

GÊNERO E CULTURA: UMA REFLEXÃO PÓS-COLONIAL

Maria Eduarda Borba Dantasⁱ

Resumo

O propósito deste artigo é refletir sobre a teoria política feminista, interpretada como uma teoria social, crítica e reflexiva, desde uma perspectiva pós-colonial — entendida aqui não apenas em sua crítica epistemológica às formas de produção do conhecimento, mas também em sua denúncia às assimetrias globais de poder. A análise da forma como a “cultura” intercepta o debate feminista, ilustrada neste artigo pela obra de autoras como Susan Okin, Anne Philips e Martha Nussbaum, impõe-se como o fio condutor deste trabalho, cujo objetivo é tatear as interfaces entre a teoria feminista e a crítica pós-colonial, percebendo possíveis linhas de continuidade entre o feminismo e a epistemologia colonialista. Aponta-se para a necessidade de o feminismo problematizar os conceitos, as categorias e as premissas em torno dos quais ele é construído — como o de “gênero” —, mister para o qual a crítica pós-colonialista em muito contribui.

Palavras chave: Teoria política; Filosofia política; Feminismo; Cultura; Pós-colonialismo

GENDER AND CULTURE: A POSTCOLONIAL REFLECTION

Abstract:

The purpose of this article is to reflect on feminism, interpreted as a critical and reflexive social theory, from a postcolonial perspective – here understood not only as an epistemological critique of the forms through which knowledge is produced, but also as a denouncement of the global asymmetries of power. The paper is guided by an analysis of the way in which “culture” intervenes in the feminist debate, illustrated through the work of authors such as Susan Okin, Anne Philips and Martha Nussbaum. Its main purpose, therefore, is to grasp the interfaces between feminist theory and the postcolonial critique, identifying potential lines of continuity between feminism and colonialist epistemology. It points the need for feminism to critically question the concepts, categories and premises upon which it is built, such as “gender”, a requirement to which the postcolonial critique has a lot to add.

Keywords

Political theory; Political philosophy; Feminism; Culture; Postcolonialism.

ⁱ Maria Eduarda Borba Dantas é mestranda em Ciência Política pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade de Brasília (IPOL/UNB). E-mail: mariaeduarda.borbadantas@gmail.com

Introdução

As teorias feministas trouxeram um aporte muito distinto para pensar as sociedades contemporâneas e seus limites, elaborando críticas a respeito de como noções de universalidade, liberdade e imparcialidade, bem como pretensões de suspensão das diferenças individuais, constroem referenciais e embasam sistemas sociais extremamente excludentes: Por que razão e de que modo pode a desigualdade coexistir com a pretensão de igualdade universalizada (Phillips, 1997)?

Se, por um lado, pode-se enxergar essa contradição apenas como uma questão de universalidade incompleta — mas atingível, talvez, “a longo prazo”, como nos prometem os economistas —, por outro, é igualmente possível — e talvez mais interessante — seguir o *insight* de Pateman, tentando compreender de que formas essa construção abstrata da igualdade oculta, chancela e legítima, deliberadamente, a permanência de formas bastante específicas de desigualdades (Pateman, 1993). Com efeito, os indivíduos abstratos que povoam as teorias democráticas liberais são, na verdade, reflexos de experiências individuais bastante particulares: a do homem branco, proprietário, ocidental, cisgênero, heterossexual.

É um tanto paradoxal, portanto, que o caminho trilhado pelo feminismo tenha, por vezes, enveredado pela construção de outra categorização abstrata, “as mulheres”, cujas experiências, ao fim e ao cabo, poderiam ser subsumidas a algum tipo de universalidade — haveria uma espécie de denominador comum determinante das vivências femininas, independentemente do lugar, do tempo e das condições em que vivem essas mulheres. E, no entanto, não é difícil perceber que a experiência de ser

mulher — ou de tornar-se uma, em homenagem a *formule célèbre* de Beauvoir — é afetada de maneiras diferentes, conforme se faça incidir sobre ela outras classificações estruturantes dos padrões de distribuição do poder na sociedade (Quijano, 2005). Graças às contribuições de autoras como Johanna Brenner, Angela Davis, Elizabeth Spelman, Bell Hooks ou, no Brasil, Sueli Carneiro, o feminismo pôde politizar-se não só em relação ao “gênero”, mas também à raça e à classe.

As tentativas de incluir a “cultura” como um fator importante de particularização das experiências femininas ao redor do planeta — “*we have become politicized about race and class, but not culture*” (Abu-Lughod, 2002: 789) — são, todavia, ainda incipientes e sempre cercadas por bastante polêmica. É compreensível a preocupação, expressa por autoras como Susan Okin, de que diferenças culturais acabem por permitir e legitimar formas de dominação das mulheres — afinal, de acordo com a autora, “*most cultures have as one of their principal aims the control of women by men*” (Okin, 1999: 13).

É igualmente legítimo, porém, manifestar alguma preocupação: a) quando o próprio feminismo é empregado para apagar a marca das relações assimétricas de poder inegavelmente existentes entre o que Stuart Hall, ironicamente, chamou de “*The West and The Rest*”, denunciando a “divisão sexual do trabalho” em “países do terceiro mundo” e sublimando, por completo, a divisão internacional do trabalho (Spivak, 2010); b) quando ele serve para oprimir e silenciar, estereotipar e deslegitimar as experiências de vida de certas mulheres, tratadas como um objeto monolítico, a-histórico e generalizante — “*The Third World Woman*” (Mohanty,

1991); ou, ainda, c) quando ele é parte da retórica utilizada para justificar e legitimar intervenções armadas e práticas flagrantemente colonializantes em certos países, sejam na Índia e no Egito sob o jugo britânico (Abu-Lughod, 2013: 33), sejam no Iraque e no Afeganistão sob a ocupação militar norte-americana (Abu-Lughod, 2013. Kandiyoti, 2007a/b).

Com essas preocupações em mente, o objetivo deste artigo é problematizar certas maneiras como a “cultura” tem atravessado a teoria política feminista, ilustrado, aqui, pelas obras de Susan Okin, Anne Phillips e Martha Nussbaum, acrescentado um maior nível de complexidade à crítica feminista, na medida em que ela se depara com dificuldades postas pela desgastada disputa entre relativismo e universalismo; pela divisão internacional do trabalho; pelos efeitos — concretos e simbólicos, evidentes e latentes — do imperialismo europeu; pelos padrões globais de distribuição de poder — econômico, bélico, científico — que acabam determinando os limites entre o verdadeiro e o místico, entre o que faz sentido e o que não faz, entre o que é possível e o que é impossível; pela irrecusável (e desconfortável?) presença de *certos tipos* de imigrantes nos países centrais; pela incontornável existência de subalternos nas periferias do mundo; pelas linhas invisíveis, abissais (Santos, 2007), que, uma vez traçadas, sustentam práticas e discursos hegemônicos,

desenvolvimentistas, emancipatórios, universalistas — que podem, às vezes, até ir “fundo no que olham, mas não no próprio fundo”.¹

A hipótese aqui levantada é a de que o feminismo, compreendido como uma teoria social crítica e reflexiva, inevitavelmente, deve lidar com uma série de contradições e aporias² inerentes a qualquer discurso que tenha a margem como *locus* de enunciação. Ignorar esses paradoxos, ou tentar encontrar uma solução para eles, é, senão um exercício vão, uma manobra perniciosa, cujo efeito, mediata ou imediatamente percebido, é o adoçamento, a diluição, o adestramento do feminismo, cujo potencial crítico fica, assim, prejudicado — inclusive em sua capacidade de dizer algo sobre as nossas sociedades.

Contemporaneamente, a “cultura” parece ser um desses conceitos que, com mais força, vem *solicitar*³ o feminismo, acrescentando-lhe alguma radicalidade. Nessa medida, o pós-colonialismo — abraçado aqui tanto em sua crítica epistemológica às formas de produção de conhecimento, como também em sua denúncia às assimetrias globais de poder — pode revelar-se um espaço profícuo para a articulação entre “gênero” e “cultura”; um exercício cujo resultado esperado, portanto, não pode ser senão o próprio aprofundamento da crítica feminista.

O artigo está estruturado em duas partes: primeiro, tentaremos situar

¹ Veloso, Caetano. “Americanos”. In: *Circuladô Ao Vivo*. Polygram do Brasil, 1993.

² Do grego *ἀπορία*, a-poros. Significa não caminho, uma rota que não permite passagem. Na filosofia, é um problema de resolução aparentemente impossível.

³ Em referência ao emprego derrideano da palavra “solicitar”, derivada do latim *sollicitare* (*sollus*, “tudo”, e *ciere*, “mover, abalar”). Solicitar, assim, significaria “abalar a totalidade”: toda totalidade pode ser totalmente abalada, mostrando estar fundada, precisamente, naquilo que ela exclui, ignora, trata como impossível. “*It is the domination of beings that différence everywhere comes to solicit, in the sense that sollicitare, in old Latin, means to shake as a whole, to make tremble in entirety*” (Derrida, 1982: 21).

teoricamente a forma como pretendemos desenvolver nosso argumento em torno da “cultura”, o que necessitará de uma breve consideração acerca da epistemologia das ciências modernas, para em seguida ensaiar enquadrar os atritos entre o feminismo e o pós-colonialismo como as dissonâncias que surgem do encontro de duas margens — de duas formas distintas de falar sobre diferenças. Em um segundo momento, dedicaremos mais atenção a identificar as linhas de continuidade entre o feminismo e a epistemologia colonial, tendo por suporte trabalhos que se enquadram no campo do feminismo pós-colonial. A isso, sucede uma breve conclusão acerca das questões ponderadas neste artigo.

Do ‘*hypothesis non fingo*’ de Isaac Newton à ‘invenção da cultura’ de Roy Wagner; ou pós-colonialismo e feminismo: o que acontece quando duas margens se encontram?

Em um ensaio anexado à segunda edição do seu célebre *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, em que apresentava a equação à qual obedecia todo o universo — a Lei da Gravitação Universal —, —, Isaac Newton declarava, orgulhosamente, “não formular hipóteses”: *hypothesis non fingo*. Ele insinuava, assim, não se dedicar à desimportante tarefa de estudar fenômenos naturais para, a partir deles, elaborar explicações plausíveis. Pelo contrário: a partir de suas fórmulas é que ele deduzia o mundo (Wagner, 2014: 20-21).

Roy Wagner, todavia, sugere uma interpretação um tanto benévola do imperativo newtoniano, que poderia ser lido “como uma humilde e sóbria declaração de procedimento, e não como vanglória” (Wagner, 2014: 21). Tratar-se-ia, enfim, de uma simples declaração

de perspectiva, de ponto de vista, de explicitação de premissas — e não uma afirmação categórica de que aquilo que o cientista diz é a encarnação absoluta da verdade.

Na impossibilidade de atingir-se um conhecimento objetivo, absoluto e racional do mundo, os cientistas poderiam, no mínimo, estar cientes de que estudam o mundo e a natureza como se eles pudessem, de fato, ser conhecidos e explicados; falam do seu conhecimento sobre o mundo *como se* suas invenções sobre ele de fato existissem. É o caso da ideia de “gravidade”: um conceito criado para poder falar de como as coisas *caem*. É a consciência desse *como se* muda tudo, na medida em que confere à posição do observador uma espécie de “objetividade relativa”, que coloca muito mais destaque no próprio investigador, no próprio cientista, no recorte que ele resolveu dar à realidade e nas formas como ele decidiu explicá-la, do que na realidade em si mesma.

Vai nesse sentido a tese defendida por Wagner em “A invenção da cultura”. O antropólogo norte-americano começa por uma definição do seu campo de estudo. Como a própria palavra deixa adivinhar, a antropologia seria o estudo do fenômeno do homem:

A mente do homem, seu corpo, sua evolução, origens, instrumentos, arte ou grupos, não simplesmente em si mesmos, mas como elementos ou aspectos de um padrão-geral ou de um todo. Para enfatizar esse fato e integrá-lo a seus esforços, os antropólogos tomaram uma palavra de uso corrente para nomear o fenômeno e difundiram seu uso. Essa palavra é *cultura* (Wagner, 2014: 37).

Para Wagner, o antropólogo tentará denominar a situação que ele está

estudando como “cultura”, de forma apriorística, como uma maneira de falar sobre as coisas, compreendê-las e lidar com elas. A conclusão que ele tira daí é que a “cultura” não existe como um objeto monolítico, apreensível, cognoscível, dominável: ela é *inventada* pelo antropólogo quando ele se depara com a diferença; quando ele sofre o “choque cultural” durante o seu trabalho de campo. Desse susto, desse espanto, desse confronto com “O Outro”, o antropólogo *inventa* não só a “cultura” que ele acredita estar estudando, conhecendo, como também a sua própria “cultura”: “antes disso, poder-se-ia dizer, ele não tinha nenhuma cultura, já que a cultura em que crescemos nunca é realmente ‘visível’ — é tomada como dada, de sorte que suas pressuposições são percebidas como autoevidentes” (Wagner, 2014: 43).

O trabalho do antropólogo nada mais é do que a construção de um conjunto de analogias, relações e comparações, levando a cabo um processo em que duas culturas — a dele próprio e a que ele pretende estudar — são simultaneamente criadas, “objetificadas”, isto é, tornadas objetos por ele. Segue daí que algo como “cultura” não existe de fato: nesse jogo, a relação nascida da diferença, cujo elo é o próprio antropólogo, é muito mais real do que as coisas que ela pretende relacionar — a “cultura” “A” e a “cultura” “B”; a “cultura” estudada e a “cultura” do próprio antropólogo. A ideia de “cultura” apenas tornou-se a linguagem geral por meio da qual a antropologia se comunica.

A antropologia, portanto, seria o estudo do homem “*como se* a cultura existisse na qualidade de uma ‘coisa’ monolítica” (Wagner, 2014: 52). A ideia de “cultura”, por sua vez, seria uma espécie de “muleta de pensamento”, que

nos permite falar sobre algo bastante complicado: a diferença. Os problemas surgem quando se esquece de que essa diferença é construída relacional e contingentemente, e começa-se a acreditar que as fronteiras traçadas para poder falar de diferenças constatadas são fixas, imutáveis — esquecemos que elas são somente analogias que usamos para falar de coisas, e começamos a tomá-las pelas coisas em si.

Em *O que é a política?*, Hannah Arendt elabora um raciocínio semelhante, referindo-se aos “pré-juízos” que informam a atividade política — juízos que obliteram o fato de serem juízos e, por isso, são empregados como verdades naturais, evidentes por si mesmas. Ainda que nenhuma comunidade política possa prescindir do pré-juízo para funcionar cotidianamente, o perigo residiria na circunstância de que, obliterando uma parcela do passado — dos juízos que foram tomados anteriormente —, o pré-juízo poderia levar à renúncia da capacidade humana de julgar, tendo por efeito o esquecimento da contingência da política — o fato de que as coisas que são, na superficialidade da política, poderiam muito bem ser de outra forma (ARENDR, 1997: 52-59).

Também Nietzsche, valendo-se da metáfora das moedas cuja efígie foi apagada pelo uso, fala da verdade como

um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal,

não mais como moedas (Nietzsche, 1983: 48).

É importante iniciar “uma reflexão pós-colonial” sobre “cultura” e feminismo com essas considerações porque uma das melhores formas de entender do que trata a crítica pós-colonial é referindo-se a ela como um esforço de politizar fronteiras, uma tentativa de problematizar diferenças — uma forma de lembrar que os conceitos ordinariamente utilizados para extrair algum *sentido do mundo* (“nacionalidade”, “raça”, “religião”, “gênero”, “etnia”, “cultura”) são apenas “muletas de pensamento”, analogias, metáforas; formas de falar sobre as coisas *como se* elas existissem e que não são, jamais, as coisas em si, objetivas, reais.

Essa característica do pós-colonialismo pode ser identificada tanto na sua denúncia à constante produção de “Outros” pelo Ocidente — como mostram, paradigmaticamente, o “orientalismo” de Edward Said e o binarismo West/Rest de Stuart Hall —, quanto na sua denúncia ao “epistemicídio em massa” (Santos, 2007: 91) que acompanhou a expansão colonial da Europa, ou, mesmo, à “colonialidade do poder” (Quijano, 2005), mas também em sua constatação de como o desenvolvimento, a modernização e a produção de teorias emancipatórias e humanistas no Ocidente tinham, como contrapartida, a aporética exclusão do Resto do mundo — podemos aqui voltar à *abissalidade* do pensamento ocidental a que se refere Boaventura, incluindo também Gilroy, Staheli e Mignolo.

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que estas últimas fundamentam as primeiras. As distinções invisíveis são

estabelecidas por meio de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o “deste lado da linha” e o “do outro lado da linha” (...). A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. (...)

A humanidade moderna não se concebe sem uma subumanidade moderna. A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para que a outra parte da humanidade se afirme como universal (e essa negação fundamental permite, por um lado, que tudo o que é possível se transforme na possibilidade de tudo e, por outro, que a criatividade do pensamento abissal banalize facilmente o preço da sua destrutividade (Santos, 2007: 71;76).

Para Quijano, o mundo contemporâneo estaria atravessado por eixos fundamentais que determinam os padrões de distribuição global do poder, cuja origem e caráter seriam tipicamente coloniais, mas que, todavia, haveriam provado ser muito mais duradouros e estáveis do que o próprio colonialismo em que foram estabelecidos. Um deles, para o autor, seria “a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial” (Quijano, 2005: 2).

Já Paul Gilroy chama atenção para o fato de que o fenômeno da escravidão colonial revelaria as fissuras internas do próprio conceito modernidade, ao escancarar o fato de que a escravidão não seria algo externo a ela:

In this setting, it is hardly surprising that if it is perceived to be relevant at all, the history of slavery is somehow assigned to blacks. It becomes our

special property rather than a part of the ethical and intellectual heritage of the West as a whole. This is only just preferable to the conventional alternative response which views plantation slavery as a premodern residue that disappears once it is revealed to be fundamentally incompatible with enlightened rationality and capitalist industrial production (Gilroy, 1993: 49).

O referido autor acrescenta, ainda, que Hegel teria sido um dos únicos filósofos a perceber a íntima associação entre a modernidade e a escravidão. Nesse mesmo sentido, Staheli, apoiando-se em Laclau, nota que os discursos de globalização são exemplo de uma “política de construção do impensável”, que torna impensável *“that which does not fit in with the hegemonic definition of the global. (...) Deconstructing the global requires us to trace that which is excluded by talking about the global, and to examine how these constitutive exclusions affect the very possibility of globality (Staheli, 2003: 2). Mignolo, por sua vez, percebe que “from the perspective of modernity, coloniality is difficult to see or recognize, and even a bothersome concept” (Mignolo, 2005: 5)* e se pergunta como é que dois conceitos umbilicalmente ligados — modernidade e colonialidade — sobrepõe-se um ao outro para constituir dois lados de uma mesma realidade e dar forma à ideia de “América”, durante o século XVI, e de “América Latina”, durante o século XIX (Mignolo, 2005: 5).

Sérgio Costa está correto ao notar que “os estudos pós-coloniais não constituem propriamente uma matriz teórica única”, indo, antes, tratar-se de “uma variedade de contribuições com orientações distintas, mas que apresentam como característica comum o esforço de esboçar, pelo método de

desconstrução dos essencialismos, uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes de modernidade” (Costa, 2005: 117).

O feminismo, certamente, reúne teorias múltiplas e plurais, cuja categorização sob um único nome — “feminismo” — ocorre não sem uma redução bastante significativa de sua complexidade. Não obstante, é possível, com alguma boa vontade, argumentar que o “feminismo” poderia bem enquadrar-se como um esforço parecido com o da crítica pós-colonial — já que ele é, também, uma tentativa de politizar e problematizar a diferença, mas uma diferença específica, que é a diferença de gênero.

(...) feminist scholarship, like most other kinds of scholarship, is not mere production of knowledge about a certain subject. It is a directly political and discursive practice in that it is purposeful and ideological. It is best seen as a mode of intervention into particular hegemonic discourses (for example, traditional anthropology, sociology, literary criticism etc.); it is a political praxis which counters and resists the totalizing imperative of age-old “legitimate” and “scientific” bodies of knowledge. Thus, feminist scholarly practices (whether reading, writing, critical, or textual) are inscribed in relations of power — relations which they counter, resist, or even perhaps implicitly support (Mohanty, 1991: 53).

Os possíveis atritos existentes entre a crítica pós-colonial e a crítica produzida pelo feminismo podem ser interpretados, em alguma medida, como choques que — talvez inevitavelmente? — surgem quando duas formas distintas de falar sobre diferenças se cruzam: O que acontece quando duas margens

se encontram? Há consonâncias — mas também abundam as dissonâncias; e, nesse sentido, as formas como a “cultura” tem atravessado o debate feminista conferem um prisma privilegiado a partir do qual esses confrontos se tornam mais tangíveis, mais tácteis, mais perceptíveis. Neste trabalho, tentaremos ilustrar essas tensões por meio da análise da obra de três autoras, Martha Nussbaum, Susan Okin e Anne Phillips, escolhidas por terem desenvolvido argumentos bastante importantes sobre a “cultura”, desde uma perspectiva feminista.

É imprescindível iniciar essa discussão com uma situação do contexto teórico das autoras abordadas. Para tanto, é proveitoso apontar para o fato de a “cultura” ter se tornado foco de atenção dessas autoras, preponderantemente, por meio de reflexões em torno do que Hall chamou de “questão multicultural” (Hall, 2003), e, mais especificamente, de um “multiculturalismo pluralista” cujo desdobramento principal seria a possibilidade de concessão de direitos ou privilégios especiais a “minorias culturais” (Okin, 1999: 10; Kymlicka, 1995) — os *group rights*. É o caso, notadamente, dos trabalhos de Susan Okin e de Anne Phillips, preocupadas com a presença de “minorias culturais” em países centrais, desenvolvidos, ocidentais. Daí os argumentos desenvolvidos pelas autoras serem construídos em torno de problemas como políticas públicas para imigrantes, normas de Direito Internacional Privado e incidentes processuais possivelmente levantados em face do Poder Judiciário.

4

Para Okin, há duas interfaces

relevantes envolvendo “gênero” e “cultura” que minariam a força dos argumentos em favor da concessão de “privilégios” a “minorias culturais”. A primeira delas passaria pelo fato de que “*personal, sexual, and reproductive life functions as central focus of most cultures*” (Okin, 1999: 12-13). Como resultado, “*the defense of ‘cultural practices’ is likely to have much greater impact on the lives of women and girls than on those of men and boys*” (p. 13). Em segundo lugar, para a autora, “*most cultures have as one of their principal aims the control of women by men*” (*Idem*), e, portanto, argumentos em favor das diferenças culturais teriam por consequência mais provável a permissão, a legitimação e a perpetuação da dominação das mulheres.

É importante notar que Okin reconhece que práticas de dominação e discriminação sexual também são encontradas em “culturas” liberais ocidentais (p. 16), muito embora, para a autora, elas estejam mais adiantadas do que outras “culturas” do mundo, “*including many of those from which immigrants to Europe and North America come*” (p. 17). É com base nessas considerações que Okin, ao final do seu texto, chega à conclusão de que a concessão de direitos de grupo a minorias “culturais mais patriarcais”, em sociedades “menos patriarcais”, não é uma solução adequada. Com efeito, as mulheres daquelas “culturas” poderiam estar

much better off if the culture into which they were born were either to become extinct (so that its members would become integrated into the

⁴ Ver, por exemplo, a extensa discussão de jurisprudências de cortes inglesas e norte-americanas levada a cabo por Anne Phillips no terceiro capítulo de “*Multiculturalism without culture*”.

less sexist surrounding culture), or, preferably, to be encouraged to alter itself so as to reinforce the equality of women – at least to the degree to which this value is upheld in the majority culture (Okin, 1999: 22-23).

A análise da “cultura” em Phillips, por sua vez, caracteriza-se pelo seu esforço em enquadrar “cultura” como algo potencialmente positivo (Phillips, 2007: 132), e não como mero constrangimento à autonomia de indivíduos, reconhecendo, inclusive, tanto que as sociedades ocidentais de tradição liberal têm, também, “cultura” (Phillips, 2007: 127), quanto que a “cultura” não pode ser tratada como algo essencializado, reificado, estável: culturas mudam ao longo do tempo. Todavia, não é difícil perceber que o que incomoda Phillips no multiculturalismo, e que é a linha por trás dos argumentos desenvolvidos em *Multiculturalism without culture*, é muito mais a preocupação de como compatibilizar a noção “cultura” com uma tradição liberal centrada em torno da autonomia individual, da capacidade de agência dos indivíduos e de sua respectiva liberdade para fazer escolhas, para, assim, poder manter de pé seu argumento em favor da igualdade — e, tal como em Okin, o pano de fundo dessa análise são os países centrais, ocidentais, desenvolvidos, tomados pela presença do imigrante.

Em “*Sex and social justice*”, Martha Nussbaum, desenvolvendo uma poderosa argumentação que une as preocupações das teorias feministas e da justiça social, parte da premissa de que “*human beings have a dignity that deserves respect from laws and social institutions*” (Nussbaum, 1999: 5). Constatando que “tradições”, tanto ocidentais quanto não ocidentais, “*perpetrate injustice against women in*

many fundamental ways, touching on some of the most central elements of human being’s quality of life — health, education, political liberty and participation, employment, self-respect, and life itself” (p. 30.), Nussbaum desenvolve seu argumento no sentido de resolver os potenciais conflitos que as “culturas” podem causar, por via, simplesmente, da sua desconsideração, sempre que elas se mostrarem contrárias à “dignidade humana”.

Com alguma ironia, Nussbaum afirma preferir correr o risco de ir para o “inferno” especialmente reservado para “*Westernizers and imperialists*”, do que desistir da posição de que “*there are universal obligations to protect human functioning and its dignity, and that the dignity of women is equal to that of men. If that involves assault on many local traditions, both Western and non-Western, so much the better, because any tradition that denies these things is unjust*” (Idem). Em outro trecho, Nussbaum afirma que “*real cultures contain plurality and conflict, tradition, and subversion. They borrow good things from wherever they find them, none too worried about purity*” (p. 37). Não fica claro, porém, que “coisas boas” são essas que as “culturas” deveriam tomar para si, nem de acordo com qual critério as “tradições” devem ser “atacadas” por serem consideradas “injustas” — não é difícil imaginar, porém, que algumas “culturas” estão mais propensas do que outras a sofrerem esse “ataque” (e a sua alegada “injustiça” muito provavelmente seria o único fator envolvido na decisão dessa investida).

Nussbaum pretende, no fim das contas, varrer a “cultura” do conjunto de aspectos que devam ser considerados politicamente relevantes, talvez tentando replicar, macrocosmicamente — e globalmente — a manobra

liberal de suspensão das diferenças, a fim de produzir um espaço neutro em que indivíduos possam ser livres e autônomos — possam “florescer”, conforme ela diz, exercendo livremente as funções descritas na lista de “*central human functional capabilities*” (p. 41). Se, por um lado, pode-se parabenizar Nussbaum pelo esforço de construir uma teoria da justiça bastante ousada e com pretensões declaradamente universalistas, por outro, não é equivocado, também, apontar que por trás desses argumentos, balança a crença de que os preceitos das sociedades liberais ocidentais são, de fato, universais, e que o seu universo simbólico é elástico o suficiente para englobar o mundo inteiro.

A impossibilidade dessa manobra, porém, está inscrita no próprio tecido das relações globais de poder — e defender o contrário implica, como bem nota Chandra Mohanty, simplesmente apagar as diferenças que existem entre o Ocidente e o Resto do mundo, tendo por efeito a confirmação da presunção de que o Resto apenas ainda não se desenvolveu, evoluiu, modernizou-se tanto quanto o Ocidente (Mohanty, 1991: 72). Reconhecer essa impossibilidade, por outro lado, não implica, como teme Nussbaum, um “colapso moral” — ser uma das almas, descritas por Dante, que vagueia eternamente no vestíbulo do inferno, incapaz de assumir qualquer posicionamento em relação a problemas políticos ou morais (Nussbaum, 1999:

30). Não significa, tampouco, concluir que “*the only way to respect people’s dignities as agents is to create an uphill unequal struggle for them at every turn in the road*” (Idem, p. 18); ou ainda desconsiderar certas correntes feministas como expressões do colonialismo, com o fito de excluí-las ou descartá-las; ou, muito menos, sugerir que não haja desigualdades e formas de dominação com base no gênero, seja em países ocidentais, seja em países não ocidentais, nem que elas não precisem ser criticadas e problematizadas.

Implica, sim, tomar ciência das complexidades, aporias e contradições envolvidas nesses mesmos problemas. Complexidades, pois, como notam Lazreg e Abu-Lughod, o conhecimento acerca de como a dominação masculina se dá em outras “culturas” não é facilmente adquirido ou imediatamente acessado;⁵ contradições e aporias, pois qualquer discurso que se proponha a ser minimamente crítico e que ocupe a margem como o seu locus de enunciação encontrará essas dificuldades — e, quando se tenta simplesmente superá-las ou sublimá-las, traça-se, inevitavelmente, uma clara linha de continuidade entre a crítica feminista e a epistemologia colonialista.

As linhas de continuidade entre o feminismo e a epistemologia colonial

Essa “linha de continuidade” entre o feminismo e o colonialismo está presente no trabalho das três autoras comentadas acima. Okin e Phillips

⁵ “The split vision of the world that relegates non-Western women to a residual category, where fancy more than fact rules, is a significant error in feminist scholarship as a whole. It can be corrected only if and when Western feminists are ready and willing to think differently about the variety of modes of being female, including their own. They must recognize that knowledge of North African/Third World women is not given all at once. It is, like knowledge of women in Western societies, a process of sifting the true from the false and making visible that which remains submerged” (Lazreg, 1988: 100).

parecem traçá-la de partida, ao tomar como foco de atenção de suas análises, como notado acima, o “multiculturalismo”. Stuart Hall, estudando o caso britânico, nota que a “questão multicultural” emerge, justamente, a partir de um problema concreto que a Inglaterra teve de enfrentar a partir, principalmente, da segunda metade do século XX, quando, efeito do desmantelamento do seu império colonial, houve um expressivo incremento na imigração de indivíduos provenientes de ex-colônias no Caribe e na Ásia: é o ingresso dos “filhos do império” em cena, daqueles que vinham das “franjas obscuras da *commonwealth*” para “poluir a pequena Inglaterra”.

A história, pois, é contada como se, antes dessa onda migratória, a Grã-Bretanha fosse “uma cultura homogênea e unificada” — como se houvesse uma “britanidade” prévia que, agora, tivesse de abrigar em si uma “jamaicanidade”, uma “paquistanidade”, uma “indianidade”. É aí que surge não só a questão de como “remodelar” a Inglaterra contemporânea, por meio de uma reinterpretação da sua vida nacional, pura e autêntica, à luz desses novos elementos, mas também o problema de como esses “grupos” deveriam ser tratados — que tipo de políticas públicas deveria ser destinadas a eles?, deveria haver alguma relativização das leis britânicas para esses indivíduos? etc.

A emergência da “questão multicultural”, assim, é o sinal do deslocamento de uma daquelas “linhas abissais” a que se refere Boaventura de Sousa Santos: antes, ela separava a metrópole da colônia; agora, ela é traçada na própria metrópole, por força da presença do imigrante, criando “um território confuso, atravessado por uma linha abissal sinuosa” (Santos, 2007: 79.). Para fazer mais uma vez referência a Hall, tratar-se-ia da invasão do centro

pelos margens, fenômeno de inegável força transruptiva: “somente nesse contexto se pode compreender por que aquilo que ameaça se tornar o momento de fechamento global do Ocidente — a apoteose de sua missão universalizante global — constitui *ao mesmo tempo* o momento do descentramento, lento e prolongado do Ocidente” (Hall, 2003: 62).

Dessa maneira, enquanto o objetivo de Nussbaum parece ser o de manter de pé um projeto de claras pretensões universalizantes — ignorando que a sua condição de existência é a necessária exclusão de um *excesso* que torna essa *archia* possível (Derrida, 1978: 62) —, em Phillips e Okin a questão de por que de as “minorias” com quem elas tanto se preocupam estarem ali — na Inglaterra, na França, nos Estados Unidos — sequer é tratada com o cuidado suficiente. Okin, ademais, dá a impressão de reduzir todas as dificuldades e obstáculos a que imigrantes são submetidos à questão da “diferença cultural”, sendo paradigmático o trecho em que condena a poligamia — “*an inescapable and barely tolerable institution in their African countries of origin, and an unbearable imposition in the French context*” (Okin, 1999: 10) —, com base na circunstância de a falta de espaço privado e de a superpopulação de apartamentos em Paris levar à hostilidade, ao ressentimento e à violência nessas famílias. Tudo é descontado sob a rubrica da “cultura”, que, *in casu*, é encarnada e exotizada por meio da “poligamia”.

É evidente que a opressão e a dominação das mulheres, seja no “Ocidente” ou não, geralmente estão inscritas no que, à falta de palavra melhor, chamamos de “cultura” — e essas questões precisam ser enfrentadas e discutidas. Não poderíamos jamais descartar a preocupação de Okin de

que diferenças culturais acabem por permitir e legitimar formas de dominação dos homens sobre as mulheres e, fazendo-o, pretender ainda nos chamar de “feministas”.

Nesse passo, é imprescindível ressaltar que o que pretendemos apontar, com as ponderações feitas até aqui, é, tão somente, que quando a crítica feminista se debruça sobre a “cultura” sem ter o cuidado ou a preocupação de situar na discussão outras questões — como os efeitos concretos e simbólicos, evidentes e latentes do imperialismo europeu e do colonialismo; a assimetria profunda entre o centro e as periferias da sociedade mundial; a desigualdade nos padrões globais de distribuição de poder; ou, mesmo, a divisão internacional do trabalho —, ela acaba servindo para apagar e invisibilizar o simples fato da diferença entre o “Ocidente” e o “Resto” — e, com isso, a teoria política feminista não só perde, claramente, potencial crítico, como também corre o sério risco de ser arregimentada por discursos colonializantes, como exporemos a seguir.

Com efeito, o *potencial colonializador* do feminismo — essas linhas de continuidade que podem ser identificadas e traçadas entre a teoria política feminista e a epistemologia colonial — vai bastante além das críticas aos trabalhos examinados até o momento, conforme demonstra o debate desenvolvido por autoras como Chandra Mohanty, Lila Abu-Lughod, Sara Suleri, Marnia Lazreg e Deniz Kandiyoti.

Uma característica amiúde notada dessa continuidade é o poder explanatório privilegiado que é concedido à “religião” — como a muçulmana —, circunstância para a qual chamam atenção tanto Abu-Lughod quanto Lazreg, indicando que são bastante comuns narrativas feministas que pretendem explicar a

“opressão” das mulheres em países islâmicos a partir de uma única variável, que seria o Islã — ou o “*IslamLand*”, como Abu-Lughod ironicamente coloca:

What I discovered was a continuity between the traditional social science modes of apprehending North African and Middle Eastern societies rooted as they are in French colonial epistemology and academic women’s treatment from these societies. One continuity, for example, is expressed in the predominance of a “religious paradigm” that gives religion a privileged explanatory power. Most academic feminist practice takes place within this paradigm, thereby reproducing its presuppositions and reinforcing its dominant position (Lazreg, 1988: 83).

Islam is not a place from which one can come. Yet ‘IslamLand’, as I would call this mythical place, annoints the call to arms for women with transparent goodness. IslamLand enables those who advocate for women’s right to accrue moral capital. (...) IslamLand is the problem and Islam is condensed in the figure of the victimized Muslim woman (Abu-Lughod, 2013: 69-70).

A parcialidade desses discursos, afirma Lazreg, torna-se patente se revertem os seus termos para propor que as mulheres da Europa ou da América do Norte devam ser estudadas como “mulheres cristãs”; e, não obstante, esse raciocínio é feito sem maiores constrangimentos em trabalhos que usam “mulheres muçulmanas” como categoria de análise, um rótulo que, simultaneamente, invisibiliza e estereotipa essas mulheres, já que ele “*affirms what ought to be seen as problematical. Whether the ‘Islamic women’ are truly devout or whether the societies in which they live are*

theocracies are questions that the label glosses-over” (Lazreg, 1988: 88).

A materialização dessa “opressão”, por sua vez, seria o véu, registrado ora como algo que oprime, encapsula e invisibiliza a subjetividade das mulheres, anulando-as completamente como indivíduos, ora, também, como algo de sensual e de misterioso, quase fetichizado, que esconde alguma coisa.

Historically, of course, the veil has held an obsessive interest for many a writer. In 1829, for example, Charles Forster wrote *Mohammetanism Unveiled*, and Frantz Fanon, the revolutionary, wrote in 1967 about Algerian women under the caption: “Algeria Unveiled”. Even angry responses to this abusive imagery could not escape its attraction as when a Moroccan feminist titled her book: *Beyond the Veil*. The persistence of the veil as a symbol that essentially stands for women illustrates the difficulty researchers have in dealing with a reality with which they are unfamiliar. It also reveals an attitude of mistrust. A veil is a hiding device; it arouses suspicion (Lazreg, 1988: 85).

Exemplos impressionantes desse poderoso simbolismo conferido ao véu são abundantes. Abu-Lughod, por exemplo, narra que na Argélia sob o domínio francês, o governo colonial organizava eventos públicos em que mulheres argelinas, vestidas com roupas tradicionais, eram solene e cerimoniosamente “desveladas” por mulheres francesas (Abu-Lughod, 2013: 33). A autora também se reporta a uma campanha publicitária veiculada pela ONG alemã *International Human Rights*, em 2011, na qual a imagem de uma mulher trajando uma burqa confundia-se com sacos de lixo azuis colocados ao fundo (Fakhraie, 2011). Na legenda, lia-

se: “mulheres oprimidas são facilmente ignoradas” — com efeito, algo como a “agência” dessas mulheres é também facilmente ignorado, quando alguém *ativamente* a apaga: e é isso que essa campanha, precisamente, faz.

Seguindo na esteira de Abu-Lughod, seria possível falar desse “feminismo colonial” enquanto uma preocupação seletiva em torno de determinadas formas de opressão das mulheres, servindo a propósitos colonialistas, mas que não está, em momento algum, efetivamente comprometido com a questão do empoderamento dessas mulheres. A obsessão em torno do véu é precisamente isso — uma preocupação que, ademais, apaga completamente a pluralidade de significados e de variedades que essa vestimenta tem: “*one cannot reduce the diverse situations and attitudes of millions of Muslim women to a single item of clothing. And we should not underestimate the ways that veiling has entered political contests across the world*” (Abu-Lughod, 2013: 40).

Certamente, nem toda mulher que usa véu estará usando uma burqa, e nem toda mulher que usa uma burqa — ou um niqab, um hijab, um khimar, um chador — estará sendo *obrigada* ou *compelida* a fazê-lo — pelo menos não em um sentido distinto do que se pode dizer que uma mulher “ocidental” se sente compelida a pintar as unhas, a passar batom ou a depilar-se (Wolf, 1992). O problema, claro, estaria em assumir que a mulher ocidental é livre, autônoma e produz individualmente as suas próprias preferências, enquanto a mulher muçulmana é oprimida e subjugada pela sua própria cultura — isso até Phillips, como vimos, percebe claramente, e mesmo Nussbaum chegou a publicar artigos no *New York Times*, quando países na Europa consideravam editar leis banindo o uso de burqas,

demonstrando que o que estaria por trás de tais propostas seria, na verdade, intolerância religiosa e medo de muçulmanos: “*what inspires fear and mistrust in Europe, clearly, is not covering per se, but Muslim covering*” (Nussbaum, 2011b).

O livro de Abu-Lughod, *Do Muslim women need saving?*, gira em torno do questionamento do que ela identifica como uma retórica salvacionista, de caráter flagrantemente colonializante, do Ocidente em relação às “Mulheres do Terceiro Mundo” — algo em que Spivak já havia agudamente reparado, em seu famoso *Pode o subalterno falar?*

Este é o momento para revelar que *sati* ou *suttee*, como o nome próprio do ritual de autoimolação de viúvas, celebra um erro gramatical por parte dos britânicos, assim como a nomenclatura “índio americano” celebra um erro factual por parte de Colombo. A palavra em várias línguas indianas é ‘a queima da *sati*’ ou da boa esposa, que assim escapa da estagnação regressiva da viúva em *brahmacrya*. Isso exemplifica as sobredeterminações das questões de gênero-classe-raça referentes à situação. Pode talvez ser apreendido até mesmo quando é dito às claras: homens brancos, procurando salvar mulheres de pele escura de homens de pele escura, impõem sobre essas mulheres uma constrição ideológica ainda maior ao identificar, de forma absoluta, *dentro da prática discursiva*, o fato de ser boa esposa com a autoimolação na pira funerária do marido (Spivak, 2010:115).

Abu-Lughod, então, intui que há algo de perverso nesse discurso de “salvação” de mulheres: primeiro, por isso pressupor que há alguém em posição de salvar outrem de alguma coisa — e, como apontamos acima, esse

“algo” não raro é a própria “cultura” ou a “religião” da pessoa; segundo, porque isso implica que o objeto do resgate está sendo salvo para alguma coisa. Para o que aquelas mulheres da Argélia de 1958 estavam sendo salvas por suas *sisters in struggle* (Mohanty, 1991: 56.) francesas? Como devemos interpretar o programa beneficente de 2 milhões de dólares, custeados por empresas de cosméticos como L’Óreal, Revlon e Clariol, destinado a ensinar às mulheres afegãs os segredos da maquiagem, da moda e do *hair styling*, montado no Afeganistão após o Talibã haver perdido sua hegemonia naquele território (Ghafour, 2004.)? Tudo se passa como se, uma vez *levantado o véu* da opressão do Talibã, as mulheres afegãs pudessem, enfim, desfrutar plenamente de sua liberdade, dando vazão à sua verdadeira essência feminina. O resultado desse discurso de “salvação”, para Abu-Lughod, não é senão a autorização de “cruzadas morais” do Ocidente contra, nesse caso, a *IslamLand*:

This language insists that people around the world must learn how to be just and to measure up in an universal metric of humanity that is defined, in part, by aspirations for gender equality and women’s freedom. If the authority for this moral crusade to rescue women in other parts of the world, and usually from their cultures or traditions, depends on associating itself with the high ground of universal rights talk that has been forged in a range of international institutions, its emotional persuasiveness derives from the bedrock on which such advocates build (Lughod, 2013:81).

O cenário se torna ainda mais alarmante quando vemos a crítica feminista sendo mobilizada juntamente ao conjunto retórico utilizado para

justificar guerras a outros países. Em uma coletiva de imprensa feita em 11 de outubro de 2001,⁶ logo após os Estados Unidos terem declarado guerra ao Afeganistão, no rescaldo dos ataques de 11 de setembro, o presidente George W. Bush articulou expressamente o argumento de que a guerra ao terror seria também uma guerra pelas “mulheres muçulmanas” — às quais ele candidamente se refere como “*women of cover*”: “*I was struck by this: that in many cities, when Christian and Jewish women learn that Muslim women – women of cover – were afraid of going out of their homes alone, that they went shopping with them, that they showed true friendship and support – an act that shows the world the true nature of America*”; esse relato “*really touched my heart*”, acrescenta posteriormente o presidente.

Em agosto de 2010, quando o presidente Obama estava considerando diminuir o contingente de tropas norte-americanas no Afeganistão, a revista Time, por sua vez, veiculou uma edição cuja capa trazia o retrato de Bibi Aisha, uma jovem afegã cujo nariz havia sido mutilado pelo Talibã.⁷ No canto inferior direito, lia-se “*what happens if we leave Afghanistan*”, insinuando que as mulheres seriam as primeiras a sofrer com a ausência de tropas norte-americanas naquele país. Como nota Abu-Lughod, “*unremarked was the fact that this act of mutilation had been carried out while U.S. and British troops were still present in Afghanistan*” (Abu-Lughod, 2013: 27).

Nesse sentido, um ponto bastante importante construído por Kandiyoti,

referindo-se ao Iraque e ao Afeganistão no rescaldo do pós-conflito, é o de que aquilo que para o “Ocidente” parece ser “tradição”, é, muitas vezes, a manifestação de formas novas e muito mais brutais de subjugação do mais fraco, as quais se tornam possíveis em uma economia que gira em torno do crime, em que há uma total falta de segurança e em que os laços de confiança, parentesco e solidariedade em torno dos quais essas sociedades, em grande medida, rurais e tribais, encontravam-se estruturadas são testados até o limite pela pobreza, pelos conflitos entre grupos — e, muito obviamente, pela presença de exércitos estrangeiros em seu território, lutando uma guerra declarada por outras nações àqueles países (Kandiyoti, 2007b: 511).

Conclusão

Construímos um debate em torno das formas como a “cultura” tem atravessado a teoria política feminista usando, como exemplos, as obras de três importantes autoras, Martha Nussbaum, Anne Philips e Susan Okin. O nosso propósito, com isso, não é jamais o de desconsiderar as contribuições dessas autoras à teoria feminista, ou, pura e levianamente, tachá-las de “imperialistas” ou “ocidentalistas”. Pelo contrário, pretendemos, com essa análise, apenas ilustrar a hipótese de que a “cultura” seria um desses conceitos que, com mais força, viriam *solicitar* feminismo, colocando-o face a face com os seus próprios limites, com suas próprias contradições — que seriam os desafios compartilhados, aliás, por qualquer discurso que adote a margem como o

⁶ Disponível em: <<http://www.johnstonsarchive.net/terrorism/bush911e.htm>>. Acesso em 23/11/2014.

⁷ Disponível em: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/en/b/bc/Bibi_Aisha_Cover_of_Time.jpg>. Acesso em 23/11/2014.

seu *locus* de enunciação e, com isso, se perceba constricto a valer-se de conceitos e categorias que, por si sós, são parte do motivo que o mantém à margem.

Nesse ímpeto, o pensamento pós-colonial se apresenta como um bom fio condutor da nossa argumentação, na medida em que nos auxilia a elaborar raciocínios e manobras críticas necessárias à explícita contestação e à incessante problematização das linhas e das fronteiras que traçamos para poder falar das coisas que estão ao nosso redor, para poder produzir um sentido do mundo.

Não se deve ter a falsa impressão de que a teoria política feminista seja um corpo monolítico e homogêneo, e, muito menos, que haja uma oposição clara entre um “feminismo colonial” e um “feminismo pós-colonial”. Foi com isso em mente que tivemos o cuidado, neste trabalho, de: a) falar apenas em possíveis linhas de continuidade que podem ser identificadas ou traçadas entre a epistemologia colonialista e a teoria política feminista; e, também, de b) introduzir as interfaces entre o feminismo e o pós-colonialismo como o “encontro” ou o “choque” de duas margens — de duas formas diferentes de falar sobre diferenças, politizá-las. Por isso, os efeitos do pós-colonialismo sobre o feminismo podem ser interpretados como uma tentativa de “descentrar” este último — uma tentativa de desconstruir aquilo que a crítica feminista, muitas vezes por estratégia política, tentou construir: uma categoria abstrata, universal e homogênea chamada “As Mulheres”.

O que se pretende apontar com isso é que há várias fronteiras sendo traçadas quando o feminismo mobiliza determinadas categorias a fim de problematizar a dominação das mulheres pelos homens — sendo a

própria categoria do “gênero”, registrada como um binarismo que opõe o feminino ao masculino, uma delas: “*feminist critique ought also to understand how the category of ‘women’, the subject of feminism, is produced and restrained by the very structures of power through which emancipation is sought*” (Butler, 2006: 4).

Se a crítica feita por Pateman em *O contrato sexual* está correta — se a exclusão das mulheres do contrato social pode ser interpretada não como mera casualidade, ou questão de uma universalidade ainda por completar-se, mas, sim, como uma maneira deliberada e proposital de manter formas específicas de desigualdade sob um discurso de igualdade universalizante, ele próprio sendo sustentado, precisamente, por aquilo que ele exclui —, isso significa que a dominação — ou arriscaria agora sugerir: a colonização? — das mulheres pelos homens é uma *aporía* da sociedade moderna, tanto quanto o próprio fenômeno colonial — e aqui se revela uma conexão bastante tangível entre esses dois pensamentos marginais, a crítica feminista e a pós-colonial.

O fato de tratar-se de aporias acrescenta às ponderações feitas neste artigo uma nova complexidade: tanto o feminismo quanto o pós-colonialismo estão cercados pelas contradições, pelos paradoxos e pelos erros intelectuais que, fatalmente, acompanham o discurso de quem quer que se proponha a pensar a partir das margens, das franjas, dos limites, das fronteiras nas quais as diferenças, os conceitos, os binarismos que conferem sentido ao mundo são constituídos.⁸ Mesmo quando o pós-colonialismo coloca para si a missão de dismantelar a centralidade do “Ocidente”, ele se vê impingido a mobilizar ideias, conceitos e categorias que fazem parte da maneira como o próprio “Ocidente”

classifica e interpreta o mundo e que, por si sós, são parte da razão pela qual o “Resto” se encontra na posição de subalternidade — o próprio raciocínio marginal reproduz e perpetua as causas da sua marginalidade.

É essa a crítica feita por Paul Gilroy à aderência à ideia de “nacionalidade”, ou de “identidade nacional”, que ele identifica em movimentos de resistência negros como os Panteras Negras ou o Pan-Africanismo e que o leva a introduzir o conceito de “Black Atlantic”, em grande medida, como uma leitura alternativa da modernidade, uma contraepistemologia que nos permitiria chegar a categorias de pensamento mais adequadas à compreensão das formas de resistência e de acomodação da “cultura” negra — daí o título do primeiro capítulo do seu livro: *The Black Atlantic as a Counterculture of Modernity*. É parecida, também, a crítica desenvolvida por Sara Suleri aos movimentos feministas negros e à constrição que lhes parece impingir o próprio conceito de “raça”, o que a leva a, controversamente, afirmar que “*its feminism is necessarily skin deep in that the pigment of its imagination cannot break of a strictly biological reading of race*” (Suleri, 1992: 765). É essa, igualmente, a crítica feita pela teoria queer ao feminismo e à sua recepção, muitas vezes inquestionada, da categoria do “gênero” e dos binarismos que ele implica, o que motiva Butler a argumentar que

the suggestion that feminism can seek wider representation for a subject

that it itself constructs has the ironic consequence that feminist goals risk failure by refusing to take account of the constitutive powers of their own representational claims. (...) Perhaps, paradoxically, “representation” will be shown to make sense for feminism only when the subject of “women” is nowhere presumed (Butler, 2006: 6-8).

Não há saída possível — daí a a/poria; “*there is no position outside this field, but only a critical genealogy of its own legitimating practices*” (Butler, 2006: 7). Talvez por isso, também, chegue Spivak à conclusão da impraticabilidade de fala do subalterno: “não há nenhum espaço a partir do qual o sujeito subalterno sexuado possa falar” (Spivak, 2010: 121) — e, na impossibilidade de o intelectual representá-lo (no sentido de *vertreten*), já que isso implicaria uma *apropriação do Outro por assimilação*, Spivak acata a sugestão de Derrida, o qual, em vez de invocar que “se deixe os outros falarem por si mesmos”, “faz um ‘apelo’ ou ‘chamado’ ao ‘quase outro’ (*tout-autre*, em oposição a um outro autoconsolidado), para ‘tornar *delirante* aquela voz interior que é a voz do outro em nós” (p. 83).

O que a crítica feminista, assim como a pós-colonialista, pode fazer com mais coerência é, justamente, tentar tatear as aporias que envolvem os discursos, as práticas e as categorias analíticas em que o mundo, as sociedades e elas próprias estão envoltas. Quando nos deparamos com os excessos que a *archia* excluiu —

⁸ “(...) the excesses and the limitations that marginal discourses must inevitably accrue, even as they seek to map the ultimate obsolescence of the dichotomy between margin and center. For until the participants in marginal discourses learn how best to critique the intellectual errors that inevitably accompany the provisional discursivity of the margin, the monolithic and untheorized identity of the center will always be on them” (Suleri, 1992: 757).

archia que esses discursos marginais pretendem criticar —, ela própria vem a ser solicitada, integralmente abalada — e aí, sim, lembramo-nos das fundações contingentes da *archia*, bem como das linhas, dos limites, das fronteiras — dos juízos — que foram um dia traçados e tomados no passado, e que, uma vez traçados, uma vez tomados, sustentam-

na, demarcando a diferença entre o que é possível e o que é impossível, entre o pensável e o impensável, entre o que faz sentido e o que não faz sentido; recuperamos, de alguma forma, aquela imagem que estava cunhada na superfície da moeda, e podemos considerá-la enfim como moeda, não apenas como metal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu-Lughod, Lila. (2013). *Do muslim women need saving?* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Arendt, Hannah. (1997). *Qué és política?* Trad. Rosa Sala Carbó. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Brenner, Johanna. (2000). *Women and the politics of class*. Nova York: Monthly Review Press.
- Butler, Judith. (2006). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Nova York: Routledge.
- Butler, Judith. (1997). “Merely cultural”. In: *Social Text, n.52/53: Queer transexions of race, nation and gender*. Duke University Press.
- Costa, Sérgio. “Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.21, n.60, fev. 2006.
- Derrida, Jacques. (1982). “Différance”. In: *The Margins of Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. (1978). “Cogito and the History of Madness”. In: *Writing and Difference*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fakhraie, Fatemeh. “Just... Ugh”. In: *Muslimah Media Watch* (2011). Disponível em: <<http://www.patheos.com/blogs/mmw/2011/04/just-ugh/>>. Acesso em 22 out. 2014.
- Lacan, Jacques. (1979). O sujeito e o outro (I): a alienação. In: *O seminário – Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Capítulo XVI. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Laclau, Ernesto. (2000). *La imposibilidad de la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lazreg, Marnia. (1998). “Feminism and difference: the perils of writing as a woman on women in Algeria”. In: *Feminist Studies*, v.14, n.1, p. 81-107.
- Hall, Stuart. (2003). “A questão multicultural”. In: *Da Diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Hall, Stuart. (1993). “The West and the rest”. In: *Formations of Modernity*. Londres:

Polity Press.

Hooks, Bell. (1984). *Feminist Theory: from margin to center*. Boston and Brooklyn: South End Press.

Jafar, Afshan. *Progress and women's bodies*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BaxnwffWbE>>. Acesso em 22 out. 2014.

Ghafour, Hamida. "Opening Afghan eyes with mascara and beauty classes". In: Los Angeles Times, 4 de abril de 2004. Disponível em: <<http://articles.latimes.com/2004/apr/04/world/fg-beauty4>>. Acesso em 20 nov. 2014.

Kandiyoti, Deniz. (2007b). "Between the hammer and the anvil: post-conflict reconstruction, Islam and women's rights". In: *Third World Quarterly*, v.28, n.3. Routledge.

Kandiyoti, Deniz. (2007a). "Old Dilemmas or New Challenges? The politics of gender and reconstruction". In: *Afghanistan in Development and Change*, v.38, n.2. Oxford: Blackwell Publishing.

Kandiyoti, Deniz. (2002). "Post Colonialism Compared: potentials and limitations in the Middle East and Central Asia in *Middle East Studies*", n.34. Cambridge University Press.

Kymlicka, Will. (1995). *Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press.

Mignolo, Walter D. (2005). *The Idea of Latin America*. Oxford: Blackwell Publishing.

Mikdashy, Maya. "How not to study gender in the Middle East". Disponível em <<http://www.jadaliyya.com/pages/index/4775/how-not-to-study-gender-in-the-middle-east>>. Acesso em 22 set. 2014.

Mohanty, Chandra. (1991). "Under Western Eyes". In: Chandra Mohany et al (orgs.), *Third World Woman and the politics of feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

Mouffe, Chantal. (1993). *The return of the political*. Londres: Verso.

Nussbaum, Martha. "Beyond the veil: a response". In: *New York Times, The Opinion Pages*, 15 de julho de 2010. Disponível em: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/15/beyond-the-veil-a-response/?_r=0>. Acesso em 24 nov. 2014.

Nussbaum, Martha. "Veiled threats?". In: *New York Times, The Opinion Pages*, 11 de julho de 2010. Disponível em: <<http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/11/veiled-threats>>. Acesso em 24 nov. 2014.

Nussbaum, Martha. (1999). *Sex and Social Justice*. Nova York: Oxford University Press.

Nietzsche, Friedrich. (1983). "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral". In: *Obras incompletas: Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Abril Cultural.

OKIN, Susan. (1999). "Is multiculturalism bad for women?". In: Cohen, Joshua & Howard, Matthew (eds.). *Is multiculturalism bad for women?* Princeton: Princeton

University Press.

Pateman, Carole. (1993). *O contrato sexual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Phillips, Anne. (2007). *Multiculturalism without Culture*. Princeton: Princeton University Press.

Phillips, Anne. (1997). *Engendering Democracy*. Cambridge: Polity Press.

Phillips, Anne. (1995). *The Politics of Presence: the political representation of gender, ethnicity, and race*. Oxford: Oxford University Press.

Quijano, Aníbal. (2005). "A colonialidade do poder: eurocentrismo e América Latina". In: Edgardo Lander (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Said, Edward. (1994). *Orientalism*. Nova York: Random House.

Santos, Boaventura de Souza. (2007). "Para além do pensamento abissal". In: *Novos Estudos Cebrap*, 79.

Spelman, Elizabeth. (1998). *Inessential Woman: problems of exclusion in feminist thought*. Boston: Beacon Press.

Spivak, Gayatri. (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG.

Staheli, Urs. (2003). "The outside of the global". In: *CR: The New Centennial Review*, v.3, n.2.

Suleri, Sara. (1992). "Woman skin deep: feminism and the postcolonial condition". In: *Critical Inquiry*, v.18, n.4, *Identities*. Chicago: University of Chicago Press.

Wagner, Roy. (2014 [1975]) *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Wolf, Naomi. (1992). *O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres*. Rio de Janeiro: Rocco.