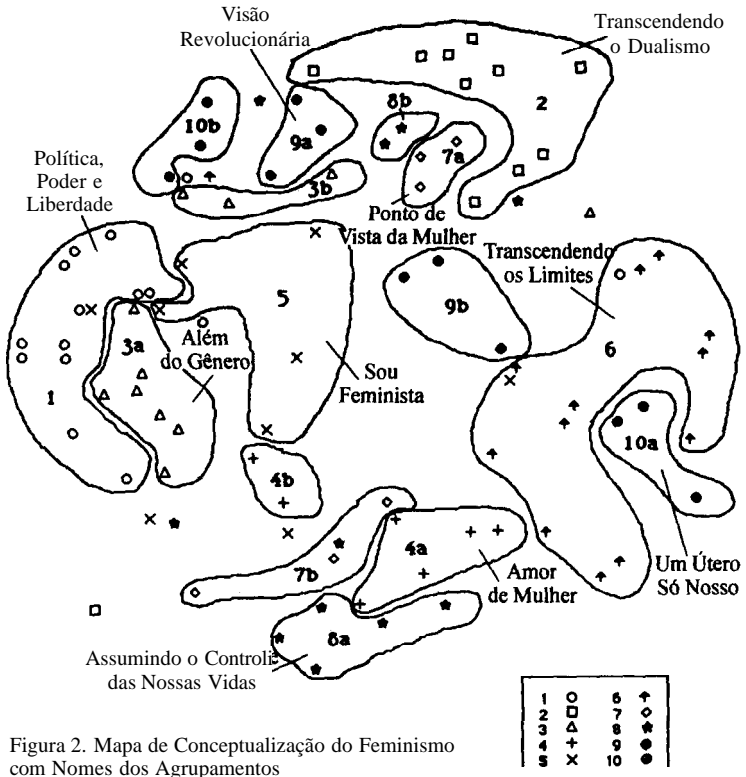


Figura 2. Mapa de Conceptualização do Feminismo com Nomes dos Agrupamentos

Os cinco pequenos grupos negociaram os seguintes nomes para o Conjunto 2:

1. Formas não-dualistas de conhecimento;
2. Transcendendo o dualismo;
3. Formas antidualistas de conhecimento;
4. Conhecimento não-excludente;
5. Conhecimento.

O nome escolhido pelo grupo inteiro para o Conjunto 2 foi: Transcendendo o Dualismo. Como resultado desse processo, a relação final de nomes de conjuntos, como mostrados na Figura 2, foi a seguinte:

- Conjunto 1: Política, Poder e Liberdade
- Conjunto 2: Transcendendo o Dualismo
- Conjunto 3: Além do Gênero
- Conjunto 4: Amor pelas Mulheres
- Conjunto 5: Sou "Mulherista"*
- Conjunto 6: Transcendendo os Limites
- Conjunto 7: Ponto de Vista da Mulher
- Conjunto 8: Assumindo o Controle de Nossas Vidas
- Conjunto 9: Visão Revolucionária
- Conjunto 10: Um Útero Pertencente a Nós

Observações gerais sobre o significado do mapa

Na discussão sobre as relações de ideias e de conjuntos, alguns exemplos de observações iniciais gerais sobre o significado do feminismo para o pensamento grupai, expressos por membros do grupo, foram:

- A política é geralmente de esquerda!
- A porção visionária/transcendental está no topo.
- As questões relacionadas ao corpo estão na parte inferior, enquanto as questões políticas/teóricas estão no topo.
- O fato de "Além do Gênero" e "Sou Mulherista" estarem próximos um do outro no mapa sugere uma possível contradição no pensamento do grupo.

*No original, *Womanist*. (N. da T.).

- Uma interpretação literal do mapa poderia significar que a Identificação com a Mulher é o ponto mais importante para nossa política.

Exemplos de observações sobre o processo de conceptualização, expressas por membros do grupo, incluíram o seguinte:

- Uma participante comentou que, embora tivesse realmente gostado das partes do processo onde os membros do grupo interagiam face a face, quando viu o mapa como um todo sentiu que suas ideias haviam se perdido e que o computador tinha "engolido" sua identidade.

- Sugeriu-se que, como nenhum programa sério dependia de nossa classificação [interpretação], fora mais fácil para nós concordar através de nossas diferenças/conflitos.

- Observou-se que esse processo era bem semelhante ao que ocorria em muitos grupos políticos e que poderíamos aprender muito com seu estudo.

- O processo permite um recuo do grupo sobre si mesmo para ver o que está acontecendo em seu próprio processo. Embora estivéssemos lidando com nossas próprias ideias, pudemos nos libertar do "investimento" pessoal em nossas ideias específicas.

- As estatísticas podem esconder significados.

- A troca interpessoal foi mais bem recebida que os resultados dos procedimentos estatísticos — que pareciam uma redução do significado à média, produzindo uma sensação de perda de identidade.

- Mencionou-se que tínhamos realmente apreciado participar desse processo e algumas vezes isso é interpretado como um indício de que não se leva a coisa a sério. Mas uma participante considerou que, nesse caso, a criatividade foi o resultado de nossa abordagem lúdica!

Os valores colocados em escala, indicando o nível de importância de cada ideia para o feminismo, eram representados em cores no mapa. Alguns exemplos de observações sobre esses valores pelos membros do grupo foram:

- As ideias com os valores mais altos estavam concentradas no espaço superior esquerdo (isto é, Política, Poder e Liberdade; Visão Revolucionária, e Além do Gênero).

- O item com os valores mais baixos estavam concentrados no espaço inferior à direita (isto é, Transcendendo os Limites e Um Útero Pertencente a Nós).

— O item com o valor mais alto "liberação da dominação masculina e das formas patriarcais, desde as mais íntimas e pessoais até as mais abstratas e estruturais", parece isolado do seu próprio conjunto. Embora haja concordância de que seja a ideia mais importante no estudo, há menos concordância sobre se deve integrar o Conjunto 1, "Política, Poder e Liberdade".

NOTAS

Desejo agradecer a Alison Jaggar, por sua crítica contínua e útil e sua crença no meu trabalho; a ambas, Alison e Susan Bordo, por sua orientação na edição; a Dorothy Dauglia e Ferris Olin, por sua generosidade na assistência logística; quero também expressar meus agradecimentos especiais a Berenice Fisher, Uma Narayan e Joan Tronto, por sua amizade e apoio durante o seminário.

1. Desenvolvido por William M.K. Trochim para computadores IBM, ou compatíveis e computadores da Apple Macintosh; as informações estão disponíveis no seguinte endereço: N137 MVR Hall, Cornell University, Ithaca, New York, 14853.

2. Devido a novos desenvolvimentos no *software*, é agora possível aumentar o poder dos(as) participantes do grupo diante do(da) pesquisador(a) na etapa da interpretação, através da manipulação imediata do procedimento de análise dos conjuntos. Isso dá ao grupo poder de decisão quanto à escolha do número de conjuntos que, segundo pensam, representam melhor suas ideias. Em virtude da experiência descrita ter sido realizada antes desse novo desenvolvimento, a descrição da etapa de interpretação segue aqui o método original, no qual o(ã) pesquisador(a) decidia sobre o número de conjuntos com base em valores críticos estatísticos.

3. Nos novos desenvolvimentos do *software*, mencionados anteriormente, os números usados para descrever as relações dos conjuntos são automaticamente eliminados pelas alterações que permitem aos(às) participantes escolher o número dos conjuntos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Linton, Rhoda. 1983. "In Search of Feminist Research Methodology". Manuscript, Cornell University.
- . 1985. "*Conceptualizing Feminism: A Structured Method*". Ph.D. diss. Cornell University.
- Linton, Rhoda, and Michele Whitham. 1982. "With Mourning, Rage, Empowerment, and Defiance: Women's Pentagon Action 1981". *Socialist Review* 12 (Maio-Agosto):11-36.
- Trochim, William M.K., e Rhoda Linton. 1984. "Structured Conceptualization for Evaluation and Planning in the Health Service Organization." Cornell University Program Evaluation Studies Paper Series N° 4.
- . 1984. "Conceptualization for Planning and Evaluation." *Evaluation and Program P/a/ining*9(n°4):289-308.

A CANÇÃO DE PROCNE:* A TAREFA DO CRITICISMO LITERÁRIO FEMINISTA

Donna Perry

Sinto... no mais íntimo de minha mente, que sou capaz de delinear um novo método crítico: algo bem menos rígido e formal. ... E como, pergunto a mim mesma, poderia fazê-lo? Deve haver algum meio mais simples, mais sutil, mais acurado de escrever sobre livros, como sobre pessoas, se pelo menos eu pudesse descobri-lo.

Virgínia Woolf, *Diário de uma escritora*

Quando escreveu esse apontamento no seu diário em 1931, Woolf havia acabado de publicar um romance experimental, *The Waves* (As ondas); quando voltou aos seus escritos críticos, aos seus ensaios sobre ficção, sentiu-se constrangida pela abordagem e pela linguagem consideradas apropriadas ao *Times*, de Londres, para o qual escrevia habitualmente. Woolf sentiu que essa abordagem — distante, autoritária, cheia de juízos, objetiva — separava o(a) crítico(a) tanto do autor, como dos outros leitores. Almejava uma outra abordagem, mais subjetiva e empática, que lhe permitisse escrever numa linguagem mais pessoal. Essa mesma busca por expressão levou muitas(os) críticas(os) do nosso próprio tempo a começar o empreendimento multiforme chamado criticismo literário feminista.

•Figura da mitologia grega, filha de Pândion, rei de Atenas, tomou as dores da irmã Filomela, que havia sido violentada por seu cunhado, Tereu, marido de Procne. Procne tramou uma vingança e as duas conseguiram fugir da ira de Tereu, Filomela transformada em rouxinol e Procne em andorinha. (N. da T.)

Mas esse criticismo feminista, tal como é praticado hoje, é também uma postura política. Originou-se do reconhecimento das(dos) críticas(os) de que as mulheres, seja qual for sua raça ou sua cor, vivenciam o mundo diferentemente dos homens, que seu *status* fora da cultura dos homens brancos de classe média lhes permite criticá-la (e até mesmo os compele a isso). Além disso, a(o) crítica(o) literária(o) feminista escreve, sabendo que suas ideias são parte de um diálogo contínuo sobre as implicações de gênero contidas em várias disciplinas; assim recorre livremente ao trabalho de feministas em outros campos, particularmente nas ciências humanas e sociais, bem como ao de outras(os) críticas(os) literárias(os) e teóricas(os) feministas. O criticismo literário feminista está comprometido com a mudança do mundo ao contestar pressupostos, juízos e valores patriarcais que afetam as mulheres. Ele abrange uma ampla variedade de ideias, da teorização radical das feministas francesas que vêem a linguagem como uma construção masculina que exclui as mulheres (analisada por Arleen Dallery neste volume) à posição mais pragmática americana de que as mulheres podem controlar a linguagem e expressar nela suas experiências (Gilbert, 1979). Como diz Elaine Showalter, "o criticismo feminista tem sido muito mais um poderoso movimento do que uma teoria unificada, uma comunidade de mulheres com um conjunto compartilhado de interesses e uma variedade complexa e rica de práticas metodológicas e afiliações teóricas" (Showalter, 1984:29-30).

Este ensaio pretende analisar a história social e as principais posturas intelectuais desse movimento. Considerando que se deve ter cautela em generalizar sobre o feminismo e que, como explica Showalter, as(os) críticas(os) literárias(os) feministas adotam uma diversidade de posições, tento ainda assim isolar o que vejo como características e interesses distintivos do criticismo literário feminista, tal como é praticado nos Estados Unidos. Divido este trabalho em quatro seções inter-relacionadas que abordam os seguintes temas: os fatores que contribuem para o desenvolvimento do criticismo literário feminista; as implicações de ler como feminista; a noção da "expressão diferente" da crítica feminista; e controvérsias recentes sobre teoria e prática críticas feministas.

0 CONTEXTO SOCIAL E INTELCTUAL DO CRITICISMO LITERÁRIO FEMINISTA NOS ESTADOS UNIDOS

Quatro fatores contribuíram para o desenvolvimento do criticismo literário feminista nos Estados Unidos: uma consciência feminista mais acentuada,

avivada pelo movimento de mulheres; o desencanto com as metodologias críticas existentes, particularmente a Nova Postura Crítica e outras abordagens pseudocientíficas; o reconhecimento crescente do sexismo inerente tanto ao processo de canonização, como aos trabalhos consagrados pelo cânon; o amor pelos trabalhos das escritoras mulheres e a identificação com os mesmos. Embora críticas individuais tenham sido influenciadas por alguns impulsos mais do que outras (algumas foram mais politicamente radicais, por exemplo), todas compartilhavam o senso de ajudar a formar e de pertencer a uma comunidade de leitoras e escritoras cujo engajamento com o texto, com a própria linguagem ou com ambos baseava-se em suas experiências comuns como mulheres sob o patriarcado.

Evidentemente, essas eram, na maior parte, experiências de mulheres heterossexuais, brancas, de classe média. Desde então, membros de outros grupos, particularmente mulheres negras e lésbicas, têm criticado as generalizações sobre as experiências de "mulheres" registradas nesses primeiros trabalhos (Smith, 1977; Zimmerman, 1981). Essas mulheres advertem quanto ao perigo de estabelecer uma "tradição feminina" na literatura, que exclui as experiências de todas as mulheres, de salientar uma opressão (sexismo) enquanto se ignoram outras (racismo, heterossexismo, classismo) num texto literário. Elas demonstram que o termo "interesses compartilhados" simplifica demais a diversidade das experiências das mulheres. Como resultado dessas correções, a maior parte da produção feminista mais recente, como a obra *Norton Anthology of Literature by Women* (Antologia Norton de literatura de mulheres) de Gilbert e Gubar (1985), tem sido mais cuidadosa com a diferença, embora preconceitos e cegueiras custem a desaparecer. Da mesma forma, mulheres de cor (lésbicas e heterossexuais) e mulheres brancas lésbicas escreveram sua própria teoria e análise crítica, fundando jornais e editoras, como *Kitchen Table* e *Naiad*.

O movimento de mulheres nos anos 60 fez com que muitas delas — na maioria brancas, de classe média, heterossexuais — tomassem consciência de seu *status* de excluídas da cultura dominante patriarcal, algo que as lésbicas, as mulheres de classes mais pobres e/ou as mulheres de cor já sabiam o tempo todo. Embora muitas críticas feministas, certamente muitas das pioneiras que escreveram nos anos 70, não fossem ativas no movimento, a maioria era simpaticante e concordaria provavelmente com Sandra Gilbert, que descreve a si mesma como uma "espécie de profeminista" após ter lido Beauvoir e Friedan (Gilbert, 1979:849-850). A ênfase do movimento nas experiências e exclusões das mulheres e o subsequente questionamento dos valores e ordens estabelecidos foram, sem dúvida, a base para o reexame de todas as instituições patriarcais, incluindo o discurso acadêmico.

Além disso, o movimento ensinou as mulheres a se voltarem umas para as outras na busca de apoio e legitimação: os grupos de conscientização propiciaram um senso de comunidade, substituindo o paradigma hierárquico do terapeuta masculino-paciente feminino. Quer se tenha participado delas ou não, forneceram um modelo partilhado para o ensino, a pesquisa e a escuta feministas, cujo caráter é mais cooperativo e menos autoritário do que aquele que tem caracterizado o trabalho acadêmico de não feministas, tanto homens como mulheres.

À medida que se tornavam conscientes de sua condição de culturalmente excluídas, emergia uma segunda percepção; muitas mulheres acadêmicas, professoras e estudantes, chegaram a reconhecer sua alienação em relação a grande parte do discurso acadêmico: as perguntas feitas e as teorias levantadas pareciam limitadas. Treinadas na Nova Postura Crítica que exigia que o trabalho literário fosse exercido de forma isolada — separado de preocupações com o autor(a), a época ou a política — numa espécie de postura estética, desinteressada, essas pioneiras sentiram-se frustradas. Como Woolf uma geração antes, elas sentiram a irrelevância das questões propostas sobre textos literários, para as quais estavam sendo treinadas; mas ainda tinham de encontrar uma expressão ou forma para escrever sobre as questões que importavam.

A maioria teria compartilhado a análise de Terry Eagleton sobre o valor do criticismo literário no passado:

O criticismo literário só se tornou significativo quando se comprometeu com mais do que questões literárias — quando, seja qual for a razão, o "literário" foi de repente colocado em primeiro plano como meio de expressar de um modo geral interesses vitais profundamente enraizados na vida intelectual, cultural e política de uma época (Eagleton, 1984:107).

Outras abordagens teóricas eram viáveis. Elaine Showalter explica que era natural para o criticismo feminista revisar e até subverter "ideologias correlatas, especialmente a estética e o estruturalismo marxistas, alterando seus vocabulários e métodos para incluir a variável de gênero". Mas Showalter conclui corretamente que essas adaptações se mostram inadequadas por duas razões: "ambas pretendem ser ciências da literatura e repudiam a leitura pessoal, falível, interpretativa" (Showalter, 1985 [1979]:139). As duas abordagens buscam uma objetividade e um caráter definitivo que o criticismo feminista rejeita. Mais apropriado é o que Annette Kolodny chamou de "pluralismo lúdico" no criticismo feminista, que recorre a diferentes metodologias (Kolodny, 1980a: 19).

Durante sua primeira fase, no início dos anos 70, o criticismo feminista privilegiou a releitura do cânon (usualmente masculino). A obra *Sexual Politics* (Política sexual) de Kate Millet (1970) lançou o fundamento para esse questionamento, em sua análise da misoginia da sociedade por trás de criações literárias, como as mulheres desumanizadas de Henry Miller e Norman Mailer. Num discurso corajoso, pronunciado no encontro da Modern Language Association (Associação de Linguagem Moderna) em 1971, Adrienne Rich rotulou o empreendimento revisionista do feminismo como "um ato de sobrevivência", essencial às mulheres para a compreensão e transformação de sua impotência passada (Rich, 1979 [1972]:35). Em *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction* (A leitora resistente: uma abordagem feminista da ficção americana) (1978), Judith Fetterley analisou o processo de "masculinização" que a leitora sofre quando lê textos americanos "clássicos" como "Rip Van Winkle" ou *The Great Gatsby* (O grande Gatsby) e é coagida pelo texto a aceitar a experiência masculina como a norma e os pressupostos sexistas como sendo a verdade.

Esse estudo sobre mulheres como leitoras de textos (usualmente masculinos) logo levou a uma segunda e mais significativa fase, de acordo com Showalter. o "ginocriticismo".* Algumas críticas começaram a se preocupar em recuperar e reconstituir uma tradição literária feminina perdida (Ellman, 1968; Moers, 1976; Showalter, 1977), enquanto outros(as) começaram a escrever sobre escritoras específicas (Kaplan, 1985:37). De acordo com Showalter, essa fase do criticismo feminista interessou-se por muitos aspectos das escritoras mulheres: "a psicodinâmica da criatividade feminina; a linguística e o problema de uma linguagem feminina; a trajetória da carreira literária feminina individual ou coletiva; a história da literatura; e, naturalmente, estudos sobre escritoras e obras específicas" (Showalter 1985 [1979]: 128).

A(O) CRÍTICA(O) FEMINISTA COMO LEITOR(A)

A leitura da(o) crítica(o) feminista do texto literário e a leitura da(o) biógrafa(o) feminista sobre a vida de seu objeto sugerem que o gênero pode ter profunda influência sobre como interpretamos a realidade. Como a reconstrução feminista na filosofia, na ciência social e na ciência natural, abordada em outras partes deste volume, a reconstrução nos estudos literários

*Postura crítica centrada na mulher. (N. da T.)

sugere que a emoção e a empatia desempenham papéis vitais na compreensão de um tema e que a própria prática da disciplina (criticismo literário, biografia) tem metas e funções diferentes para a(o) praticante feminista.

Autores como Jonathan Culler e Patrocínio Schweickart demonstraram, convincentemente, que as mulheres lêem diferentemente dos homens (Culler, 1982; Schweickart, 1986). Podemos escolher não fazer isso: podemos optar por ler como homens, exatamente como muitas de nós escolheram (e ainda escolhem) escrever como homens nas faculdades e cursos de pós-graduação. Ler é uma "estratégia interpretativa", segundo Annette Kolodny, "aprendida, historicamente determinada e, nesse processo, necessariamente direcionada pelo gênero" (Kolodny, 1980b:452). Ler como homem é ler como um "homem branco privilegiado", como explica Schweickart. Esse leitor é alguém inserido,* que compartilha os valores e as experiências do escritor (geralmente um homem branco, de classe média).

Schweickart, como muitas(os) feministas contemporâneas(os), encontra fundamento teórico para sua asserção referente ao gênero nas diferenças características dos padrões de educação e socialização, quando crianças, de homens e mulheres. Argumentou-se que essas diferenças resultam em importantes diferenças na vivência feminina e masculina do mundo. Citando como suporte os trabalhos de Jean Baker Miller, Nancy Chodorow e Carol Gilligan, Schweickart observa, em suas conclusões, que "as mulheres têm limites de ego mais flexíveis [do que os homens] e se autodefinem e vivenciam a si mesmas nos termos de suas afiliações e relações com os outros.... As mulheres... valorizam as relações e se preocupam muito com os outros quando negociam entre necessidades opostas a fim de que a relação possa ser mantida". Os homens, ao contrário, "definem a si mesmos através da individuação e da separação dos outros", valorizam a autonomia mais do que a interdependência e vêem as interações pessoais "principalmente em termos de procedimentos para arbitrar conflitos entre direitos individuais" (Miller, 1976; Chodorow, 1978; Gilligan, 1982; citadas em Schweickart 1986:54-55). Na introdução de *Gender and Reading* (Gênero e leitura), Schweickart e a co-editora Elizabeth Flynn reconhecem diferenças entre as mulheres quanto a raça, classe e orientação sexual, mas concluem que há "algum fundamento comum" nas experiências e perspectivas das mulheres, que as distingue dos homens (Flynn e Schweickart, 1986:xiii-xiv).

Entretanto, até recentemente, a única leitura crítica aceitável de textos masculinos e femininos tinha sido a do homem branco de classe média. Como explica Elaine Showalter, "espera-se que as mulheres se identifiquem com a

*No original, *insider* em contraposição a *outsider*. (N. da T.)

experiência e a perspectiva dos homens, apresentada como sendo a humana" (Showalter, 1970:856). Assim, estudantes mulheres de literatura americana foram pressionadas por textos androcêntricos e por intérpretes literários, seus instrutores, a se identificarem com as andanças independentes, individualistas de Huckleberry Finn e do Capitão Ahab, a aceitarem o código competitivo do herói de Hemingway como a única norma válida de conduta. A nós foi ensinado que as experiências masculinas como a caça, a pesca da baleia ou o acúmulo de conquistas sexuais eram as significantes; as experiências das mulheres de cuidar dos filhos, da casa ou de estabelecer amizades com outras mulheres eram insignificantes, porque invisíveis. Os valores masculinos, como competitividade e individualismo, eram desejáveis; os processos de criação e cooperação femininas eram ignorados ou desprezados. Mulheres, de caráter forte, quando apareciam, eram julgadas em termos de suas relações com personagens masculinos e avaliadas por padrões masculinos; escritoras de sucesso eram rotuladas de másculas (*e.g.*, George Eliot, Willa Cather) ou excêntricas (*e.g.*, Emily Bronte, Emily Dickinson).

Esse androcentrismo leva ao que Judith Fetterley chama de "masculinização" das leitoras através da qual "as mulheres são ensinadas a pensarem como homens, a se identificarem com pontos de vista masculinos e a aceitarem como normal e legítimo o sistema masculino de valores, em que um dos princípios centrais é a misoginia" (Fetterley, 1978:xx). Essa "masculinização" tem efeitos profundos. Showalter atribui a timidez e a insegurança de suas estudantes ao fato de que elas raramente vêem suas "próprias percepções e experiências ... confirmadas na literatura ou aceitas no criticismo" (Showalter, 1971:857). Como estudante e professora, Lee Edwards diz que atravessou sua própria educação "como uma esquizofrênica" que, imaginando-se homem, tentava transformar-se nessa imagem (Edwards, 1972:226).

Fetterley alega que a leitora precisa resistir ao impulso de ler como homem e assim "começar o processo de exorcizar a mente masculina que foi implantada em nós" (Fetterley, 1978:xxii). Não é só uma questão de valorizar as experiências e as vidas das mulheres, mas também de legitimar uma abordagem crítica menos parcial, mais empática — uma abordagem que se preocupa com seus sujeitos e admite metas políticas.

De acordo com Jonathan Culler (1982), as questões sobre controle (o texto controla o leitor ou vice-versa?), objetividade (o que está no texto e o que é suprido pelo leitor?) e o resultado (qualquer leitura é, em última instância, satisfatória ou somos fadados a sentir que todo ato de leitura é inadequado?) são vitais ao criticismo baseado na resposta do leitor; mas são questões impessoais, analíticas, que pretendem discriminar entre as dimensões

"objetivas" e "subjetivas" de leitura de textos. A "subjetividade", ainda que reconhecida como elemento inevitável em qualquer leitura, é vista, nesta postura, como representando um obstáculo a uma interpretação plenamente adequada. Embora essas questões sejam certamente importantes numa discussão sobre leitoras de textos masculinos, Schweickart sugere que a experiência da leitora que encontra um texto de mulher pode oferecer outro paradigma, sugerido por Adrienne Rich em seu ensaio "Vesuvius at Home: The Power of Emily Dickinson" (Vesúvio em casa: o poder de Emily Dickinson) (Rich, 1979 [1976]).

Nesse ensaio, Rich revela sua própria resposta à poesia de Dickinson através de três metáforas dickinsonianas: ela é "testemunha" na defesa de Dickinson; alguém que visita a autora; e um inseto na janela do quarto da poeta, "grudado nas vidraças, tentando estabelecer contato", mas sabendo que está fadado ao fracasso (Rich, 1979 [1976]: 158-161; citado em Schweickart, 1986:46). Schweickart encontra acertadamente um paradigma para o criticismo feminista nessas três funções: a leitora é testemunha da escritora, defendendo-a contra falsas interpretações patriarcais; procura a escritora no texto, tentando compreendê-la em seus próprios termos, em seu próprio contexto; e sinaliza sua percepção ao se conscientizar sobre suas próprias limitações para chegar à compreensão de seu sujeito, pois nenhuma leitura pode ser definitiva (Schweickart, 1986:46-47).

Essa maneira de ler contrasta significativamente com o modelo aceito (masculino) de leitura, citado anteriormente, destacando o controle, a objetividade e os resultados. Para a crítica feminista, o ato de ler textos de mulheres é pessoal e político: essas leituras permitem validar as experiências de outras mulheres e, conseqüentemente, as suas próprias, expondo os silêncios e as descrições patriarcais enganosas sobre as vidas das mulheres. A ênfase aí não está na "subjetividade" como um inevitável obstáculo a uma compreensão "objetiva" de textos, mas na subjetividade como um *recurso* intelectual. Para Rich, o envolvimento pessoal e a intenção política são estratégias deliberadas, escolhidas conscientemente como meios de revelar aquilo que tem sido ocultado nas leituras tradicionais (masculinas) de textos. Como lembra Schweickart, o criticismo feminista é "um modo de praxis." Assim,

A questão não é meramente interpretar a literatura de várias maneiras; a questão é *modificar o mundo*. Não podemos nos permitir ignorar a atividade de ler, pois é aqui que a literatura é realizada como praxis. A literatura age no mundo agindo sobre seus leitores (1986:39).

As feministas voltaram a atenção para as vidas das mulheres, assim como para seus escritos; desde o início dos anos 70, foram publicadas muitas biografias revisionistas de mulheres, que apresentam as características apontadas por Rich. São conscientes do gênero, assumidamente subjetivas e abertamente políticas. Como explicam as editoras de uma coletânea de ensaios de mulheres que escrevem sobre mulheres, falando sobre o processo da biografia feminista: "Embora possa ser inicialmente tentador lutar por distância e imparcialidade, a maioria das colaboradoras relaxa e permite que os estágios de identificação ocorram" (Asher, DeSalvo e Ruddick, 1984:xxiii).

Essa identificação é muitas vezes expressa através do modelo maternal de cuidado. Em "Daughters Writing: Toward a Theory of Women's Biography", (Filhas que escrevem: rumo a uma teoria da biografia de mulheres), Bell Gale Chevigny explica que seu esforço em ser precisa sobre Margaret Fuller "tornou-se idêntico ao cuidado com ela"; que, mais especificamente, ela tanto cuidou (maternalmente) de Fuller, como foi cuidada (maternalmente) por ela (Chevigny, 1984:368-71). Chevigny levanta a hipótese de que, imaginariamente, a biógrafa torna-se uma espécie de filha, instruindo-se sobre sua própria vida ao estudar a vida de sua mãe-sujeito, sem a ansiedade de separação que Chodorow indica como acompanhando as relações entre mãe e filha biológicas (373). Ademais, como "mãe" de seu sujeito, a biógrafa, como Chevigny, cuida de sua biografada e a salva de interpretações errôneas e de mal-entendidos. Mas a biógrafa não é somente mãe. Usando o argumento de Jane Flax para uma dicotomia entre criação materna e autoridade paterna, Chevigny conclui que os escritos de mulheres sobre mulheres tornam-se uma "atividade transformadora". Como a mulher escritora autoriza ou dá poder à sua matéria, ela assume tanto o papel paterno como o materno, ao criar e cuidar ao mesmo tempo (373-374).

Essa abordagem sobre biografias, que cria deliberadamente um contexto familiar de criação e cuidado entre autor(a) e objeto, difere consideravelmente da noção de alguém que registra objetivamente por escrito a vida explícita de outra pessoa. Evidentemente, nem todas as biografias não feministas reivindicam a objetividade de vidas definitivamente explicitadas, assim como nem todas as biografias feministas a transcendem. O notável, porém, naquelas que a isso se dedicam (como Ascher, 1981; Moglen, 1976; Rose, 1978; Walker, 1983 [1979]) é a apresentação, como ocorre frequentemente no "re-visionismo" feminista, de um modelo parental (na maioria das vezes, materno) para a relação entre autor(a) e seu tema, no lugar da preocupação tradicional com a objetividade. O pressuposto subjacente nessas biógrafas é que através do *cuidar* chegamos a conhecer e a representar mais adequadamente esse tema. O envolvimento emocional, e mesmo o amor,

é um recurso intelectual para a compreensão, não um impedimento para seu processo. Para Schweickart, Rich, Chevigny e outras, a "verdade" demanda identificação e não distância.

A CRÍTICA FEMINISTA FAIA NUMA VOZ DIFERENTE?

Será que a teoria literária feminista desenvolveu novas "vozes" críticas, novos caminhos de se dirigir ao público? As generalizações são perigosas aqui, porque algumas posturas críticas feministas parecem, pelo menos à primeira vista, ressoar muito do que já existia antes: um argumento é proposto e reúnem-se comprovações para reforçar sua defesa. A meta é convencer o público, destruir posições alternativas, ganhar o debate.

Todavia, em muitas posturas críticas feministas, mesmo naquelas publicadas nas *PMLA* (*Publications of the Modern Language Association*) (Publicações da Associação de Linguagem Moderna), o periódico mais citado em estudos literários, emerge uma diferença. O artigo de Susan Schibanoff numa edição de 1986 das *PMLA* é um dos exemplos.

Em seu ensaio, Schibanoff interpreta um poema do século XVI, "Phyllyp Sparowe", de Skelton, como um paradigma para a desconstrução textual feminista. O ensaio de Schibanoff difere significativamente do tom impessoal, objetivo, antitético, conclusivo que chegamos a associar com o criticismo literário e que eu chamaria de uma abordagem mais masculina.

Como Schibanoff nos convence da validade da sua interpretação? Após a devida vénia aos intérpretes anteriores do poema e o resumo de seus pressupostos, ela nos envolve com uma série de três questões hipotéticas, nos convidando a ler o poema de maneira nova: "Que aconteceria se ..." interpretássemos dessa maneira, da sua maneira? O texto do ensaio nos conduz através de uma interpretação desse tipo e a parte conclusiva coloca essa interpretação no contexto tanto da experiência da própria autora, como na de seus leitores (843):

O final de *Phyllyp Sparowe*, essa conclusão, para a qual eu chamo a atenção aqui, é um momento confuso para mim. Jane pode ser livre, mas, parece, somente à custa de sua integridade. E embora Skelton permita a Jane feminizar seus textos, interpretar e não interpretar de acordo com seu sexo, parece concluir que seu único poder real está em sua interpretação como uma representante típica de sua comunidade, ou seja, como um homem. Ou será que Skelton chega a essa conclusão? Poderia ele prever que os esforços rudimentares de Jane para encontrar um lugar

para si no que ela interpreta, poderiam eventualmente tomar a forma de uma comunidade interpretativa inteira, dedicada a conseguir a inclusão das experiências das mulheres na interpretação de textos?... Ou poderia ele ter antevisto este ensaio "atípico", no qual escolho interpretar [o poema] ... dentro da minha própria concepção em vez de não interpretá-lo como um poema goliardesco e retrato do artista masculino? Quem tem a última palavra aqui? Ou será que nossa verdadeira liberdade como intérpretes está na esperança de que nunca haja uma última palavra, que seja sempre possível fazer uma "adição" ao texto? (843)

Schibanoff finaliza com uma adição ao seu texto, tentando responder a uma pergunta feita por um de seus leitores, "consultor especialista das *PMLA*" (844).

A voz de Schibanoff não é "pessoal" no sentido de que ela integra diretamente material de sua própria vida, como fazem algumas críticas literárias feministas (Gilbert, 1979; Heilbrun, 1979; Platt, 1975). O que é notável na expressão de Schibanoff e na de muitas críticas feministas é sua atitude em relação a seus leitores, uma atitude que outro crítico caracteriza como "democrática moderada", recomendando ao leitor participar do processo de interpretação, resistindo à voz da autoridade conclusiva (Farrell, 1979).

Jean Kennard salientou corretamente que essa atitude transformada, voltada para a plateia, que ela vê como característica de muitas posturas críticas feministas, originalmente desenvolvidas, pelo menos em parte, como "resultado de integrar uma comunidade de leitoras feministas" com interesses e valores compartilhados (Kennard, 1981:145). Mas, hoje a crítica feminista tem uma audiência maior a ser atingida.

Ao escrever para os leitores(as) das *PMLA*, Schibanoff tenta tornar o criticismo feminista acessível para outros que não são leitores(as) feministas, embora muitos dos membros da associação o sejam. Por essa razão, seu trabalho e o de outras(os) que escrevem em publicações críticas mais gerais tem particular relevância para as(os) estudiosas(os) feministas em disciplinas nas quais as perspectivas feministas são vistas com suspeitas, como nas ciências sociais e naturais. Ela reconhece claramente que uma das funções de seu trabalho é acostumar os leitores(as) a uma posição em que possam aceitar não somente suas conclusões, mas também seus pressupostos metodológicos. Ao conduzir o(a) leitor(a) através de seus próprios processos de pensamento (se leitores anteriores ignoraram certas possibilidades sobre o texto, o que aconteceria se as incluíssemos? como eu poderia responder a quem lesse meu trabalho?), ao realçar a subjetividade da crítica individual (escolhendo interpretar "em minha própria concepção") e ao con-

cluír com a hipótese de que a verdade não é absoluta e sim relativa, não podendo ser encontrada só em uma, mas em muitas interpretações ("nunca há uma última palavra"), ela convida os(as) leitores(as) não feministas a repensarem suas próprias metodologias e pressuposições. Seu público não é um campo hostil a ser conquistado para o seu ponto de vista (a metáfora da guerra é apropriada aqui), e sim colegas com interesses comuns por interpretações válidas de um texto, quer leiam da mesma maneira ou não.

Algumas poucas frases de um crítico não feminista no mesmo número das *PMLA* revelam uma abordagem diferente. De Charles Eric Reeves: "A lógica de minha asserção está implícita nos exemplos egípcios de Gombrick"; e: "Mas, como tenho insistido do princípio ao fim, a expressão 'convenção literária', tal como funciona na pesquisa literária, não pode ser mostrada como algo apresentando uma singularidade peremptória" (Reeves, 1986:807). Apesar do uso do "eu", Reeves aspira a uma interpretação objetiva, conclusiva. Sua escolha das palavras "tenho insistido" revela sua atitude em relação ao público: são oponentes a serem convencidos pela força de sua argumentação. Schibanoff tece uma tapeçaria diante de nossos olhos: observamos como o desenho da interpretação emerge. Reeves constrói uma fortaleza inexpugnável: somos desafiados(as) a atacar.

Mas uma voz mais revolucionária está sendo ouvida no criticismo literário feminista: a da crítica escrita para as(os) convertidas(os). Como observa Kennard, mostra a consciência de que se escreve para uma "comunidade de leitoras(es) feministas" que compartilha sua política e seus valores (Kennard, 1981:144). O texto começa muitas vezes com uma declaração pessoal, que fundamenta o artigo na própria experiência de quem o escreve e descreve uma reação emocional ao texto (143). Sandra Gilbert começa um artigo reconhecendo uma característica dessa maneira de escrever: a abertura como testemunho pessoal que estabelece o que há em comum entre a autora e seu público. Ela escreve: "Como tantas(os) outras(os) críticas(os) feministas, começarei meu comentário sobre a agora bem estabelecida conjugação do feminismo e do criticismo com uma anedota confessional" (Gilbert, 1979:849). Continua, descrevendo sua própria "conversão" ao criticismo feminista, explicando que ela é como outras críticas feministas (*e.g.*, Kate Millett, Adrienne Rich, Tillie Olsen) que "falam — pelo menos de vez em quando — como pessoas que têm de dar seu testemunho" sobre a descoberta das experiências das mulheres "na literatura e através dela", experiências significativamente diferentes daquelas dos homens (850).

Uma razão por que Gilbert e outras expressam sua relação com a literatura em termos quase religiosos ("dar testemunho") é que elas reconhecem e admitem seu significado pessoal e político. Escrevem de forma pessoal, na

medida em que respondem como indivíduos que escrevem para outros indivíduos, mas de forma política, vendo a si mesmas como representantes de outras mulheres com históricos semelhantes de raça, classe, orientação sexual. O estilo é mais de conversação do que de confrontação, mais sugestivo do que argumentativo. É significativo que vários documentos importantes no criticismo literário feminista sejam conversas ou diálogos (Carolyn Heilbrun e Catharine Stimpson, em Donovan, 1975; Barbara Smith e Beverly Smith, em Moraga e Anzaldúa, 1981; Cheryl Clarke e outras, em *Conditions: Nine*, 1983). E muitas agradecem e citam as contribuições de seus estudantes para seus trabalhos acabados (Fetterley, 1978; Gilbert e Gubar, 1979).

DEBATES RECENTES: TEORIA, DIFERENÇA, E O FUTURO DO CRITICISMO FEMINISTA

A produção do criticismo literário feminista foi recebida com centelhas de mal-entendidos e animosidade por parte do *establishment* literário (usualmente masculino). Uma das objeções refere-se à natureza política das interpretações feministas. A observação de Robert Patlow de que a análise de Nina Auerbach de *Donibey and Son*, de Charles Dickens, "não é mais que um exemplo da propaganda de liberação das mulheres disfarçada como postura crítica literária" é uma amostra desse tipo de reação (Patlow, 1976; citado em Showalter, 1985 [1979]:126). Significativamente, as interpretações políticas, especialmente de escritores como Dickens, são tratadas seriamente quando analisam questões de classe, como faz a postura crítica marxista; no entanto, quando examinam as implicações de gênero, são banalizadas.

Ao mesmo tempo, como salientou Annette Kolodny, o criticismo feminista tem sido criticado por sua falta de "definição e coerência"; resumindo, por não ser suficientemente ideológico (Kolodny, 1980a). Ela observa que essa acusação, resultado direto da diversidade que caracteriza nossas várias abordagens, é a mais explosiva das acusações no campo minado em que temos de negociar para encontrar nosso lugar: mas insiste em que não devemos aceitar ser tão limitadas. Defendendo um "pluralismo lúdico" de abordagens, sua visão do âmbito e da função do criticismo feminista é radical: "Tudo o que a feminista está reivindicando ... é seu próprio direito equivalente para liberar novos (e talvez diferentes) significados desses mesmos textos; e, ao mesmo tempo, seu direito de escolher quais as características do texto que considera relevantes, porque está, afinal, fazendo perguntas novas e diferentes sobre ele" (18). Embora admita que a maioria das críticas

literárias feministas é no fundo estruturalista, preocupada em encontrar ou designar padrões para o que interpretamos, Kolodny recusa-se, entretanto, a limitar dessa forma a prática do criticismo feminista (17).

É compreensível o receio de Kolodny de que se construa para a criticismo feminista uma estrutura teórica que seria tão limitadora como o modelo androcêntrico que substitui. Mas seu texto provocou a reação de algumas críticas feministas (Gardiner *et alii*, 1982) e deu origem ao artigo de Elaine Showalter, "Feminist Criticism in the Wilderness" (O criticismo feminista no deserto), no qual ela pede um "consenso teórico" entre suas(seus) praticantes (Showalter, 1985 [1981]:246). Imaginando uma teoria verdadeiramente centrada na mulher e independente de modelos masculinos de análise, Showalter sugere que a primeira "onda" do criticismo feminista pode ter sido uma espécie de "crítica feminista" ou releitura e reversionismo feministas. Ela considera que o criticismo literário feminista está agora num segundo estágio, que ela chama de "ginocriticismo" para indicar que é mais centrado na mulher. Essa fase, que, segundo Showalter, ocorre tanto em estudos literários europeus como americanos, ocupa-se com os escritos de mulheres analisadas a partir de quatro áreas de diferença: biológica, linguística, psicológica e cultural (249).

Showalter apresenta razões convincentes tanto sobre a importância da teoria literária, como sobre a pertinência de um modelo teórico baseado na diferença cultural das mulheres, recorrendo a dois ensaios escritos pelo antropólogo de Oxford, Edwin Ardener (1978), "Belief and the Problem of Women" (A crença e o problema das mulheres) [1972] e "The 'Problem' Revisited" (O problema revisitado) [1975]. Esses estudos sugerem que as mulheres constituem um "grupo emudecido", com cultura e realidades que coincidem em parte com as do grupo dominante (homens brancos), mas que não estão totalmente contidas nelas. Ardener chama essa área excluída de "zona deserta ou selvagem", querendo com isso dizer que ela pode ser considerada como espacial, experimental ou metafisicamente fora da cultura dominante, segundo Showalter (1985 [1981]:262). Como esta última observa, algumas críticas feministas, como as francesas Cixous e Wittig ou as teóricas americanas Mary Daly e Joanna Russ, alegam que essa "zona deserta" constitui a base teórica da diferença das mulheres (262-263). Quer elas considerem essa "zona" como o lugar para a linguagem revolucionária das mulheres, segundo a asserção das francesas, ou como o lugar de um princípio matriarcal mais próximo da natureza e da criação do que o modelo dominante masculino, essas críticas vêem esse espaço como a verdadeira morada das mulheres.

Compartilho as restrições de Showalter quanto a essa perspectiva radi-

cal como a única base adequada para uma teoria sobre a escrita das mulheres. As mulheres (e homens) pertencem a outros grupos emudecidos se forem pobres, de cor ou homossexuais, por exemplo. Além disso, todos participam também da cultura dominante de homens brancos de classes média e alta. Nossa diferença como escritoras só pode ser compreendida se todas essas relações complexas forem levadas em consideração (Showalter, 1985 [1981]:264).

O "ginocriticismo" de Showalter tenta deslocar as experiências das mulheres para o centro de nosso interesse. Ela vê como fundamental para esse movimento a exumação e valorização das diversas tradições das mulheres; o reexame dos pressupostos aceitos sobre coisas como estilos, movimentos e tradições literários; o reconhecimento da escrita das mulheres como "um discurso com dupla expressão, contendo uma história 'dominante' e uma 'emudecida'" (Showalter, 1985 [1981]:266) e considera o estudo da escrita das mulheres como o tema apropriado ao criticismo literário e à teoria feministas.

Concordo com Showalter até certo ponto. Mas seu modelo para o criticismo feminista, com ênfase na escritora, diminui a importância da mulher como leitora de textos femininos e masculinos. O trabalho de Kolodny e Fetterley e os recentes ensaios de Schweickart e Schibanoff, citados anteriormente, indicam a importância de definir e apresentar interpretações feministas de todos os textos literários, como corretivos necessários às interpretações androcêntricas atualmente disponíveis. Showalter admite a relevância desse estudo, mas o limita a uma fase preliminar e menos importante do empreendimento crítico feminista. Eu o colocaria como ponto de interesse contínuo para todas nós. Concordo com a opinião de Showalter de que a escrita das mulheres deve continuar a ser nosso interesse principal, mas quero também que nossas vozes sejam ouvidas como intérpretes revisionistas de textos masculinos. Assim, embora simpatize com seu conceito de um "ginocriticismo", preferiria o "pluralismo lúdico" de Kolodny, pelo menos nesse estágio inicial de teorização literária feminista. Na verdade, nossa própria diversidade poderia refletir a amplitude de nossos interesses e do âmbito da revisão necessária em vez de uma falta de teorização sistemática.

O que podemos então concluir sobre o papel da crítica literária feministas? A crítica Jane Marcus vai até a obra de Virgínia Woolf *Between the Acts* (Entre os atos) (1941) em busca de uma metáfora: a intérprete feminista, como Procne, é a intérprete mitológica da vida trágica de sua irmã (Marcus, 1984).

Para Woolf, Filomela, com sua língua arrancada por Tereu, o marido traidor de sua irmã, é a escritora silenciada pelo patriarcado. Marcus estende

a comparação: Procne, irmã de Filomela, através de uma tapeçaria tecida por esta, tem conhecimento de seu sofrimento. Assim, Procne é a crítica feminista interpretando a vida da sua irmã e lhe dando voz. Finalmente, transformada numa andorinha, Procne canta a canção da irmã, cujo sofrimento e silêncio foram impostos pelo homem (Marcus, 1984:79).

Mas podemos levar a interpretação de Marcus um passo à frente: ajusta ira de Procne é traduzida em ação quando ela mata o filho, a imagem do pai, e oferece seu corpo como alimento a Tereu. Simbolicamente, isso também faz parte da função da crítica feminista: reagir apaixonadamente à injustiça e agir para conseguir mudanças. No entanto, sua arma não é a espada, mas a caneta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ardener, Edwin. 1978. "Belief and the Problem of Women [1972]" and "The 'Problem' Revisited [1975]." In *Perceiving Women*, ed. Shirley Ardener. New-York: Halsted Press.
- Ascher, Carol. 1981. *Simone de Beauvoir: A Life of Freedom*. Boston: Beacon Press.
- Ascher, Carol, Louise DeSalvo, and Sara Ruddick, eds. 1984. *Between Women: Biographers, Novelists, Critics, Teachers and Artists Write about Their Work on Women*. Boston: Beacon Press.
- Chevigny, Bell Gale. 1984. "Daughters Writing: Toward a Theory of Women's Biography." In *Between Women*, ed. Carol Ascher, Louise DeSalvo, and Sara Ruddick. Boston: Beacon Press.
- Chodorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.
- Cixous, Hélène. 1980. "Le Rire de la Méduse [1975]." Trans. as "The Laugh of the Medusa." In *New French Feminisms*, ed. Elaine Marks and Isabella de Courtivron. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Clarke, Cheryl, et al. 1983. "Conversations and Questions: Black Women on Black Women Writers." *Conditions: Nine* 3, n° 3:88-137.
- Culler, Jonathan D. 1982. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Diamond, Arlyn, and Lee Edwards, eds. 1977. *The Authority of Experience*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Eagleton, Terry. 1984. *The Function of Criticism*. New York: Schocken Books.
- Edwards, Lee. 1972. "Women, Energy, and Middlemarch." *Massachusetts Review* 13:223-238.
- EHman, Mary. 1968. *Thinking About Women*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Farrell, Thomas J. 1979. "The Female and Male Modes of Rhetoric." *College English* 40, n° 8:990-920.
- Fetterley, Judith. 1978. *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.
- Flax, Jane. 1978. "The Conflict Between Nurture and Autonomy in Mother-Daughter Relationships and Within Feminism." *Feminist Studies* 4:171-189.
- Flynn, Elizabeth A., and Patrocínio P. Schweickart, eds. 1986. *Gender and Reading: Essays on Readers, Texts, and Contexts*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Gardiner, Judith Kegan, et al. 1982. "An Interchange on Feminist Criticism: On 'Dancing Through the Minefield.'" *Feminist Studies* 8:629-675.
- Gilbert, Sandra M. 1979. "Life Studies, or, Speech after Long Silence: Feminist Critics Today." *College English* 40:849-863.
- Gilbert, Sandra M., and Susan Gubar, 1979. *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth Century Literary Imagination*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- . 1985. *The Norton Anthology of Literature by Women*. New York: W. W. Norton.
- Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Heilbrun, Carolyn. 1979. *Reinventing Womanhood*. New York: W. W. Norton.
- Heilbrun, Carolyn, and Catharine Stimpson. 1975. "Theories of Feminist Criticism: A Dialogue." In *Feminist Literary Criticism: Explorations in Theory*, ed. Josephine Donovan. Lexington: University Press of Kentucky.
- Kaplan, Sydney Janet. 1985. "Varieties of Feminist Criticism." In *Making a Difference: Feminist Literary Criticism*, ed. Gayle Greene and Coppelia Kahn. New York: Methuen.
- Kennard, Jean E. 1981. "Personally Speaking: Feminist Critics and the Community of Readers." *College English* 43:140-145.
- Kolodny, Annette. 1980a. "Dancing through the Minefield: Some Observations on the Theory, Practice and Politics of a Feminist Literary Criticism." *Feminist Studies* 6, n° 1:1-25.
- . 1980b. "A Map for Reading, or Gender and the Interpretation of Literary Texts." *New Literary History* 11 n° 3:451-467.
- Marcus, Jane. 1984. "Still Practice, A/Wrested Alphabet: Toward a Feminist Aesthetic." *Tulsa Studies in Women's Literature* 3, n° 1:79-97.
- Miller, Jean Baker. 1976. *Toward a New Psychology of Women*. Boston: Beacon Press.
- Millett, Kate. 1970. *Sexual Politics*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Moers, Ellen. 1976. *Literary Women: The Great Writers*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Moglen, Helene. 1976. "Preface," *Charlotte Bronte: The Self Conceived*. New York: W. W. Norton.
- Olsen, Tillie. 1978. *Silences*. New York: Delacorte Press.
- Patlow, Robert. 1976. "Introduction." *Dickens Studies Annual* 5:xiv-xv.
- Platt, Carolyn V. 1975. "How Feminist is *Villette*?" *Women and Literature* 3, n° 1:16-27.
- Reeves, Charles Eric. 1986. "'Convenience to Nature': Literary Art and Arbitrariness." *PMLA* 101, n° 5:798-810.
- Rich, Adrienne. 1976. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: W. W. Norton.**
- . 1979. "When We Dead Awaken: Writing as Revision" [*College English* 34, n° 1(1972)]; and "Vesuvius at Home: The Power of Emily Dickinson" [*Parnassus: Poetry in Review (Fall-Winter 1976)*]. In **Adrienne Rich, *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose 1966-1978***. New York: W. W. Norton.
- Rose, Phyllis. 1978. *Woman of Letters: A Life of Virginia Woolf*. New York: Oxford University Press.**
- Schibanoff, Susan. 1986. "Taking Jane's Cue: *Phyllyp Sparowe* as a Primer for Women Readers." *PMLA* 101, n° 5:832-847.
- Schweickart, Patrocínio P. 1986. "Reading Ourselves: Toward a Feminist Theory of Reading." In *Gender and Reading*, ed. Flynn and Schweickart. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Showalter, Elaine. 1970. "Women and the Literary Curriculum." *College English* 32:855-862.
- . 1977. *A Literature of their Own: British Women Novelists from Bronte to Lessing*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

- . 1984. "Women's Time, Women's Space: Writing the History of Feminist Criticism." *Tulsa Studies in Women's Literature* 3 n°s 1, 2:29-43.
- . 1985. "Feminist Criticism in the Wilderness" [*Critical Inquiry* 8, n° 2 (1981): 179-205] and "Toward a Feminist Poetics [1979]." In *The New Feminist Criticism*, ed. Elaine Showalter. New York: Pantheon Books.
- Smith, Barbara. 1977. "Toward a Black Feminist Criticism." *Conditions: Two* 1, n° 2:25-44.
- Smith, Barbara, and Beverly Smith. 1981. "Across the Kitchen Table: A Sister-to-Sister Dialogue." In *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, ed. Cherié Moraga and Gloria Anzaldúa. New York: Kitchen Table Press.
- Walker, Alice. 1983. "In Search of Our Mothers' Gardens" [*Ms.* (May 1974)]; "Rora Neale Hurston: A Cautionary Tale and a Partisan View" [1977]. In Alice Walker, *In Search of Our Mother's Gardens*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Wolf, Virginia. 1968 [1953]. *A Writer's Diary*, ed. Leonard Woolf. New York: New American Library.
- Zimmerman, Bonnie. 1981. "What Has Never Been: An Overview of Lesbian Feminist Criticism." *Feminist Studies* 7, n° 3:451-475.

A TEORIA FEMINISTA E OS TESTES PADRONIZADOS

Phyllis Teitelbaum

"Testes". A simples palavra faz as pessoas ficarem ansiosas. Quando eles são exames padronizados para a admissão em colégios, faculdades, empregos ou profissões, o nível de ansiedade aumenta. A maioria das pessoas detesta ser avaliada ou classificada e a forma padronizada de admissões e testes profissionais pode ser particularmente frustrante.

Mas esses exames são discriminatórios? Os testes padronizados atuais são tendenciosos contra mulheres e membros de grupos minoritários? Embora muitas pesquisas tenham sido realizadas sobre essa questão, ainda não se chegou a qualquer conceito unificado para definir o que seria um teste tendencioso e nenhuma resposta clara foi encontrada para essas perguntas.

Neste artigo discutirei primeiro a questão do preconceito de gênero em testes de admissão a universidades e farei uma síntese das consequências das diferenças de contagem de pontos entre homens e mulheres neles encontradas. Em seguida, examinarei resumidamente três das abordagens mais importantes atualmente adotadas por editores de teses, na tentativa de eliminar dos mesmos preconceitos sexuais e raciais/étnicos. Finalmente, apresentarei uma abordagem bem diferente sobre a questão — se e como os testes padronizados podem discriminar as mulheres — analisando-os a partir da perspectiva da teoria feminista.

Ao aplicar a teoria feminista aos testes meu objetivo não é só apresentar uma análise acadêmica. Quero proporcionar ao(à) leitor(a) uma experiência de "Aha" — uma visão imediata da arbitrariedade da estrutura atual em que se inserem e uma percepção de como poderiam ser estruturados de forma diferente. Consideremos estas questões: por que o trabalho doméstico não é

incluído no PIB? Por que o apoio emocional que as mulheres realizam nas relações não é considerado "trabalho" (Jaggar, 1984)? Por que a ciência tem de ser elaborada em laboratórios hierarquicamente estruturados? Por que uma mulher não pode realizar experimentos científicos em sua casa, como faz tricô ou macramê? (NWSA 1984)? Encontrar essas indagações na teoria feminista deu-me o tipo de experiência "Aha" que espero despertar em relação aos testes.

PRECONCEITOS DE GÊNERO E TESTES DE ADMISSÃO EM UNIVERSIDADES

A questão dos preconceitos de gênero em testes padronizados recebeu um enfoque cuidadoso durante um debate em nível nacional sobre a validade diferencial dos testes de admissão a universidades — o SAT — *Scholastic Aptitude Test* (Teste da Aptidão Intelectual), o PSAT/NMSQT — *Preliminary Scholastic Aptitude Test/National Merit Scholarship Qualifying Test* (Teste de Aptidão Intelectual Preliminar/Teste Nacional Qualificador de Mérito Intelectual) e o ACT — *American College Testing Program Assessment Exam* (Exame de Avaliação dos Programas de Testes de Universidades Americanas). Phyllis Rosser (1987, 1988) analisou os dados desse debate. Resumirei aqui suas informações.

Segundo Rosser (1987:1), em média, as mulheres consistentemente obtêm classificações mais altas nas escolas secundárias e nas universidades; todavia, em média, elas alcançam escores inferiores aos dos homens em todos os três exames de admissão a universidades. A diferença é particularmente grande em matemática; na parte de matemática do SAT em 1986, a diferença foi de 50 pontos em média, numa escala de 200-800 pontos. Mas mesmo na parte verbal do SAT, em que as mulheres costumavam se sair melhor que os homens, elas obtiveram, em 1986, 11 pontos a menos em média que os homens. Assim, a diferença total de escores no SAT em 1986 foi de 61 pontos (50 mais 11). Como as mulheres obtêm classificações mais altas que os homens na universidade. Rosser (1987:3) argumenta que o SAT não prevê com precisão as classificações das mulheres no primeiro ano do curso universitário. Segundo ela, "se o SAT prognosticasse igualmente bem para ambos os sexos, as moças obteriam um escore aproximadamente 20

•Produto Interno Bruto. (*N.daT.*)

*Espécie de passamaría feita de cordão trançado em nós. (*N. da T.*)

pontos mais alto que o dos rapazes, em vez de 61 pontos mais baixo".

As diferenças de escore entre mulheres e homens no PSAT/NMSQT e no ACT são similares às do SAT. Rosser (1987:5-16) salienta as sérias conseqüências dessas diferenças de escore:

1. Admissões em universidades — Praticamente todas as faculdades e universidades com curso de quatro anos usam escores do SAT ou do ACT nas decisões sobre admissão e muitas usam escores eliminatórios, particularmente na admissão a programas competitivos (Rosser, 1987:4). Se as classificações das mulheres no primeiro ano indicam que seus escores nos testes deveriam ser mais altos que os dos homens, então as candidatas estão indubitavelmente sendo rejeitadas em favor de candidatos masculinos menos qualificados.

2. Bolsas de estudos em universidades — De acordo com Rosser (1987:8), mais de 750 organizações, incluindo a National Merit Scholarship Corporation usam escores do SAT, do PSAT/NMSQT ou do ACT na seleção dos beneficiários de bolsas de estudo. Em 1985-1986, em grande parte como resultado da diferença de escores do PSAT/NMSQT, os finalistas do Mérito Nacional foram 64 por cento homens e somente 36 por cento mulheres (Rosser, 1987:11). Os resultados em outros programas de bolsas de estudo são similares; as mulheres perdem milhões de dólares em bolsas para universidades devido a uma diferença de escore que pode ser inválida.

3. Acesso a "programas gratuitos" — Rosser (1987:6-8) observa que muitos programas acadêmicos complementares são oferecidos a estudantes que obtêm altos escores nos SAT, no PSAT/NMSQT ou no ACT. Os escores mais baixos das mulheres resultam também na perda dessas oportunidades.

4. Efeito nas autopercepções e na escolha das universidades — Comprovou-se que os(as) estudantes alteram suas autopercepções acadêmicas, decidindo a que universidades se candidatar em parte com base em seus escores nos testes. Se os testes subestimam as habilidades acadêmicas das mulheres, elas podem não se candidatar a universidades com altas exigências acadêmicas, para as quais estão de fato qualificadas porque sua autopercepção acadêmica pode se tornar baixa demais.

Os editores dos três testes alegam habitualmente que eles não são preconceituosos em relação às mulheres. Apresentaram várias explicações para as diferenças de pontos, sugerindo que os escores refletem diferenças verdadeiras na preparação acadêmica e/ou nas habilidades de mulheres e homens. Por exemplo, alguns alegam que as mulheres têm mais facilidade

ou recebem notas mais altas que os homens nas escolas secundárias e cursos universitários porque se esforçam mais para agradar aos professores.

O debate sobre os testes padronizados de admissão a universidades é importante por duas razões: (1) questiona se esses testes são prognosticadores de sucesso acadêmico igualmente válidos para mulheres e homens; (2) salienta o que está em jogo para as mulheres se eles forem preconceituosos em relação a elas. Não está claro ainda se as diferenças de escore são devidas a preconceitos e, se assim for, a que tipos de preconceitos. Não obstante, os dados que Rosser apresenta sobre as consequências negativas das diferenças de escore sublinham a importância de investigar se e como os testes padronizados apresentam tendências negativas em relação às mulheres.

ALGUMAS ABORDAGENS ATUAIS PARA ELIMINAR PRECONCEITOS DE GÊNERO E RACIAIS/ÉTNICOS EM TESTES PADRONIZADOS

Durante mais de uma década, mesmo antes do debate sobre os testes de admissão a universidades, os psicólogos da área de psicometria e os editores de testes vinham se preocupando em eliminar os preconceitos de gênero e raciais/étnicos dos testes padronizados. Foram propostas várias abordagens que coexistem atualmente.

Sistemas *de julgamento* são concebidos basicamente para eliminar a linguagem sexista e racista dos testes, assegurar que as mulheres e as minorias estejam adequadamente representadas em seu conteúdo e avaliar se alguns grupos de testados foram privados da oportunidade de tomar conhecimento do material contido neles (Tittle, 1982). Implícita nesses sistemas está uma *concepção baseada no conteúdo* — "preconceito" é definido como a inclusão de conteúdo sexista ou racista, a omissão de mulheres e grupos minoritários e/ou a inclusão de material que alguns grupos entre os que serão testados ainda não conhecem. De fato, não há indício claro de que o desempenho de mulheres e membros de grupos minoritários seja afetado pelo uso de linguagem sexista ou racista nesses testes. No entanto, existe uma indício factual de que as mulheres e os integrantes de minorias se saem melhor em testes que incluem material sobre mulheres e minorias. De qualquer maneira, por razões éticas e políticas, muitos editores de testes estabeleceram procedimentos para eliminar de seu conteúdo o preconceito sexual e racial/étnico. Esses procedimentos envolvem o reexame das questões dos testes por pessoas treinadas, cultas, elas mesmas frequentemente mulheres ou integrantes de grupos minoritários, que muitas vezes aplicam parâmetros

para identificar perguntas inaceitáveis ou apontar representações inadequadas. Os editores que usam esses procedimentos compartilham a opinião de que os testes não devem, à primeira vista, reforçar o sexismo e o racismo, mesmo que o desempenho não seja afetado (Lockheed, 1982). Mas ainda há muito a ser feito nessa área. Por exemplo, Selkow (1984:8-13) relata que nos setenta e quatro testes psicológicos e educacionais que estudou, as mulheres estavam sub-representadas, apareciam geralmente em papéis estereotipados quanto ao gênero e em situações menos diversificadas que os homens tanto no âmbito profissional como fora dele. Além disso, muitos editores de testes não tinham planos para revisá-los; e alguns afirmaram que, se fossem feitas mudanças, como a troca de nomes ou pronomes, para reduzir o desequilíbrio entre os sexos, os testes se tornariam psicometricamente inválidos por apresentarem diferenças em relação às versões usadas em estudos de validação.

Os métodos para eliminar preconceitos conhecidos como *preconceito de item* e *desempenho diferencial de item* usam uma *concepção baseada no desempenho*. Determinam estatisticamente as questões particulares de um teste que vários subgrupos executam insatisfatoriamente, comparados com o grupo majoritário. Os editores podem em seguida eliminar essas questões do teste. É interessante notar que os métodos de sistemas de julgamento, de preconceito de item e desempenho diferencial de item não identificam tipicamente as mesmas questões. Por exemplo, a minoria ou as estudantes mulheres podem ter desempenho inferior ao do grupo majoritário numa questão com linguagem e conteúdo inócuos, enquanto todos os grupos podem ter um desempenho igualmente bom numa questão que contém linguagem sexista ou estereótipos raciais. Realmente, os psicólogos da área de psicometria ainda não foram capazes de identificar as características dessas questões que fazem com que os grupos as enfrentem de forma diferente. Em parte por essa razão, os estudos sobre preconceito de item/desempenho diferencial de item estão atualmente em andamento. Os editores de testes desenvolveram estatísticas diferentes para definir preconceito de item e ainda não há acordo sobre que estatística deve ser usada para identificar questões tendenciosas ou como a informação deve ser usada na elaboração de testes.

Validade diferencial é um tipo de preconceito de teste em que ele não prognostica igualmente bem para diferentes subgrupos. Por exemplo, Rosser (1987:1-3) usa essa *concepção baseada no prognóstico* quando alega que os testes de admissão a universidades são tendenciosos contra as mulheres. Alguns estudos de validade diferencial produziram resultados contraditórios, até quando se referiam ao mesmo teste. Devido à importância de um prognóstico acurado na tomada correta de decisões baseadas em escores de testes, a pesquisa nessa área continua.

Não sou contra nenhuma dessas abordagens. Eu mesma sou uma profissional na área de desenvolvimento de testes do ETS — Educational Testing Service e encarregada de treinar as pessoas que aí desenvolvem testes e os editores na aplicação do método de julgamento. Eliminar a linguagem e o conteúdo sexistas e racistas parece-me essencial para produzir um teste imparcial, pelo menos à primeira vista. Acompanho com interesse o progresso dos estudos sobre preconceito de item e validade diferencial. Da perspectiva prática da elaboração e utilização diária de testes, no mundo como está estruturado hoje, creio que precisamos de mais pesquisas sobre esses e outros métodos a fim de criar testes mais imparciais, menos tendenciosos.

TESTES PADRONIZADOS E CONHECIMENTO ANDROCÊNTRICO

A maior parte das pesquisas que estão sendo realizadas atualmente sobre preconceitos nos testes aceita como válidas as suposições básicas a eles subjacentes. Que aconteceria se questionássemos essas suposições a partir da perspectiva da teoria feminista? O que emerge é uma concepção radicalmente diferente de preconceito de gênero como algo inerente às suposições subjacentes ao conteúdo e ao formato dos testes padronizados.

Teóricas(os) feministas têm salientado que aquilo que fomos ensinadas(os) a aceitar como conhecimento comum é na verdade "androcêntrico" (isto é, é dominado pelos interesses ou pontos de vista masculinos ou os enfatiza). Por exemplo, o campo do conhecimento denominado "História" tem realmente sido a história dos homens; a das mulheres foi simplesmente deixada de fora. Similarmente, o "conhecimento" e a "ciência" não são universais, como geralmente se ensina; são uma forma androcêntrica de saber e de fazer ciência.

A forma androcêntrica de conhecimento e de ciência aceita nos Estados Unidos do século XX é baseada na teoria do conhecimento chamada positivismo, que inclui as seguintes suposições: a explicação científica deve ser reducionista e atomística, construindo uma entidade complexa a partir de seus componentes mais simples; na pesquisa científica, pode-se e deve-se ser objetivo(a), isto é, neutro(a) quanto a valores (Jaggar, 1983:356); a razão e a emoção podem ser claramente diferenciadas (Jaggar, 1985:2). Essa forma de conhecimento androcêntrico tende a ser dualista e dicotômica, vendo o mundo em termos de opostos associados: razão-emoção, racional-irracional, sujeito-objeto, criação-natureza, mente-corpo, universal-particular, público-privado e homem-mulher (Jaggar, 1985:2). Tende a ser quantitativa e

toma as ciências naturais como modelo para todas as outras disciplinas acadêmicas. Contém uma concepção individualística dos seres humanos, considerados como indivíduos separados, isolados, que alcançam o conhecimento de maneira solitária em vez de social (Jaggar, 1983:355). Além disso, inclui um senso linear do tempo, direcionado pelo relógio e pelo calendário, em vez de um senso cíclico (Wilshire, 1985), e o tempo é considerado muito importante.

Os testes padronizados parecem claramente ser baseados nesse modelo do conhecimento. Em sua elaboração, na medida em que os profissionais da área de psicometria podem desenvolvê-los, eles são positivistas, científicos, objetivos, isentos de valores, dualistas, quantitativos, orientados temporalmente de modo linear, atomísticos e individualistas. No conteúdo, eles refletem o modelo androcêntrico de conhecimento, excluindo tudo o que não se ajusta à sua definição de "conhecimento" e tudo o que não pode ser testado numa forma positivista.

Consideremos primeiro *o formato* dos testes padronizados:

1) Os testes são "padronizados" na tentativa de torná-los *objetivos e isentos de valores*. Os psicólogos da área de psicometria supõem que, se todos os usuários de testes recebem as mesmas questões, sob as mesmas condições padronizadas e escolhem entre as mesmas respostas de múltipla escolha, a subjetividade e os valores podem ser excluídos. Mas será que podem? As questões dos testes são escritas por seres humanos subjetivos, carregados de valores; as escolhas sobre perguntas e respostas refletem a formação e os valores daqueles(as) que escrevem as questões, apesar das tentativas de eliminá-los. Os testados(as) trazem para os testes somas bem diferentes de experiências e sentimentos e suas interpretações das questões consequentemente não de variar. Não existe algo como um teste "fora da cultura". Cada questão do teste tem de pressupor algum "conhecimento comum", mas este só é "comum" dentro de determinada subcultura da sociedade.

2) Os testes de múltipla escolha são *dualistas*, pois obrigam a uma escolha entre várias respostas possíveis: uma é "certa"; as outras são "erradas". O modelo é dicotômico — ou/ou, sem graduações. Porém, dependendo da questão, um modelo matizado, no qual várias respostas são parcialmente corretas, poderia ser mais apropriado. Se os submetidos(as) aos testes pudessem explicar por que consideraram uma resposta particular "errada", poderíamos achar que ela era "correta" em algum sentido ou parcialmente correta.

3) Os testes padronizados são implacavelmente *quantitativos*. Sua meta é medir o conhecimento ou a habilidade de uma pessoa e resumi-los num

número. (Essa quantificação aumenta a impressão de que são "objetivos".) O simples escore reflete a fascinação androcêntrica com a mera quantificação e a precisão; embora os psicólogos da área de psicomетria afirmem frequentemente que eles não são precisos, os escores dos testes são tomados como absolutos, tanto pelo público como pelas instituições que os usam como base para suas decisões.

4) Os testes têm geralmente um tempo fixo; assim, a mediação da velocidade do conhecimento ou da habilidade contribui muitas vezes para o escore final. Essa *orientação linear do tempo* gratifica a velocidade mesmo em áreas temáticas em que a velocidade não é importante.

5) Os testes padronizados são *atomísticos*. Alguns sistemas de planejamento do conteúdo dos testes subdividem a aprendizagem em "objetivos educacionais" que são tão exíguos e concretos quanto possível — por exemplo: "pode escrever legivelmente X palavras por minuto" (Krathwohl, 1971:21). Mesmo quando esses restritos objetivos educacionais não são usados, os testes são inerentemente atomísticos porque tentam medir conhecimentos ou habilidades particulares, isolados de todos os outros conhecimentos e habilidades.

6) Os testes padronizados são *individualísticos* e geralmente competitivos. O desempenho de uma pessoa é medido e comparado ou com o desempenho de outras pessoas ou com algum padrão preestabelecido de controle. As ideias de "mérito", classificação e comparação são inerentes à organização dos testes. Se não houvesse necessidade ou vontade de comparar indivíduos, não haveria testes padronizados.

Mas mais importante ainda do que o formato é o *conteúdo*:

1) Os testes padronizados são geralmente concebidos para *verificar apenas a "razão"* — o tipo de conhecimento que é incluído na definição androcêntrica de conhecimento. São excluídas áreas inteiras de conquistas humanas que contribuem para o sucesso na escola e no trabalho, mas que são consideradas ou inadequadas para testes ou "não verificáveis" de um ponto de vista prático. Características e habilidades como intuição, motivação, compreensão de si mesmo(a), consciência, criatividade, disposição para cooperar, atitude de apoio aos outros, sensibilidade, capacidade de educar, habilidade para criar um meio ambiente agradável e para se comunicar verbal e não verbalmente são excluídas dos testes padronizados. Ao aceitarem e refletirem o modelo androcêntrico de conhecimento, esses testes reforçam juízos de valor que consideram esse modelo de conhecimento mais válido e importante que outras maneiras de ver o mundo. O conteúdo não testado é julgado menos valioso do que o incluído em testes.

2) Os editores tentam também *excluir a emoção* do conteúdo dos testes. Tópicos muito controvertidos são evitados. As emoções que as pessoas submetidas a um teste sentem em relação a ele são rotuladas como "ansiedade de prova" e consideradas como fonte de "erro"; os "escores verdadeiros" dos testados(as) seriam baseados somente na razão e não na emoção.

IMPLICAÇÕES DESSA ANÁLISE

Um teste padronizado androcêntrico, positivista é necessariamente tendencioso contra as mulheres? A resposta depende de se acreditar ou não que as usuárias de testes adotaram completamente o modelo androcêntrico de conhecimento geralmente ensinado e são tão aptas para manipular seus conceitos quanto os homens. Se você acredita que as mulheres pensam como os homens, partilham com eles esse "conhecimento comum", sentem-se tão à vontade quanto eles em testes dualistas, quantitativos, com tempo marcado, atomísticos, competitivos, e que o conteúdo excluído dos testes não é mais importante para as mulheres do que é para os homens, então concluirá que eles não são tendenciosos quanto ao gênero em virtude de suas origens androcênicas.

Se, por outro lado, você acredita, como eu, que as mulheres e os homens percebem o mundo de maneira diferente, destacam-se em áreas diferentes e sentem-se à vontade com diferentes formatos de testes, então concluirá que um teste androcêntrico é necessariamente tendencioso quanto ao gênero. Não é preciso ser um determinista biológico para acreditar que essas diferenças de gênero existem. Parece-me que as diferentes experiências de vida que o gênero cria constituem explicação suficiente; crescer como mulher é uma experiência intelectual e social diferente de crescer como homem (Farganis, 1985:21).

Focalizemos como exemplo apenas o teste de conteúdo particular. Pressuponha que, devido à socialização ou à biologia, ou a ambas, as mulheres tendem a se destacar em áreas diferentes daquelas em que se destacam os homens. Considere com base em sua própria interpretação e experiência, quais seriam essas áreas diferentes para cada sexo. Construa uma tabela 2 x 2 com os rótulos "Testado" e "Não Testado" escritos em cima e "Os homens tendem a se destacar em" e "As mulheres tendem a se destacar em" um pouco abaixo no lado esquerdo. Quais são os espaços fortemente acentuados? Quais os que estão praticamente vazios? Minha tabela é assim:

Tabela 1. Conteúdo testado

	Testado	Não testado
Homens tendem a se destacar em	Muitos (e.g., mat., física, química)	Poucos (e.g., agressão)
Mulheres tendem a se destacar em	Poucas (e.g., leitura)	Muitas (e.g., sensibilidade, atitude de apoio aos outros, comunicação oral, disposição para cooperação, criação de um ambiente agradável)

Você pode não concordar com os exemplos específicos que escolhi. Mas pode se ver concordando com o fato de que muitas coisas nas quais os homens se destacam em nossa sociedade *são* testadas, enquanto muitas outras em que as mulheres se destacam *não* o são. Se for verdade, isso é provavelmente uma consequência direta do formato androcêntrico e da escolha androcêntrica do conteúdo que moldam os testes padronizados, demonstrando os preconceitos de gênero inerentes aos testes baseados em um modelo androcêntrico de conhecimento.

Se o conteúdo e o formato dos testes são androcêntricos, isso ajudará a explicar situações em que as mulheres têm um desempenho pior que o dos homens em testes padronizados. A tarefa de realizar um teste padronizado é provavelmente mais difícil para elas do que para eles. As mulheres submetidas a um teste androcêntrico podem ser comparadas a pessoas que estudaram inglês como língua estrangeira e fazem um teste de conhecimento (em economia, por exemplo) escrito em inglês. A tarefa de operar em inglês provavelmente torna o teste sobre economia mais difícil para aqueles(as) que aprenderam o inglês como língua estrangeira do que para aqueles(as) que o têm como idioma materno. Similarmente, uma mulher que faz um teste padronizado deve mostrar domínio tanto da matéria do teste, como de seu formato e conteúdo androcêntrico que são estranhos para ela. Um homem que faz o teste também deve dominar a matéria, mas provavelmente achará o formato e o conteúdo androcêntricos familiares e adequados. As mulheres educadas num sistema de ensino androcêntrico têm de dominar dois mundos de conhecimento; os homens só precisam dominar um. Se o homem e a mulher conhecem economia, em nível equivalente, a mulher

pode, apesar disso, receber um escore mais baixo que o homem, por causa do formato e do conteúdo androcêntricos do teste. Assim os testes androcêntricos não podem proporcionar uma comparação imparcial e justa entre mulheres e homens.

E AGORA?

Parece que a utilização da teoria feminista leva a uma radical condenação dos testes padronizados como tendenciosos quanto ao gênero. Como profissional na área de desenvolvimento de testes, trabalhando com um de seus principais editores, pode parecer excêntrico participar de muitas críticas aos testes. Quando li os ataques aos testes pelo grupo de Ralph Nader (Nairn, 1980), pela National Teachers Association, por David Owen (1985) e Phyllis Rosser (1987), minha reação habitual foi, "algumas de suas críticas podem ser válidas, mas o que eles sugerem de melhor que nossos atuais métodos de fazer testes?" É fácil atacar os testes e difícil substituí-los. Então, preciso perguntar a mim mesma o que eu colocaria no lugar dos testes padronizados androcêntricos.

Uma possibilidade seria desenvolver um método de testar "ginecocêntrico" (isto é, dominado por interesses e pontos de vista femininos ou enfatizando-os), incluindo as áreas de conteúdo atualmente excluídas. É uma meta visionária, até utópica, mas vale a pena refletir sobre ela, porque pode produzir experiências "Aha". Evidentemente, esses testes não seriam padronizados, "objetivos" ou competitivos. A contagem de pontos, se existisse, seria holística e qualitativa, levando em conta tanto a razão como a emoção por parte da pessoa testada e do(a) examinador(a). Não haveria a psicometria como a conhecemos agora; nenhuma "metria" (medição) estaria envolvida. Mas teríamos então um teste? Talvez não. Talvez um teste ginecocêntrico seja uma contradição em termos; métodos ginecocêntricos talvez não forneçam meios que possam ser usados para testar. Talvez testar seja uma atividade intrinsecamente androcêntrica, não podendo ser transformada num exercício ginecocêntrico.

Por outro lado, talvez fosse possível reconceptualizar essa atividade de um modo ginecocêntrico, transformando-a em algo como "avaliação não padronizada" ou "*feedback* voluntariamente solicitado por um grupo". Por exemplo, uma classe da escola primária deseja saber quão bem aprendeu a interagir solicitando do professor(a) um *feedback* sobre sua habilidade interpessoal. Ele (ou ela) observa por algum tempo a classe em atividades de estudo e lazer; depois, com a classe num círculo participante, discute suas

observações e ouve as respostas dos alunos. No local de trabalho, em vez de avaliações de desempenho individual, poderia haver avaliações de grupo voluntariamente solicitadas. As faculdades mudariam seus procedimentos de admissão para acolher grupos cooperativos de estudantes em vez de indivíduos em competição. Alternativamente, num mundo que desse menos ênfase ao individualismo competitivo do que hoje, os testes padronizados, tal como os conhecemos atualmente, só poderiam existir para tarefas e situações específicas, sem pretender medir capacidades gerais (Alison Jaggar, comunicação pessoal).

Para que possa surgir uma forma utópica ginecocêntrica de testar ou possa ocorrer uma redução do uso de testes convencionais, a base individualística, competitiva de nossa sociedade teria que mudar consideravelmente. O teste está inserido em uma cultura de instrução e trabalho solidamente androcêntrica. Para prognosticar o sucesso de alguém em uma universidade que ensina apenas conhecimento positivista para indivíduos, é necessário um(a) prognosticador(a) que seja, pelo menos parcialmente, individualista e positivista.

Parece uma escapatória dizer que os testes não podem mudar até que o conhecimento, a educação, o trabalho e a sociedade mudem. Certamente, os testes influenciam o conhecimento de alguma forma quando os professores e sistemas de ensino "ensinam para passar nos testes". Se comesçassem a ter um formato ginecocêntrico e avaliassem habilidades como atitude de apoio aos outros e cooperação, eles poderiam aumentar o valor que a sociedade coloca nesse formato e nessas habilidades. Nesse sentido, mudar os testes padronizados poderia ser um caminho para começar a mudar a sociedade. Todavia, como eles tendem muito mais a refletir o sistema social e educacional do que a moldá-lo, parece provável que os testes só mudarão depois que a sociedade mudar.

NOTA

Sou muito grata a Alison Jaggar e aos participantes de seu seminário "Trajetórias feministas do conhecimento" por suas contribuições ao meu modo de pensar sobre questões de gênero.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Diamond, Esther E., and Carol K. Tittle. 1985. "Sex Equity in Testing." In *Hand-book for Achieving Sex Equity through Education*, ed. Susan S. Klein. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Fargans, Sondra. 1985. "Social Theory and Feminist Theory: The Need for Dialogue." Manuscript.
- Flaugher, Ronald L. 1978. "The Many Definitions of Test Bias." *American Psychologist* 33:671-679.
- Jaggar, Alison. 1977. "Political Philosophies of Women's Liberation." In *Feminism and Philosophy* ed. Mary Vetterling-Braggin, Frederick A. Elliston, and Jane English. Totowa, N.J.: Littlefield, Adams.
- . 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman and Allenheld.
- . 1984. "The Feminist Challenge to the Western Political Tradition." The Women's Studies Chair Inaugural Lecture, November 27, Douglass College, Rutgers University, New Brunswick, N.J.
- . 1985. "Feeling and Knowing: Emotion in Feminist Theory." Manuscript.
- Krathwohl, David R., and David A. Payne. 1971. "Defining and Assessing Educational Objectives." In *Educational Measurement*, ed. Robert L. Thorndike. Washington, D.C.: American Council on Education.
- Lockheed, Marlaine. 1982. "Sex Bias in Aptitude and Achievement Tests Used in Higher Education." In *The Undergraduate Woman: Issues in Educational Equity*, ed. Pamela Perun. New York: Lexington Books.
- Nairn, Allan, and Associates. 1980. *The Regim of ETS.: The Corporation That Makes Up Minds*. Published by Ralph Nader, Washington, D.C.
- NWSA [National Women's Studies Association]. 1984. Sixth Annual Conference and Convention, June 24-28, "*Feminist Science: A Meaningful Concept?*" panel, Ruth Hubbard, Marian Lowe, Rita Arditti, Anne Woodhull, and Evelyn Hammonds. Douglass College, Rutgers University, New Brunswick, N.J.
- Owen, David, 1985. *None of the Above: Behind the Myth of Scholastic Aptitude*. Boston: Houghton Mifflin.
- Rosser, Phyllis. 1988. "Girls, Boys, and the SAT: Can We Even the Score?" *NEA Today* (special ed.) 6, n° 6 (January):48-53.
- Rosser, Phyllis, with the staff of the National Center for Fair and Open Testing, 1987. *Sex Bias in College Admissions Tests: Why Women Lose Out*. 2d ed. Cambridge, Mass.: National Center for Fair and Open Testing (Fair Test).
- Selkow, Paula. 1984. *Assessing Sex Bias in Testing: A Review of the Issues and Evaluations of 74 Psychological and Educational Tests*. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Tittle, Carol K. 1982. "Use of Judgmental Methods in Item Bias Studies." In *Handbook of Methods of Detecting Test Bias*, ed. Ronald A. Berk. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wilshire, Donna. 1985. "Ideas presented for discussion" and "Topics for discussion." Manuscripts prepared for the "Feminist Ways of Knowing Seminar." Douglass College, Rutgers University, New Brunswick, N.J.

As colaboradoras

LYNNE S. ARNAULT é professora-assistente de filosofia no Le Moyne College, em Syracuse, N. Y. Antes desse cargo, era uma William Rainey Harper Fellow* na Universidade de Chicago. Seus interesses em ensino e pesquisa estão nas áreas de teoria moral, filosofia da ciência e teoria feminista. Recebeu seu grau de bacharel em artes no Smith College e seu Ph.D. em filosofia na Universidade de Notre Dame.

RUTH BERMAN Seu ponto de vista origina-se de três fontes: pessoal, acadêmica e social. Durante a "grande depressão" dos anos 30, seu pai, um metalúrgico amiúde desempregado, passava muito tempo esperando em longas filas por um dia de trabalho com pagamento drasticamente reduzido. O país estava se tornando dolorosa mas esperançosamente sindicalizado. Foi quando ela desenvolveu suas raízes socialistas. Estudou genética na Universidade de Cornell e recebeu o Ph.D. em bioquímica/neuroquímica da Universidade de Columbia; em seguida, trabalhou em vários laboratórios de pesquisas, inclusive o Sloan-Kettering (de pesquisa sobre câncer). Ao mesmo tempo, participou de várias atividades estudantis e comunitárias, incluindo as primeiras lutas contra a elitização dos bairros. Depois que seus filhos nasceram, suas esperanças de fazer pesquisa independente murcharam. Com o recente ressurgimento da consciência feminista, começou a refletir e escrever sobre suas experiências socialistas e acadêmicas com os olhos de uma feminista revolucionária.

SUSAN R. BORDO é professora-adjunta de filosofia no Le Moyne College. Suas áreas de especialização são filosofia da cultura, filosofia do corpo e teoria feminista. É autora de *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture* (O voo para a objetividade: ensaios sobre cartesianismo e cultura) (Albany: SUNY Press, 1987) e trabalha atualmente num estudo cultural sobre distúrbios alimentares, *Food, Fashion and Power* (Comida, moda e poder), para a University of Califórnia Press. Sua esperança é ver, no futuro, meninas de nove anos começando a comer de novo. "Mulheres que estão morrendo de fome", diz ela, "não podem fazer uma revolução cultural."

ARLEEN B. DALLERY é professora-adjunta de filosofia na La Salle University, onde também ensina no programa de *Women's Studies*. Publicou ensaios sobre lealdades profissionais, fenomenologia da medicina e sobre Simone de Beauvoir e o feminismo francês. Sua pesquisa atual focaliza os escritos de Luce Irigaray e o tema da diferença sexual. É também diretora executiva da Sociedade de Fenomenologia e Filosofia Existencial.

MURIEL DIMEN era antes professora de antropologia no H.H. Lehman College. Divide agora seu tempo entre a prática da psicanálise e escrever. Recebeu seu Ph.D. em antropologia

*Graduado(a) que recebe subvenção da universidade para se dedicar a estudos ou pesquisas. (*N. da T.*)

da Universidade de Columbia (1970) e possui pós-doutorado em psicoterapia e psicanálise pela New York University (1983). Autora de *The Anthropological Imagination* (A imaginação antropológica) (New York, 1977) e *Surviving Sexual Contradictions: A Startling and Different Look at a Day in the Life of a Contemporary Professional Woman* (Contradições sexuais: um olhar surpreendente e diferente sobre um dia na vida de uma mulher profissional contemporânea) (New York, 1986). Vive e trabalha na cidade de New York.

SONDRA FARGANIS nasceu no final dos anos 30 de pais imigrantes determinados a apoiar sua busca por conhecimento. Recebeu educação formal no Brooklyn College, na New School for Social Research e na Australian National University; sua educação informal foi influenciada pelo clima político dos anos 50 e 60. Seu livro, *The Social Reconstruction of the Feminine Character* (A reconstrução social do caráter feminino), foi publicado em 1986. Ensinou na City University of New York e em vários Colleges (Briarcliff, Vassar, Hamilton). Atualmente é catedrática de ciências sociais e diretora do Vera List Center, na New School for Social Research. Vive em Poughkeepsie com duas filhas adolescentes e o marido, também determinados a apoiar suas atividades teóricas e políticas.

ALISON M. JAGGAR foi pioneira na filosofia feminista, ensinando no que ela acredita ter sido o primeiro curso de filosofia feminista nos Estados Unidos e participando da fundação da Sociedade para Mulheres na Filosofia, uma organização que apoiou o surgimento de uma comunidade de filósofas feministas. Seus primeiros livros incluem *Feminist Frameworks* (Estruturas feministas), co-editado com Paula Rothenberg (1978, 1984) e *Feminist Politics and Human Nature* (Política feminista e natureza humana) (1983). Atualmente, Jaggar é professora de ética e de filosofia na Universidade de Cincinnati. Acredita que os estudos feministas são responsáveis pelo movimento mais amplo de mulheres e que a teoria feminista encontra sua justificativa máxima em seu potencial de contribuir para a transformação do indivíduo e da sociedade.

YNESTRA KING tem sido há mais de uma década uma ativista ecofeminista e uma teórica pioneira nessa área. É autora de numerosos artigos sobre ecofeminismo e do livro *Feminism and the Reenchantment of Nature: Women, Ecology and Peace* (O feminismo e o reencantamento da natureza: mulheres, ecologia e paz). É também co-editora, com Adrienne Harris, de *Rocking the Ship * of State: Toward a Feminist Peace Politics* (Balançando o navio do Estado: em direção a uma política feminista de paz) (Westview Press, 1989). Seus trabalhos foram publicados em *Heresies, Signs, Win Ikon, Z., The Nation* e em muitos outros periódicos e antologias nos Estados Unidos, Europa e Japão. Atualmente é professora-visitante de *Women 's Studies* na University of Southern Maine e faz parte do corpo-docente do Institute for Social Ecology (Instituto de Ecologia Social), em Plainfield, Vermont.

RHODA LINTON, após quase vinte anos de experiência profissional, principalmente em organização comunitária, entrou em 1981 para um curso sobre "Pesquisa e Avaliação", na área de Recursos Humanos da Universidade de Cornell. Como feminista engajada, lutou durante quatro anos nesse contexto para tornar a aprendizagem relevante para sua vida; o método de conceptualização de grupo descrito aqui é resultado desse esforço. Tem realizado trabalhos para ela significativos de pesquisa/avaliação em organizações de mulheres tão diferentes quanto a Divisão de Mulheres da Igreja Metodista Unificada (United Methodist Church), a Unidade sobre Mulheres e Desenvolvimento da University of the West Indies, a Roadwork, Inc. (Sweet Honey In the Rock) e o UNIFEM — United Nations Development Fund for Women. Também é membro docente em horário parcial da Union Graduate School e da Union of Experimenting Colleges and Universities, onde continua a refletir sobre métodos de pesquisa relevantes para a vida.

A expressão "rocking the ship" também pode ser traduzida como "Virando a mesa". (N. da T.)

UMA NARAYAN, estudante universitária de um curso de quatro anos no Departamento de Filosofia da Rutgers University, viveu a maior parte de sua vida em Bombaim, Índia, onde obteve seu grau de bacharel. Suas principais áreas de conhecimento são a ética e a filosofia do direito, mas tem um interesse permanente, tanto teórico, como prático, por questões feministas.

EILEEN O'NEILL é professora-assistente de filosofia no Queens College e no Graduate Center da City University of New York. Seus cursos e publicações versam sobre história da filosofia e suas correntes moderna, teoria feminista e estética. Obteve o Ph.D. em filosofia da Universidade de Princeton e inscreveu-se no programa de doutorado em história da arte do Graduate Center da City University of New York. Em 1986-1987, foi contemplada com uma bolsa de estudos do American Council of Learned Societies para realizar um estudo sobre Descartes e Leibnitz e a interação mente-corpo. Atualmente, trabalha numa obra em dois volumes, *Women Philosophers of the Seventeenth and Eighteenth Centuries: A Collection of Primary Sources* (Mulheres filósofas dos séculos XVII e XVIII: uma coletânea de fontes primárias).

DONNA PERRY, professora-adjunta de inglês no William Paterson College, dá cursos de graduação e pós-graduação sobre arte de escrever, literatura e *Women's Studies* e dirige o programa Writing Across the Curriculum (Escrita através do currículo). Publicou artigos em vários periódicos, incluindo *Wisconsin English Journal*, *Radical Teacher* e *The Review of Education*. Seu ensaio mais recente foi publicado em *Teaching Writing: Pedagogy and Questions of Equity* (Ensinando a escrever: pedagogia e questões de equidade) (ed. Overing e Caywood). Atualmente, trabalha num estudo sobre a ficção de escritoras negras.

PHYLLIS TEITELBAUM, embora bem-sucedida no meio acadêmico (bacharel em artes em Swarthmore; Ph.D. em sociologia, na Universidade de Harvard), sentiu-se alienada no mundo do intelecto — não era o *seu* mundo. Tornou-se administradora universitária em vez de professora, transferindo-se finalmente para o ETS — Educational Testing Service como profissional na área de desenvolvimento de testes. Seus conhecimentos sobre questões de gênero, oriundos de sua experiência pessoal durante o movimento de mulheres no final dos anos 60, foram apurados durante três anos como Equal Opportunity Officer em Swarthmore e aprimorados no seminário de Alison Jaggar, "Trajetórias feministas do conhecimento".

JOAN C. TRONTO é professora-adjunta no Hunter College, da City University of New York, onde ensina no Departamento de Ciência Política e no programa de *Women's Studies*. Publicou artigos em *Signs* e *Women in Politics*. Atualmente, está refletindo sobre a relação entre moralidade e política, especialmente como a teoria política molda o que considera atividade moral.

DONNA WILSHIRE faz palestras e publica regularmente sobre o tema da Grande deusa Neolítica, sua importância para as mulheres contemporâneas e as perspectivas arcaicas que o Mito pode trazer para a filosofia. É também dramaturga e atriz profissional, excursionando com seu *show* individual, "The Goddess and Her Myths" (A deusa e seus mitos). Vive em Plainfield, New Jersey, com o marido Bruce, filósofo da Rutgers University. O filho Gil é ginecologista-obstetra e doutor em medicina; a filha Rebekah é cantora de ópera.