

GÊNERO, IDENTIDADE E ESPAÇO PÚBLICO

Verônica Urrutia

Talvez uma das frases mais citadas da literatura feminista seja aquela com que Simone de Beauvoir inicia o seu famoso livro de 1949, *O segundo sexo*: “Não se nasce mulher: torna-se mulher.” A afirmação tenta, segundo a leitura que dela faz Judith Butler (1987), reconhecer o caráter de escolha pré-reflexiva do gênero, como modo de viver o corpo num mundo de estilos corporais já estabelecidos, definidos segundo regras, tabus e sanções. O corpo é a realidade de início, e só depois vem o gênero, como atividade originante que acontece sem cessar, um ato diário de interpretação e reconstrução. A escolha seria um ato espontâneo e tácito do que na teoria sartriana que influenciara Beauvoir se chama de “quase conhecimento”; é, diz Butler, um ato não inteiramente consciente mas apesar disso acessível à consciência – o tipo de escolha que fazemos e só muito mais tarde entendemos que fizemos.

O gênero não é natural: é uma construção social cuidadosamente elaborada no cotidiano, como parte do aprendizado das regras necessárias para “operar no mundo”, baseado na interpretação social da diferença biológica. A diferença existe, e parece reenviar-nos ao âmbito do corporal, da experiência pessoal – em soma, do privado. Anos depois da afirmação de De Beauvoir, o movimento feminista questiona este pressuposto e, junto com ele, uma distinção chave na teoria política ao assinalar que “o pessoal é político” e que, portanto, a construção da identidade sexual também é uma questão política. Neste *paper*, tentaremos mostrar que ambas as afirmações estão inter-relacionadas, vinculadas por um conceito que vêm adquirindo crescente importância na teoria social e política: o de reflexividade. É a descoberta da identidade sexual como *projeto* – não mais destino, mas suscetível de ser assumido reflexivamente- e como parte de estruturas de poder o que a torna política pois, reconhecida como fato social, ela torna-se suscetível de ser reconstruída, exigindo certas condições para que sejam alcançados os ideais de liberdade e autonomia individuais e respeito mútuo sobre o qual repousa a idéia de direitos (YOUNG, 1990), e portanto exigindo o seu lugar também como tópico de debate no espaço público.

Argumentaremos, assim, que o fato abordar o gênero como construção social e, mais ainda, como elemento de poder, implica a revisão de vários dos limites teóricos estabelecidos para delimitar o terreno da política. O nosso argumento centrar-se-á, especificamente, no diálogo entre autoras feministas e dois autores que têm se preocupado especialmente com a caracterização da modernidade como projeto: Jürgen Habermas e Anthony Giddens, cada um dos quais propõe conceitos e abordagens diferentes para uma tal caracterização mas, em ambas, o diálogo coloca a necessidade de se pensar o gênero como categoria política e a distinção entre público e privado como não-dicotômica.

Jürgen Habermas e a racionalização societária: universais, particulares e o público.

No seu livro de 1962 *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas já prefigura várias das que serão questões centrais na sua obra posterior, especialmente no que se refere à construção de um modelo de deliberação política. Focalizando o surgimento, nos séculos XVIII e XIX, de um público de pessoas privadas capazes de monitorar o poder estatal e de influenciá-lo, o filósofo alemão se pergunta: quais as condições necessárias para o debate racional e crítico sobre assuntos públicos, que permitam que as decisões coletivas sejam tomadas com base na argumentação livre – como contrária à imposição que decorre do exercício de poder – dos membros da comunidade política?

A procura da resposta tem levado Habermas, ao longo da sua obra, a construir um modelo normativo que, ao ser contrastado com as instituições vigentes, possa servir como ferramenta analítica e crítica para descobrir o potencial democrático e racional das instituições que hoje vigoram. A teoria crítica, segundo Habermas, pode identificar tal potencial apenas se comparada às estruturas normativas existentes num momento dado com o estado hipotético de um sistema de normas formado, *ceteris paribus*, discursivamente¹. A linguagem, considerada meio de formação da consciência individual e da

¹ “Such a counterfactually projected reconstruction can be guided by the question: how would the members of a social system have collectively and bindingly interpreted their needs (and which norms would they have accepted as justified) if they could and would have decided an organization of social intercourse through discursive will-formation?” (HABERMAS, 1992)

realidade simbólica da sociedade, torna-se a forma de justificar as normas sociais uma vez perdido o referente metafísico, a consequência do “desencantamento do mundo” que tanto preocupava Weber. Habermas defende, em particular, a idéia de que existem na própria estrutura da linguagem pressupostos de caráter universal que demonstrariam que a função primordial da linguagem é o entendimento consensual, cujo potencial racional – no sentido mais literal de fornecimento de razões – fica liberado, uma vez que se alcança o ponto de vista moral, expresso na capacidade de julgar segundo *princípios*. Para fundamentar o potencial prático-moral da modernidade, Habermas procura apresentar uma história da razão reconstruindo, através da sua teoria da evolução social, o *processo de aprendizagem* análogo que se realiza nos níveis individual e social, que tem a autonomia racional como sua finalidade. Neste contexto, Habermas caracteriza a democracia como um processo de aprendizagem normativa.

Na sociedade racionalizada, a base da legitimidade política é constituída por aquelas normas ou decisões que todos os participantes na argumentação, como potencialmente afetados por tais normas ou decisões, poderiam aceitar – isto é, adotando o ponto de vista moral que, de acordo com os preceitos kantianos que dão forma à ética discursiva de Habermas, significa transcender as condições da experiência concreta para assumir o ponto de vista de outros (CALHOUN, 1995). Mas, à diferença de Kant, para Habermas o julgamento moral pode ser alcançado apenas através da argumentação própria dos discursos práticos, e não no foro interno de cada indivíduo. A deliberação pública que conduz à formação de uma vontade política comum assume, assim, a forma de um debate no qual interesses e necessidades conflitantes são considerados igualmente, ainda com relação aos próprios interesses e necessidades; é a adoção de um ponto de vista *imparcial* o que distingue questões referidas à justiça do que seria uma mera preocupação com os próprios interesses, ou os do grupo, ou ainda a defesa de uma determinada forma de vida.

Esta caracterização do ponto de vista moral, tal como Habermas o apresenta, é o que permite distinguir entre o *justo*, regulado por normas vinculantes para todos os membros da comunidade política, do *bom*, não suscetível de legislação geral, mas que tem de ser considerado à luz dos valores e formas de

vida próprios de cada cultura. A adoção do ponto de vista moral significa que os participantes na argumentação são capazes de distanciar-se do seu contexto de ação; o próprio termo *discurso* se refere à radicalização dos níveis de justificação racional, que levam ao distanciamento da posição concreta dos atores para a consideração da situação de ação à luz de princípios universalizáveis (HABERMAS 1992, 1989). Esta é uma condição básica para que se possa alcançar um consenso racional. Assim, a esfera pública é, no modelo habermasiano, o lugar onde os constrangimentos próprios das situações de ação – incluídas as diferenças individuais e as assimetrias de poder – ficam “suspensas” durante a argumentação. A radicalização do discurso, por sua vez, permite que as normas que subjazem a determinadas interpretações sejam questionadas e a validade delas “testada” no discurso prático – isto é, elas podem ser encaradas *reflexivamente*, o termo reflexividade se referindo ao processo de submeter à reflexão sistemática certas categorias de pensamento que antes tinham sido assumidas como dados inquestionáveis da experiência – como parte desse horizonte de interpretação que Habermas chama de “mundo da vida”.

A noção de reflexividade – ou, caso se queira, reflexão – permite a Habermas caracterizar o consenso obtido como resultado da argumentação racional como *provisório*, dado que os atores podem questionar a validade das normas aceitas à luz de novas informações ou argumentos não considerados. Desde o ponto de vista moral, os atores não buscam maximizar os seus próprios interesses, mas identificar um interesse comum ou geral. À diferença de Rousseau, Habermas não pressupõe que a vontade geral exista e deva ser descoberta, mas que deva ser argumentativamente construída através da consideração igualitária e imparcial de *todos* os pontos de vista: segundo os princípios da sua ética discursiva, são válidas unicamente as normas que são livremente aceitas por todos os participantes no discurso (HABERMAS 1989, p. 120).

Isto expressa um ideal democrático e participativo que, em princípio, respeita a pluralidade de perspectivas envolvidas na deliberação política: não há uma verdade transcendente, mas uma busca cooperativa da verdade. Porém, mesmo reconhecendo isto como uma contribuição importante da teoria habermasiana, um crescente corpo de literatura feminista tem colocado em

questão o paradigma de juízo moral que o identifica com a imparcialidade e que, na tentativa de descobrir princípios universalizáveis, força a pluralidade a tornar-se unidade e, nesse movimento, atua como um princípio de exclusão (BENHABIB, 1987; YOUNG, 1990; LANDES, 1995; FRASER, 1995, 1997).

Na teoria habermasiana, adotar a ponto de vista moral significa abstrair a corporalidade do sujeito que raciocina, as suas necessidades, sentimentos e inclinações particulares. Para as autoras feministas, isto constitui um ideal impossível e até indesejável, pois torna o debate insensível às diferenças não apenas entre contextos de ação, mas também entre os participantes no debate. Isso é, talvez, parte do seu propósito: o modelo tenta fornecer uma via para escapar do conflito de valores e interesses em sociedades nas quais o multiculturalismo tem-se tornado a regra e não a exceção. Mas, quando a identidade dos participantes é construída na base de um sistema de relações de poder, como acontece no caso do gênero, ignorar a diferença, em vez de tematizá-la, constitui uma forma de assegurar a manutenção do *status quo*, pois nega a pluralidade de perspectivas que surgem da experiência de atores diferentemente situados na rede de significações que constitui a realidade social. Os interesses generalizáveis – e, portanto, públicos – são unicamente aqueles que podem preencher a exigência de poderem ser formulados sob a forma do universal e do desencarnado, criando-se assim uma dicotomia entre universais e particulares, público e privado que exclui da esfera pública demandas legítimas, mas não universalizáveis.

E é que a perspectiva do “outro generalizado” – conceito que Habermas toma de Mead –, considerada fundamental para a adoção do ponto de vista imparcial próprio do nível da moral pós-convencional postulada pela teoria habermasiana, supõe um “outro” cuja identidade sexual é considerada irrelevante ou, antes, obviada. Contudo, esse é um pressuposto problemático: a construção da identidade sexual tem lugar no contexto de relações com outros, e a natureza dessas relações estrutura tanto a própria identidade como as atribuições das identidades que se fazem de outros, de uma forma que não é “acrescentada” à identidade, mas forma parte dela (MEEHAN, 1995; DEAN, 1995). Como o expressa Johanna Meehan:

Se no *habitus* no qual o “eu” (*self*) é constituído a identidade é perpassada por relações de poder extremamente assimétricas, essas relações

inscrevem-se nos indivíduos muito antes de que surjam disputas em relação a normas, enviesando essas disputas de uma maneira imperceptível para alguns, ou todos, os participantes no discurso prático” (1995, p. 232).

O ponto de vista moral, tal como caracterizado por Habermas, supõe que as diferenças e os constrangimentos próprios de situações de ação concreta podem ser suspensos, quando na verdade eles continuam existindo e operando de forma não reconhecida. É verdade que a teoria habermasiana reconhece a possibilidade de que, radicalizados o suficiente, argumentos morais conduzam ao questionamento das identidades: quem somos, e quem gostaríamos de ser, que tipo de vida gostaríamos de levar enquanto comunidade. Mas para o autor de *A teoria da ação comunicativa* tais considerações não contam como universais, como questões relativas à justiça, mas como assuntos próprios de considerações sobre a vida ética da comunidade² e, portanto, suscetíveis de serem resolvidas apenas no contexto de uma forma de vida particular, já que eles são inseparáveis de contextos de ação concretos – e não se deve esperar que um acordo racional em relação a eles seja possível (MCCARTHY, 1992, p. 54). Na verdade, argumentam autoras feministas, esta distinção radical entre o “justo” e o “bom” não é possível, e ela compromete o potencial crítico da teoria habermasiana.

Para a ética discursiva postulada por Habermas, é fundamental que as pretensões universais de validade sobre a correção das normas morais que regem a vida em sociedade estejam apoiadas em razões, e não na sua mera aceitação *de fato* por parte dos atores. O resultado do discurso prático no qual certas normas têm-se demonstrado insustentáveis estabelece uma relação crítica com as práticas e instituições existentes pois, para este autor, os pressupostos que subjazem à realidade simbólica da sociedade constituem a base de legitimação de tais práticas e instituições. Assim, há, de acordo com Habermas, contextos de ação *consensual*, no qual a interação dos participantes se limita à renovação de um consenso normativo prévio e não questionado – como aconteceria, por exemplo, no caso da normatividade tradicional; nos contextos nos quais o consenso tem sido comunicativamente alcançado, pelo contrário, as normas têm sido submetidas ao teste discursivo e

² Habermas utiliza o termo *good life*, que se refere ao auto-entendimento da comunidade em relação aos seus valores e normas.

renovadas consensualmente. Esta distinção captura a dimensão de poder implícita nas atuais relações de gênero (FRASER, 1995; COHEN, 1995), marcadas pelo monopólio masculino e sustentadas por um sistema de *valores* que atribui maior relevância às características identificadas com a masculinidade, e que se baseia na interpretação em termos binários, articulados como oposição, da diferença biológica.

O movimento feminista tem questionado, precisamente, as definições “tradicionais” da feminilidade, que definiam as mulheres principalmente em função de seus corpos e seu papel no processo reprodutivo (BUTLER, 1987; FRASER, 1995) e que submetiam a sexualidade feminina ao arbítrio masculino (AGUIAR, 1999); definições que não apenas são reproduzidas no processo de socialização que tem lugar na família, mas que são também reconstruídas e reforçadas mediante arranjos institucionais definidos a partir da experiência masculina – sendo talvez o caso mais evidente o do estado de bem-estar social, organizado em torno da idéia de uma família “normal”, isto é, casal e filhos, no qual o homem é o encarregado de fornecer o sustento, e que coloca o caso de famílias monoparentais e/ou cujo chefe é uma mulher, como casos “desviantes”. Todas estas questões, na medida em que se ocupam com a reconstrução da identidade e, estreitamente vinculadas a ela, com a reinterpretação social do corpo, não figuram como questões morais na teoria habermasiana – mesmo envolvendo uma demanda por autonomia –, mas como assuntos “privados” e, portanto, não políticos. A ação do movimento feminista é caracterizada assim como meramente contra-cultural, e não propriamente política (COHEN, 1995) – e portanto, não reconhecida como demanda legitimamente pública.

Como assinala Iris Young, a exigência de imparcialidade na teoria moral e política desemboca no que ela, ecoando Adorno, chama de “lógica da identidade”, entendida como a tentativa de reduzir a pluralidade da experiência a fenômenos suscetíveis de serem encaixados em categorias uniformes e estáveis (1990, p. 98). Paradoxalmente, o propósito de reduzir a diferença acaba criando a diferença *absoluta* onde, na verdade, o existem relações de semelhança e dessemelhança com respeito a uma multiplicidade de aspectos. No caso da teoria habermasiana, apesar do seu compromisso contra a determinação de *a priori* sociais, a exigência da universalidade - imparcialidade

estabelece uma distinção radical e *a priori* entre assuntos públicos e privados que atribui a cada um práticas, atores e instituições diferenciados. A indesejabilidade de tal distinção, que deve também formar parte do debate político, é reconhecida na teoria habermasiana recente (HABERMAS, 1996, cap. 9), mas certamente compromete a expectativa de se alcançar o consenso racional implícita na ética discursiva por ela proposta. Se o público é também o lugar de reconhecimento da diferença, enquanto *especificidade* dos atores (não absoluta, portanto), o consenso poderia ser alcançado só se todos os participantes pudessem concordar na autenticidade de interpretações e expressões de necessidade. Noutras palavras, teriam de chegar ao consenso desde os pontos de vista múltiplos representados pelas experiências individuais, o qual certamente envolveria questionar práticas e normas definidas apenas em função da interpretação ou valores de um grupo e que impediram a consideração igualitária de outras perspectivas – como acontece no caso do sexismo ou do etnocentrismo. Neste caso, a exigência de uma atitude crítica e reflexiva em face delas é desejável e necessária, mas tanto a imparcialidade quanto o consenso aparecem como ideais impossíveis (MCCARTHY, 1992, p. 62). Pois trata-se, no caso do gênero, de tematizar a construção da identidade, com o seu elemento de diferenciação e suas implicações para a forma em que os atores se relacionam com determinadas práticas, instituições e normas, isto é, para a *experiência* individual. E, numa relação muito próxima, trata-se de problematizar o significado social do corpo. Examinemos estas questões à luz do arcabouço conceptual elaborado por Anthony Giddens.

Anthony Giddens e a politização do corpo

O ponto de partida das preocupações de Giddens diferencia-se radicalmente da abordagem habermasiana: o estudo do espaço-tempo na vida social. Giddens tem como preocupação essencial a (re)produção das práticas sociais ao longo do tempo e do espaço, e como tal reprodução resulta decisiva para o estabelecimento e manutenção de *relações de poder*, como um elemento básico para a compreensão dos modos de organização social. Assim, Giddens fornece alguns elementos importantes para apreender alguns dos problemas colocados pela teoria feminista, pois atribui um lugar central em sua teoria às

noções de vida cotidiana, intimidade e reflexividade. Baseando-se na filosofia de Martin Heidegger, *a Teoria da Estruturação* – que reúne os pontos fundamentais do trabalho deste autor – considera o tempo não como categoria abstrata ou marco no qual se desenvolve a vida dos seres humanos, mas como parte fundamental dela, sob a forma da alternância de *presença* e *ausência*.

A preocupação geral da Teoria da Estruturação é com a forma como as sociedades tornam vinculante o tempo e espaço, isto é, como as limitações da “presença” individual – ou co-presença – são transcendidas pela “extensão” das relações sociais através das duas dimensões ou, nas palavras de Giddens, pelo *distanciamento espaço-temporal*. Por distanciamento, Giddens se refere aos processos pelos quais as sociedades são “esticadas” (*stretched*) ao longo do tempo e do espaço, em graus variáveis (GIDDENS 1981, p. 90). As sociedades modernas seriam caracterizadas por um alto grau de controle sobre a relação entre estas duas dimensões da experiência, de modo que os mecanismos de integração social – isto é, em contextos de interação face a face – diferenciam-se dos mecanismos de integração sistêmica, referidos à interação com outros ausentes; são, portanto, sociedades que têm desenvolvido uma grande capacidade de exercer *controle* sobre os processos de reprodução social, pois o distanciamento está intimamente relacionado com a capacidade de coordenar as atividades de um grande número de indivíduos no tempo e no espaço – noutras palavras, está relacionado com *poder administrativo*, uma sub-categoria do poder genérico que Giddens define como “capacidade transformadora”. O poder administrativo se expressa, principalmente, mediante a “vigilância” (*surveillance*) exercida por tais sistemas. Este autor considera fundamental a capacidade de armazenamento (*storage capacity*) de recursos como um fator fundamental para a geração de poder; recursos que ele diferencia entre *alocativos* – referidos ao controle do mundo material – e de autoridade, referidos ao controle sobre aspectos da vida social (1989, p. 210). O armazenamento de recursos alocativos não se refere apenas à acumulação de bens materiais, mas também a formas de intervenção na natureza que fazem os seres humanos menos dependentes dos ritmos naturais (GIDDENS, 1981, p 94). O armazenamento de recursos de autoridade, por sua vez, implica especialmente a coleta e controle de *informação e conhecimento*

que podem ser recuperados quando necessário. A invenção da escrita marca, neste aspecto, um evento fundamental na história das civilizações, pois não só permite o armazenamento de informação muito além da capacidade da memória humana – limitação com a qual se defrontam as sociedades orais – mas também abre a possibilidade de diferentes *interpretações* para tal informação (GIDDENS, 1981, p. 150³; 1987, p. 42⁴), fenômeno também ligado com a geração de poder. Todos os sistemas sociais – e portanto, todos os sistemas de poder – estão baseado na previsibilidade da vida social, a qual é em grande parte feita acontecer pelos próprios agentes nos cenários cotidianos da interação através do que Giddens chama de *dualidade da estrutura* (1989, p. 20) e, também, como parte das atividades rotineiras fundamentais para a manutenção do senso de *segurança básica* ou ontológica.

Assim, a capacidade dos agentes de intervir intencionalmente num determinado curso de eventos – seja para assegurar a sua continuidade, seja para alterá-lo – depende do alcance da cognoscitividade dos agentes; os fatores que influem na possibilidade de os atores terem uma maior cognoscitividade, e, portanto, maiores possibilidades de “penetrar” nas condições de reprodução do sistema, são: a) os meios de acesso dos atores ao conhecimento, em virtude da sua posição social; b) os modos de articulação do conhecimento, ao como este é ordenado em *discursos*, c) as circunstâncias referentes à validade das afirmações de crença interpretadas como “conhecimento”, e d) os fatores relacionados com os meios de disseminação do conhecimento disponível. Portanto, o que em trabalhos posteriores à *Constituição da sociedade* (GIDDENS, 1991, 1994a, 1994b) foi identificado por Giddens como dissolução da tradição implicou, fundamentalmente, uma mudança na forma de articulação e organização do conhecimento socialmente disponível. A tradição, argumenta Giddens, apóia-se no princípio do dogmático, do não questionável.

Como instrumento de consciência temporal, a tradição é recursiva: uma forma de pôr em relação o passado, o presente e o futuro de modo que o que *foi* deve

³ “Besides expanding the level of time space distanciation, writing also opens the way for those divergences on interpretation wich in moder historiography have come to be called “hermeneutics””.

⁴ “Whereas spoken discourse by its very nature is evanescent, its duration being limited to the circumstances of its production, text assume a fixity that endures across time ans space [...] Since they do not depend for they interpretation upon the situation in which they are produced, texts open up new horizons or “project new ways of being””

ser, não apenas porque tem sobrevivido à prova do tempo, mas porque representa uma forma de vida e valores apreciados. A forma de vida moderna, ao contrário, percebe o futuro como um tempo “aberto” a colonizar (GIDDENS, 1991), e tem como forma discursiva predominante o conhecimento especializado. A perda de importância da tradição como referente para a ação é, em Giddens, um fenômeno ambivalente: se bem libera os indivíduos da obediência a uma única guia para a ação, a multiplicação dos referentes e a falta de suporte moral fornecido pela tradição tornam-se fontes de ansiedade e insegurança. O primeiro aspecto irá ocupar-nos especialmente, já que na Teoria da Estruturação os comportamentos associados aos sexos são considerados como tradicionais. O termo é equívoco, pois não considera em que medida muitas das traduções institucionais das regras de gênero são especificamente modernas (COHEN, 1995; FRASER, 1995); porém, com ele Giddens designa comportamentos não reflexivos, no sentido que o termo – *reflexividade* adquire nesta teoria: a modificação de crenças e práticas associadas a elas – ou simplesmente repetidas como parte da produção da vida cotidiana (*everyday life*) – à luz de novo conhecimento que, nas condições da modernidade tardia ou reflexiva, estão mais disponíveis do que nunca para a massa da população – incrementando, como decorre da discussão anterior, o poder socialmente disponível para os atores.

Para Giddens, como para Habermas, a interação dialógica entre ciência social e atores leigos é considerada essencial na formação de juízos sobre a efetividade e legitimidade das instituições políticas e econômicas. Em Giddens, a questão reenvia-nos ao que Christopher Bryant (1989) tem chamado de “modelo dialógico de ciência aplicada”, fundamentado no que o autor de *A constituição da sociedade* chama de “dupla hermenêutica” ou movimento interpretativo mútuo que acontece entre a ciência social o seu objeto de estudo (1989, p. xxvi): há, argumenta, uma via de mão dupla entre a linguagem cotidiana que os atores usam em suas interações no fluxo do dia-a-dia e a linguagem especializada da ciência social, em razão de que qualquer conceito alcunhado pelos cientistas sociais pode ser em princípio apropriado pelos atores leigos e incorporado às práticas sociais, podendo com isso modificá-las. Este traço da ciência social, como discurso especializado, está no cerne do conceito giddesiano de reflexividade, como veremos nos parágrafos seguintes.

Assim, Giddens distingue entre conhecimento mútuo, entendido como a mediação de esquemas de significado – incluindo a mediação de esquemas “leigos” por parte dos cientistas sociais – que “põem entre parênteses” o *status* fatural dos entendimentos tácitos e discursivos compartilhados pelos atores; e *sensu comum*, referido à consideração lógica e empírica das crenças que justificam tais práticas, uma vez que elas têm sido “tiradas do parêntese” ou, noutras palavras, conhecimento mútuo discursivamente formulado e tratado como crença falível (1989 p. 273). O primeiro não é suscetível de correção, enquanto o segundo o é, pois permite uma avaliação crítica da justificação da crença, e da prática que gera, em termos do conhecimento disponível. É por isso que, desde esta perspectiva, toda ciência social é crítica⁵ e, na medida em que tem um efeito sobre as práticas que acham o seu fundamento na crença criticada, tem efeitos transformadores da vida social (GIDDENS, 1989 p. 276). A passagem desde o discurso tradicional para o discurso especializado de caráter técnico e científico representado pelos *sistemas de perito* significa, nesta teoria, a democratização dos campos discursivos referidos à vida social e natural. A importância deste processo enraiza-se na possibilidade de desencadear, através dele, o potencial para a radicalização da reflexividade institucional e pessoal e as capacidades de poder generativo dos atores sociais – a capacidade de atuar de forma diferente ao prescrito pelas instituições e práticas rotinizadas.

Esta questão parece-nos importante porque, embora Giddens não teorize o ponto além do conflito de classes, os recursos de autoridade envolvem a capacidade de controlar as *oportunidades de vida* de certos agentes e a produção/reprodução do corpo – certamente não no sentido da produção de “corpos dóceis” colocada por Foucault, mas no sentido de determinar trajetórias espaciais e temporais e formas socialmente aceitas de comportamento de indivíduos que, em princípio, são sempre capazes de contestar ou desobedecer – no marco da dialética do controle- tais *regras*, entendidas na teoria giddesiana como formas de “operar no mundo”. A modernidade,

⁵ “A introdução da terminologia científica social pode (mas não necessariamente) pôr em dúvida crenças discursivamente formuladas [...] que os atores sustentam. Quando as descrições contestadas já são empregadas pelos agentes estudados, qualquer outra apresentada por observadores, mesmo usando categorias de atores, é diretamente crítica de outras terminologias que poderiam ter sido usadas” (GIDDENS, 1989, p. 273).

acreditamos, não só criou formas específicas de autoridade de certos grupos econômicos sobre outros ou dos governantes sobre os governados (GIDDENS, 1987, 1989) mas, também, deu origem a uma forma específica da subordinação feminina construída como uma nova tradução institucional da idéia de feminilidade e das regras de gênero, afastando as mulheres dos novos domínios do político, e em grande parte também do econômico, que tornaram-se âmbitos de ação diferenciados. Considere-se, por exemplo, como um dos *princípios estruturais* que Giddens considera organizadores do capitalismo [propriedade privada: moeda: capital: contrato de trabalho: lucro] define, tacitamente, o trabalho doméstico como não trabalho. A separação entre o lar e o local de trabalho – definidos como masculino e feminino, respectivamente- e a consideração do conflito de classes como motor fundamental da dinâmica social contribuíram a manter as identidades e normas de gênero longe do discurso público (AGUIAR, 1999), como questões indissolúvelmente vinculadas à diferença biológica, durante grande parte dessa época que chamamos de modernidade.

A teoria giddesiana teoriza pouco as conseqüências que teve nas ordens institucionais da modernidade o confinamento da experiência feminina ao “privado”, mas reconhece que como parte da apropriação moderna das tradições houve uma divisão moral do trabalho que identificou a racionalidade com a masculinidade, e a emotividade com o feminino (GIDDENS, 1992; YOUNG, 1990; LANDES, 1995), criando ao mesmo tempo um novo espaço do *intimo* como expressão da subjetividade e da afetividade que ficou sob “administração” feminina. A sexualidade foi privatizada e adscrita ao domínio da paixão como parte de novos arranjos institucionais que incluem, segundo Giddens, a invenção da maternidade como fato social e emocional (1992, p. 121) e o confinamento ou negação da sexualidade feminina, ao tempo que a masculina era assumida como não- problemática. O germe da mudança estava já contido nestas reelaborações das antigas divisões entre os sexos, pois, de acordo com Giddens, ajudou a converter a sexualidade e as relações familiares em parte da experiência privada dos indivíduos, desvinculando-as de formas de mediação social que as associavam ao ciclo das gerações nas sociedades tradicionais. Nesta teoria, tradição e natureza aparecem estreitamente inter-relacionadas por serem, ambas, formas cíclicas de consciência temporal – o

tempo da natureza é cíclico, o da tradição, recursivo; assim, o surgimento da estrutura de consciência moderna significou o afastamento da sexualidade do ciclo da reprodução, fazendo possível o surgimento da *sexualidade plástica* – aquela liberada da sua ligação intrínseca com a reprodução e convertida num atributo individual.

A socialização da sexualidade e a sua transformação numa propriedade do indivíduo foram parte de um movimento que a tornou um fenômeno específico, separado do erotismo mais difuso uma vez vinculado à experiência estética – o termo, no sentido de ser sexuado ou possuir sexo, em referência a seres humanos, teria aparecido por volta de 1889 –, um “campo discursivo” do qual a obra de Freud foi parte fundamental (embora ele não o tenha percebido dessa forma); campo que, com a radicalização da modernidade, torna-se um elemento chave na construção da própria identidade. A dissolução da tradição na alta modernidade torna a construção da identidade um projeto reflexivo – isto é, um projeto cuja articulação está em grande parte determinada pela apropriação leiga de discursos especializados articulados pela ciência social e disponíveis em artigos, livros e manuais terapêuticos – nos quais a identidade sexual tem um lugar central. Com o advento das tecnologias reprodutivas, a autonomização da sexualidade como domínio da experiência individual tornou-se completa, debilitando os vínculos entre a identidade feminina e o seu papel na reprodução e tornando problemática até a justificativa biológica para a heterossexualidade e os comportamentos “perversos”: o que costumava ser chamado de perversões passou a ser considerado expressão de como a sexualidade pode ser legitimamente revelada e a auto-identidade definida (GIDDENS, 1992: 197).

Em termos da questão que nos ocupa, o processo teorizado por Giddens tem desdobramentos importantes. Contudo, cabe observar que a abordagem giddesiana centra-se, quase com exclusividade, na democratização dos sistemas de peritos, esquecendo as possibilidades de crítica originadas na própria sociedade. Esta questão é importante, porque se bem é verdade que o advento das tecnologias reprodutivas contribuiu para liberar a mulher da sua identificação essencialista com o seu papel no processo reprodutivo, isto não implica necessariamente a subsequente mudança na caracterização da identidade feminina – mais ainda, considerando o fato de que o discurso

especializado ou científico não é neutro em termos de poder (VAITSMAN, 1999). Pelo contrário, houve um esforço importante do movimento de mulheres em termos de apropriar, criar e reinterpretar conceitos, termos e definições capazes de descrever e criticar as definições tradicionais da identidade das mulheres (FRASER 1997).

Assim, a contestação e o declínio das identidades e comportamentos sexuais tradicionais significam repolitizar o corpo. O reconhecimento de identidades já não mais baseadas na interpretação binária e hierárquica da diferença biológica coloca em questão não apenas as relações na esfera pessoal – na qual, argumenta Giddens, a democratização das relações através da abertura emocional mútua é uma *possibilidade* que deve ser concretizada através da construção de relacionamentos baseados na autonomia e na confiança negociada entre os parceiros⁶ – mas também no espaço público. Primeiro porque, ao questionar a identidade feminina e os arranjos institucionais que nela se baseiam, o movimento de mulheres questiona também a identidade masculina, dado que se trata de definições relacionais. O significado cultural do corpo deve ser, assim, completamente redefinido, e as relações de poder de gênero, desconstruídas. Numa sociedade de alta reflexividade – no sentido especificado acima, como democratização dos discursos especializados, dos sistemas de perito – o corpo torna-se um nexos peculiar de cultura e escolha, um modo pessoal de examinar e interpretar as normas de gênero recebidas. E, como assinala Butler, "[...] na medida em que as normas de gênero operam sobre a base de constrictões sociais, a reinterpretação daquelas normas pela proliferação e variação de estilos corpóreos torna-se um modo muito concreto de politizar a vida pessoal" (1992, p. 145).

No mundo social que Giddens caracteriza como modernidade "simples" – aquela onde resquícios da tradição ainda sobreviviam sem necessidade de justificar-se discursivamente – a diferença sexual, como a racial, prefigurava

⁶ Segundo Giddens, na reconstituição dos laços interpessoais, uma vez problematizadas as definições não reflexivas de identidade e comportamento sexual, as mulheres têm o privilégio: postulando uma espécie de "dialética do controle" no que se refere às relações entre os sexos, Giddens argumenta que o próprio confinamento das mulheres ao espaço do privado e o fato de que lhes foram atribuídas as tarefas emocionais da modernidade tornaram-nas mais aptas para estabelecer relações caracterizadas pela reconstrução de laços não mais baseados em pressupostos pré-fixados sobre a identidade pessoal, mas construídos ativamente: "A intimidade é acima de tudo uma questão de comunicação emocional, com os outros e consigo mesmo, em um contexto de igualdade interpessoal. As mulheres prepararam o caminho para uma extensão do domínio da intimidade no seu papel como as revolucionárias emocionais da modernidade"(GIDDENS, 1992, p.146).

em grande parte as escolhas e o destino dos indivíduos. Na modernidade reflexiva, a radicalização do distanciamento espaço temporal e a democratização dos sistemas de perito exigem das tradições uma justificação discursiva que já não pode se basear na verdade dogmática que a caracterizara. Não é mais possível justificar a divisão moral ou sexual do trabalho via determinação de habilidades ou capacidades “naturais” para cada sexo. A diferença anatômica existe e outorga especificidade aos atores; é o modo como ela é assumida o que deve ser discutido publicamente. Em síntese, a identidade sexual abandona o seu reduto tradicional do privado para tornar-se, também, pública, passando a formar parte não apenas da política emancipatória – aquela que se orienta à consecução de uma maior igualdade nas *oportunidades de vida* através do questionamento da ordem econômica, política e das barreiras impostas à autonomia pela tradição –, mas também do que Giddens identifica como política de vida (1991, cap. 7), definida como uma proposta de *estilos de vida* que propõe a reconstrução ética e política do sentido da pluralidade social.

Novas formas de ocupação do espaço público

O diálogo do feminismo com as teorias de Habermas e Giddens deixa a identidade e a corporalidade como parte das formas legítimas de ocupação do espaço público. A crítica feminista tem demonstrado que para certos atores a inclusão plena na própria esfera social e a subsequente participação real na comunidade política requerem o desenvolvimento de uma política da identidade. Para o movimento de mulheres, apontam autoras como J. Cohen e Iris Young, torna-se a criação de uma “consciência feminina” crítica em relação à concepção do papel tradicional das mulheres, que as identificava em termos de mães e esposas, justificando a sua dependência econômica e a sua exclusão dos assuntos públicos (COHEN, 1995, p. 76). Nesse contexto, o que em princípio fora assumido por Habermas como um viés de interesse particularista do movimento de mulheres – a preocupação com a identidade e a articulação em torno de uma categoria biológica – pode ser interpretado como uma etapa intermediária fundamental para que os participantes elaborem as suas próprias interpretações sobre identidade, necessidades e interesses. Por outro lado, estas tentativas de tornar reflexivas as instituições dentro da esfera

da cultura também possuem um aspecto de universalidade na medida em que questionam restrições e desigualdades no processo comunicativo que constroem identidades, interpretam tradições e geram normas.

Certamente, as novas identidades surgidas deste processo são particulares: nenhuma identidade, coletiva ou individual, pode ser universal, porquanto ela baseia-se num princípio de diferenciação. Mas a identidade, quando assumida reflexivamente e num contexto de reconhecimento da pluralidade de sujeitos, pode ajudar a recolocar a diferença em termos já não binários, mas relacionais. Nesta ótica, Iris Young (1990, p. 59) tem salientado que um dos “efeitos perversos” da lógica da identidade é a conversão das normas e da identidade do grupo dominante ao paradigma da experiência universal: os atores ou grupos que têm tido acesso privilegiado ou exclusivo ao que Nancy Fraser chama de os meios de interpretação e comunicação numa sociedade transformam sua experiência e valores em representativa da sociedade no seu conjunto. Os produtos culturais expressam também a perspectiva dominante na interpretação de eventos e outros elementos na sociedade, incluída a identidade de outros grupos cuja experiência questiona os cânones vigentes e que são marcados, assim, como os absolutamente diferentes. Esta perspectiva já tinha sido colocada por Beauvoir quando explica a dialética do eu e do Outro. De acordo com a autora de *O segundo sexo*, as mulheres são “outros” enquanto definidas por uma perspectiva masculina que trata de salvaguardar o seu *status* desencarnado e transcendente. O desencarnamento masculino só é possível sob condição de que as mulheres ocupem seus corpos como as suas identidades essenciais, esquecendo a multiplicidade de aspectos nos quais há semelhança e equacionando o *diferente* com o *desigual*.

A construção de novas identidades sexuais – tanto masculinas como femininas, pois, como salienta a teoria giddesiana (corretamente, na nossa opinião. GIDDENS, 1992, 1994a, 1994b), dificilmente o questionamento das normas referidas à feminilidade deixarão intocadas as tocantes à masculinidade – oferece a possibilidade de recolocar a diferença como *especificidade* dos atores dentro de um contexto de justificação e/ou crítica às instituições e práticas vigentes, sem atribuí-las *a priori* ao âmbito do público ou do privado. Como salienta Young (1990, p. 47), na medida em que se reconhece a interpretação cultural da diferença e a sua tradução institucional como

resultado de *processos* sociais, tanto o próprio conceito de diferença como a distinção entre o público e o privado devem ser concebidos de uma forma mais fluída e não dicotômica. Neste contexto, as ações expressivas também representam um esforço por introduzir novas formas de relação e instituições que correspondam a novos significados, identidades e normas (COHEN, 1995). Esta questão – reconhecida na obra recente de Giddens (1991, 1994) e de Habermas (1996), embora nesta última seja mais bem implícita, pois Habermas ainda mantém os princípios da ética discursiva universalizável – não significa negar a relevância da distinção entre público e privado; trata-se, antes, de negar uma distinção entre ambos os âmbitos que lhes impute diferentes tipos de instituição, atividades e atributos humanos. Noutras palavras, trata-se de estabelecer uma distinção que não *force* certos tipos de pessoas, ações ou aspectos da vida individual à reclusão do privado, e que assegure que nenhuma instituição ou prática social será excluída *a priori* como imprópria para a discussão e expressão pública. Certamente, haverá espaços – que talvez poderíamos chamar de íntimos – que devam ser afastados do debate no espaço público, mas certamente tal distinção deve servir à autonomia e à privacidade dos atores, e não do domínio de certos grupos sobre outros.

A dimensão performativa: expressão e crítica

Há ainda uma outra forma de ocupação do espaço público que decorre das críticas feitas pela literatura feminista às teorias em exame: a performativa, termo com o qual referimo-nos aos aspectos não-lingüísticos da comunicação. Autoras como Landes (1995), Fraser (1997) e Young (1990) têm criticado a excessiva ênfase nos aspectos puramente lingüísticos de um modelo de esfera pública como o habermasiano, que não considera questões de estilo ou, ainda, a dimensão da fala como representação – não, pelo menos, como suscetíveis de formarem parte do âmbito da crítica política. **Landes** chama atenção especialmente para a ainda existente dimensão representativa do poder – segundo Habermas, própria da autoridade absolutista, na qual o poder e o corpo do governante se identificavam não desapareceu, mas foi substituída pelo simbolismo da soberania popular: os historiadores observam, argumenta Landes, que a cultura política da Revolução Francesa tentou redistribuir vários dos atributos da autoridade real no novo corpo político, e o fez através da

criação de formas de expressão verbal e corporal que enfatizavam a natureza racional e descarnada do *ethos* masculino, em contraposição à heterogeneidade do plebéio, do feminino, e da crítica baseada no absurdo e na ridiculização própria do carnavalesco (1995: 103-108) –cuja potencialidade de crítica social e política tem sido representada, como ninguém, por M. Bahktin (1977). Em consequência, argumenta Landes, um novo *estilo* de discurso e atitude pública foram promovidos; um estilo austero, racional, masculino.

Esta crítica, assim como a feita por Fraser (1997) salientam a necessidade de se considerarem outras dimensões da expressão, além da puramente lingüística, no modelo de espaço público.⁷ O espaço público, argumenta Fraser, não é um espaço “neutro” em termos culturais: nele algumas formas de expressão, no que se refere a estilo, gestualidade, tipo de discurso, podem ser privilegiadas, em função das formas culturais mais valorizadas pelos grupos hegemônicos. Nesta circunstância, argumenta Fraser, o espaço público: “[...] privilegiaria, efetivamente, as normas expressivas de um grupo sobre as de outros, fazendo assim a assimilação cultural e discursiva uma condição para participar no debate público” (1997, p. 84)

Desde um outro ponto de vista, as colocações de Landes, e especialmente o célebre estudo de Bahktin sobre a cultura popular no fim da Idade Média e no Renascimento, *O contexto de François Rabelais*, alertam para o potencial crítico de formas de representação lingüísticas e não-lingüísticas, nem racionalizáveis no sentido mais estrito do termo, que nenhuma das teorias em exame considera⁸ – tais como imagens impressas, a caricatura, as representações artísticas e teatrais no palco ou na rua, ou as passeatas onde o vestuário ou outros elementos simbólicos não lingüísticos desempenham um papel fundamental (Bahktin, aliás, concentra a sua atenção numa forma cultural ainda vigente, o carnaval). A teoria habermasiana, por exemplo, não considera a ironia, o paradoxo, a alusão e a metáfora como modos de comunicação de sentido relevantes, pois o seu modelo mantém uma distinção implícita entre “literal” e “figurativo” quanto ao significado, e entre o significado e seu modo de

⁷ Utilizamos a expressão “espaço público” para diferenciá-lo da esfera pública tal como caracterizada por Habermas.

⁸ Aqui é necessário assinalar que na Teoria da Estruturação o aspecto que aqui chamamos de “performativo” tem um papel importante, mas Giddens não explora os desdobramentos políticos da questão.

expressão, pressupondo uma pureza de significado dos pronunciamentos ao separá-los de seus aspectos expressivos – estilísticos e metafóricos (YOUNG, 1987: 81). É verdade que a recepção crítica de tais manifestações tem a linguagem verbal “racional” como o seu veículo fundamental, mas estas manifestações, como fator que desencadeia a crítica são, também, formas de afirmar identidades ou colocar questões críticas como tópicos de discussão no espaço público.

A modo de conclusão, podemos observar que ambas as teorias fornecem elementos importantes para se pensar o gênero como categoria política, como o demonstra o frutífero diálogo que as autoras que temos mencionado ao longo deste trabalho estabeleceram com Habermas e Giddens. Mas, ao mesmo tempo, esse diálogo é também uma demonstração do papel crítico que "gênero", como uma categoria analítica, desempenha em relação a alguns conceitos e distinções básicas da teoria moral e política moderna.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Neuma. Cidadania, concubinato e patriarcado: relações de gênero e direitos civis na região metropolitana do Rio de Janeiro. In: PANDOLFI, Carvalho e Gryspan, *Rio de Janeiro e Violência*, RJ: 1999.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BRYANT, Christopher G.A. The dialogical model of applied sociology. In: Bryant & Jary (eds.) *Giddens Theory of Structuration: A Critical Appreciation*. Londres: Routledge, 1989.

BUTLER, Judith. Variações sobre gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault. In: BENHABIB, Sheyla & Cornell (Ed.). *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.

COHEN, Jean L. Critical Social Theory and Feminist Critiques: the debate with Jürgen Habermas. In: MEEHAN, J. (Ed.) *Feminist read Habermas*. New York: Routledge, 1995.

CALHOUN, Craig. *Critical social theory*. Massachussets: Blackwell, 1995.

DEAN, Jodi. Discourse in different voices. In: MEEHAN, J. (Ed.). *Feminist read Habermas*. New York: Routledge, 1995.

FRASER, Nancy. *Justice interruptus: critical reflections on the "Postsocialist" condition*. New York: Routledge, 1997.

_____. What's critical about critical theory? the case of Habermas and gender. In: MEEHAN, J. (Ed.). *Feminist read Habermas*. New York: Routledge, 1995.

GIDDENS, Anthony. *A contemporary critique of historical materialism*. Londres: MacMillan, 1981.

GIDDENS, Anthony. *Beyond left and right*. Stanford: Stanford University Press, 1994b.

_____. *A Constituição da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. Further reflections on the public sphere. In: CALHOUN, C. (Ed.) *Habermas and the public sphere*. Cambridge: The MIT Press, 1992.

_____. Living in a post-traditional order. In: BECK, Giddens, Lash, *Reflexive modernization*. Stanford: Stanford University Press, 1994a.

_____. *Modernity and self identity*. Cambridge: Polity Press, 1991.

_____. *Moral Consciousness and Communicative action*. Cambridge (Mass): The MIT Press, 1989.

_____. *The Nation State and violence*. Berkeley: Berkeley University Press, 1987.

_____. *La teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987. v. 1.

_____. *A transformação da intimidade*. São Paulo: Ed. da UNESP, 1992

HABERMAS, Jürgen. *A transformação estrutural da esfera pública*. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1984.

LANDES, Joan B. The public and the private sphere: a Feminist Reconsideration. In: MEEHAN, J. (Ed.). *Feminist read Habermas*. New York: Routledge, 1995.

McCARTHY, Thomas. Practical discourse: on the relations of morality to politics. In: CALHOUN, C. (Ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: The MIT Press, 1992.

MEEHAN, Johanna. Autonomy, recognition and respect. Habermas, Benjamin and Honneth. In: MEEHAN, J. (Ed.). *Feminist read Habermas*. New York: Routledge, 1995.

VAISTMAN, Jeni Gênero e o novo paradigma. Paper apresentado ao IX Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia, Porto Alegre, 31 ago. - 4 set. 1999.

YOUNG, Iris M. A Imparcialidade e o público cívico: algumas implicações das críticas feministas da teoria moral e política. In: BENHABIB, Sheyla; Cornell (Ed.). *Feminismo como Crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

_____. *Justice and the politics of difference*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.