

 Linda Zerilli

Rumo a uma teoria feminista do julgamento

Em seu amplamente conhecido ensaio “O multiculturalismo é prejudicial às mulheres?”, Susan Moller Okin analisa “a afirmação, expressa no contexto de democracias basicamente liberais, de que as culturas ou modos de vida das minorias não estão suficientemente protegidos pela prática da garantia dos direitos individuais de seus membros, e de que, conseqüentemente, devem ser protegidos por meio de direitos ou privilégios especiais para grupos específicos” (OKIN, 1999, p. 10–1)¹. Uma vez que a maioria das culturas (principalmente das não-ocidentais e não-liberais) se caracteriza por práticas e ideologias que se baseiam no fato de o indivíduo ser do sexo masculino ou feminino e são altamente desvantajosas para as mulheres, diz Susan Okin, “os direitos de grupos são potencialmente, e em muitos casos efetivamente, antifeministas” (OKIN, 1999, p. 12). Dessa forma, conclui ela, “uma defesa liberal de direitos humanos deve dar prioridade aos direitos dos indivíduos, não aos de culturas ou grupos minoritários” (OKIN, 1999, p. 17).²

¹ Do original “Toward a feminist theory of judgment”, publicado em *Signs: Journal of Women in Culture and Society* (Volume 34, número 2, 2009). Copyright The University of Chicago, 2009. Traduzido por André Villalobos.

² Meus agradecimentos a Mary Dietz, Gregor Gnädig, George Shulman e principalmente a Ann Orloff

Raciocinando dessa forma, Susan Okin não encontra dificuldade em levantar uma questão razoavelmente válida contra o multiculturalismo, entendido como a concessão de direitos especiais a grupos culturais específicos, já que ele, segundo o seu modo de ver, tende a discriminar as mulheres. O que, porém, se entende como discriminação? Os críticos de Susan Okin a acusam de ter uma visão etnocêntrica das culturas tradicionais, expressa por conceitos liberais discutíveis de autonomia, liberdade e igualdade³. Por mais convincentes que sejam tais críticas, no final das contas não se pode descartar tão facilmente a argumentação da autora. Mesmo muito depois de terem sido apresentadas essas críticas, o que continua a ecoar em nossas mentes a partir de seu texto é algo que ela própria não chega a afirmar em momento algum, mas que, não obstante, implica o seguinte: nós (feministas e cidadãs das democracias ocidentais) precisamos elaborar julgamentos a respeito de práticas culturais e políticas que nem sempre são as nossas e, quando for o caso, declará-las “prejudiciais às mulheres”, negando-lhes nosso apoio político.

É desnecessário dizer que, no contexto de um feminismo norte-americano, o qual, por alguns bons motivos, foi acusado de encarar as culturas não-ocidentais de forma profundamente tendenciosa, fica difícil imaginar como formar julgamentos políticos que não reproduzam essa parcialidade. A própria prática de julgamento de Susan Okin no ensaio em questão é um exemplo disso. “Embora, virtualmente, todas as culturas do mundo venham de um passado inconfundivelmente patriarcal, algumas delas — em sua maioria, mas absolutamente não apenas as culturas liberais ocidentais — se afastaram desse passado muito mais do que outras”, escreve ela (OKIN, 1999, p. 16). Apesar de essa autora feminista reconhecer claramente que as culturas ocidentais ainda praticam formas de discriminação com base no sexo, essas práticas parecem insignificantes em comparação àquelas presentes nas culturas não-ocidentais. Trabalhando com uma escala familiar de progresso histórico, Susan Okin coloca as culturas liberais ocidentais muito à frente daquelas não-liberais/não-ocidentais. Em seu modo de ver, a linha divisória absoluta na escala de progresso se expressa pelo fato de que “nas

por seus comentários e sugestões críticas. Muito obrigada também a Crina Archer por sua ajuda na preparação do manuscrito. O presente ensaio foi escrito com o generoso apoio tanto da Universidade Northwestern quanto do Centro de Humanidades Stanford.

³ Para ler críticas sobre Susan Okin, ver Al-Hibri (1999), Bhabha (1999), Gilman (1999), Honig (1999) e Nussbaum (1999).

culturas mais liberais são legalmente garantidas às mulheres (...) muitas das mesmas liberdades e oportunidades concedidas aos homens” (OKIN, 1999, p. 16–7).

Segundo Azizah e Al-Hibri, a afirmação de Susan Okin acerca do status mais evoluído das culturas políticas liberais ocidentais “foi claramente escrita a partir da perspectiva do ‘eu’ dominante, que é um ponto de vista ocidental” (AL-HIBRI, 1999, 41). Embora eu questione o conceito da existência de um ponto de vista tão unificado (tanto quanto o da existência de um ponto de vista não-ocidental), a autora realmente carece de consciência crítica no que concerne às raízes culturais de sua própria prática de julgamento. Ela se limita a pressupor tacitamente a existência de toda uma gama de julgamentos sem sequer se deter para refletir criticamente na prática de julgamento em si. Todas as frases de seu texto estão repletas de julgamentos sobre o que constitui um melhor sistema político, uma melhor prática cultural, uma melhor forma de feminismo e assim por diante, mas esses julgamentos são apresentados como regras sob as quais se deve incluir as particularidades de outras culturas. Apesar de seu status como possíveis artefatos de uma experiência histórica e cultura política específicas (por exemplo, a democracia liberal norte-americana), esses julgamentos aparecem no texto da autora como padrões universais, segundo os quais essas outras culturas devem ser medidas e consideradas deficientes. O próprio padrão ou regra (ou seja, as culturas e práticas liberais) quase não chega a ser submetido a um julgamento; em vez disso, é confirmado como universal, isto é, como uma regra que determina o que é realmente importante em termos, digamos, de prática de feminismo, liberdade ou igualdade.

O fato de a própria Susan Okin ter sido uma impiedosa crítica da indiferença do liberalismo diante da violação dos direitos das mulheres no âmbito privado indica que, ao ter de encarar a tarefa de julgar as culturas políticas não-ocidentais/não-liberais, ela tende a perder de vista sua própria postura feminista crítica em relação ao Ocidente. Esse problema não se limita à obra de Susan Okin nem à questão do multiculturalismo e dos direitos de grupos específicos; trata-se de um problema enfrentado por toda feminista ocidental que se preocupa com a situação da mulher em culturas diferentes da sua.

Eu disse que Susan Okin, em termos de crítica, parece não ter consciência de como suas próprias raízes culturais podem influenciar ou induzir a natureza de seus julgamentos. Se for esse o caso, entretanto, essas raízes

constituem uma condição de julgamento não apenas potencialmente limitadora, mas também fundamentalmente irredutível, como pretendo demonstrar mais tarde; e, assim, faríamos bem em nos perguntar: o que deve fazer uma feminista do Ocidente? De que forma poderia uma feminista como essa mobilizar a impossibilidade de ignorar sua própria inserção em um determinado horizonte cultural para se inserir em uma perspectiva que seja menos míope e autopromocional com respeito aos valores ocidentais, como os direitos políticos, sem deixar de ser crítica em relação às práticas culturais e políticas baseadas no sexo do indivíduo que são características das culturas não-ocidentais e não liberais que Susan Okin menospreza? Para as feministas, afinal de contas, a crítica é a própria essência de sua postura como tais. Como acertadamente observa Al-Hibri, Susan Okin pode entender muito mal de outras culturas, mas sua “posição possui mais integridade que a de alguém que encare os ‘nativos’ ou ‘imigrantes estrangeiros’ de forma condescendente e afirme, sob o manto do liberalismo ocidental, que se deve permitir a ‘essa gente’ viver de acordo com os seus próprios padrões inferiores de direitos humanos” (AL-HIBRI, 1999, p. 41).

Estaríamos realmente enganados se considerássemos a forma etnocêntrica de julgamento de Susan Okin como um bom motivo para não correr o risco de fazer julgamento algum. “A recusa de julgar problemas que afetam as comunidades do Terceiro Mundo”, escreve Uma Narayan, “é muitas vezes uma tentativa cômoda e problemática de compensar todo um histórico de juízos errôneos. Tal recusa pode simplesmente se tornar mais uma das atitudes ocidentais que confirmam a desigualdade moral das culturas do Terceiro Mundo ao protegê-las contra as avaliações morais e políticas a que se submetem os contextos e práticas ‘ocidentais’” (NARAYAN, 1997, p. 150). O conceito de que somente os “Membros Autênticos” (NARAYAN, 1997, p. 143) — ou seja, aqueles que pertencem àquela cultura em particular ou que se dedicam àquela determinada prática que está sendo julgada — têm o direito de julgá-la está profundamente equivocado, motivado mais por um certo remorso em relação ao histórico de maus juízos e deturpações ocidentais com respeito aos contextos do Terceiro Mundo do que por uma genuína preocupação “em se engajar politicamente com os problemas dos indivíduos e dos grupos que sofrem injustiças ou crueldades dentro desses contextos”, escreve Narayan (NARAYAN, 1997, p. 150). Além disso, “o compromisso de ‘não julgar’ outras culturas parece, na verdade, ser um compromisso

de ‘não expressar’ seus julgamentos — o que serve apenas para resguardar esses julgamentos velados contra desafios, correções ou questionamentos de que, no final, eles poderiam tirar proveito” (NARAYAN, 1997, p. 150). O que as feministas ocidentais “deveriam cultivar não é a recusa em julgar” e sim a capacidade “de distinguir as deturpações e o imperialismo cultural das críticas normativamente justificáveis” (NARAYAN, 1997, p. 150). A questão, portanto, passa a ser: que tipo de prática de julgamento nos capacitaria a agir dessa forma?

Levando em consideração essas diversas necessidades de julgamento, desejo refletir sobre o significado de se destacar o poder de julgamento como um aspecto central da prática política feminista crítica. Se ela for, ao mesmo tempo, necessária e arriscada para julgar culturas e práticas que não as nossas próprias, então uma feminista ocidental faz muito bem em perguntar a si própria: o que estou realmente fazendo quando declaro que alguma coisa é “prejudicial para as mulheres”? O que me faz sequer pensar que meu julgamento possa ser, ou deva ser, aceito como válido por outras pessoas, principalmente por aquelas que não partilham de minha herança cultural ou posição social específicas?

O estratagema do universalismo

Como sugere a invocação de uma narrativa de progresso feita por Susan Okin, na sociedade política liberal o problema do julgamento foi obstruído pelo conceito do universalismo. Segundo Ernesto Laclau, as culturas ocidentais vêm tipicamente considerando a si próprias como a personificação de “uma função civilizadora universal” (LACLAU, 1996, p. 24), contra a qual a resistência de outras culturas é encarada “como uma luta geral e característica de uma época entre a universalidade e os particularismos” (LACLAU, 1996, p. 24; para uma leitura detalhada de Laclau, ver ZERILLI, 1998). Nessa luta, as culturas não-ocidentais são consideradas incapazes de representar o universal. Apresentando-se como modelo de desenvolvimento, o Ocidente exigiu que as demais culturas assimilassem seus ideais, ao mesmo tempo em que negava, em todas as fases, seu caráter historicamente contingente. O que foi considerado universal não passa de uma particularidade com mania de grandeza: a própria cultura liberal ocidental.

A confusão do universalismo com o colonialismo e o imperialismo resulta em um legado extremamente pesado para a política feminista contemporâ-

nea. Apesar disso, fica difícil imaginar a política feminista sem algum tipo de apelo à universalidade, pois a política envolve formas de ação coletiva, de ação em concerto. Como argumenta Laclau (1996), na política o particularismo puro é contraproducente; os indivíduos e os grupos precisam emitir julgamentos e declarações em uma linguagem que encontre eco em outros indivíduos e grupos que não partilham necessariamente da mesma posição social. O universalismo político clássico lidou com esse problema incluindo todas as identidades políticas naquela que foi considerada como sendo o padrão comum para todas (por exemplo, o proletariado, o homem europeu, etc) e, ao longo do movimento progressivo da história, tratou de incluir todos os sujeitos em uma comunidade fundamentada nos direitos. Se esse conceito de universalismo progressivo já deixou de ser convincente, poderíamos imaginar um universalismo diferente, um novo universalismo que não fosse um artifício por meio do qual as diferenças são todas rotuladas com a mesma etiqueta?⁴

A possibilidade de se articular um novo universalismo entre as diferenças culturais se encontra inevitavelmente ligada ao problema do julgamento. O universalismo clássico obstruiu o julgamento como um problema politicamente significativo de conciliar essas diferenças, limitando-se a considerar válidos certos critérios transcontextuais comuns — isto é, critérios apresentados como sendo válidos para todos sem levar em consideração a posição social ou histórica, na medida em que eles derivam de um mundo de realidade objetiva que existe independentemente dos seres humanos⁵. Diante da crescente conscientização da modernidade no que concerne ao valor do pluralismo, o conceito objetivista e racionalista de que todos os indivíduos que raciocinam adequadamente serão conduzidos aos mesmos julgamentos deixa de ser crível, o que não significa que deixe de ser tentador — como veremos adiante, é extremamente difícil de ser descartada a ideia de mentes em perfeita sintonia que seguem a lógica da razão. Seja como for, as feministas contemporâneas estão escrevendo em um contexto de ra-

⁴ Para Laclau, um novo universalismo se fundamentaria não na presumida neutralidade da razão, e sim na criação de cadeias políticas de equivalência entre afirmações específicas que, de outra forma, seriam heterogêneas e conflitantes. Ver Zerilli (1998).

⁵ “Objetivismo”, segundo a explicação de Richard Bernstein, é “a convicção básica de que existe ou precisa existir alguma matriz ou estrutura permanente e não histórica à qual, no final das contas, podemos apelar para determinar a natureza da racionalidade, conhecimento, verdade, realidade, bondade ou justiça” (BERNSTEIN, 1983, p. 8).

cionalismo decadente, no qual as regras do julgamento não são fornecidas nem garantidas por algo que se encontre fora da própria prática humana contingente do julgamento.

Quais são as consequências dessa perda do universalismo clássico e de seu fundamento objetivista de critérios comuns de julgamento? Devemos encará-la como precipitadora de uma crise de relativismo, ou seja, uma crise de nossas faculdades críticas quando se trata de julgar qualquer coisa que não faça parte de nossa experiência imediata e de nossos critérios normativos? E se de fato nos encontrarmos nessa difícil situação de relativismo, incapazes ou relutantes em elaborar, quanto mais em justificar, julgamentos com respeito a culturas e práticas diferentes das nossas, será que para encontrar uma saída teremos de postular outro padrão de julgamento universalmente comum?

Na opinião de Martha Nussbaum, a disposição de postular critérios ou valores universais é um risco que tem de correr toda feminista que aspire a lutar em favor das mulheres em um mundo cada vez mais globalizado. “Um feminismo internacional que pretenda ter alguma expressão logo se envolve em fazer recomendações normativas que ultrapassam as fronteiras da cultura, nação, religião, raça e classe”, escreve a autora (NUSSBAUM, 2000, p. 34). O problema, reconhece ela, é que toda recomendação como essa irá envolver uma série de julgamentos fundamentados no “uso [de] conceitos que se originaram em uma cultura para descrever e avaliar as realidades de outra — e esse problema se torna ainda mais sério se a cultura que está sendo descrita foi colonizada e oprimida pela cultura que a está descrevendo” (NUSSBAUM, 2000, p. 36). Além disso, a própria “busca por valores universais” (NUSSBAUM, 2000, p. 50), como Martha Nussbaum descreve seu projeto, corre o risco de se emaranhar no objetivismo e racionalismo do universalismo clássico. Consciente do profundo ceticismo em relação às abordagens normativas universais, característico do feminismo contemporâneo, a autora permanece inflexível na afirmação de que sua abordagem “proporciona uma forma de universalismo que é sensível ao pluralismo e às diferenças culturais” (NUSSBAUM, 2000, p. 8).

Não obstante seu reconhecimento dos problemas relacionados ao universalismo, Martha Nussbaum está muito mais preocupada com o relativismo cultural, “ou seja, com a ideia de que os critérios normativos têm de se originar da sociedade à qual se aplicam” (NUSSBAUM, 2000, p. 48). O relativismo, afirma ela, limita profundamente a capacidade de julgamento crítico

das feministas, restringindo-as às “ideias locais” ou normas apresentadas em qualquer cultura em particular. “Por que deveríamos seguir as ideias locais em vez das melhores ideias que pudermos encontrar?”, pergunta a autora (NUSSBAUM, 2000, p. 49). Essas “melhores ideias” tornam-se a base para o que Martha Nussbaum, sob a influência de John Rawls, chama de “consenso por sobreposição”⁶. O fato de as melhores ideias virem, coincidentemente, a ser “valores como a dignidade da pessoa, a integridade do corpo, os direitos e liberdades políticas básicas” (NUSSBAUM, 2000, p. 41) e assim por diante não perturba a autora, que parece satisfeita por ter evitado combinar “universal” com “ocidental”.

É de suma importância observar como Martha Nussbaum defende os valores supracitados como verdadeiramente neutros e universais, e não como ocidentais e consequentemente específicos — já que, em meu modo de ver, sua estratégia é típica das novas abordagens feministas universalistas ao problema do julgamento como consequência das críticas multiculturais e pós-coloniais. O relativismo cultural, afirma ela, se fundamenta em uma visão falsa e holística das culturas. As culturas nada têm de estáticas e homogêneas; na realidade, são dinâmicas e diversificadas. “Como tese normativa em relação a como devemos efetuar julgamentos morais, o relativismo apresenta diversos problemas. Em primeiro lugar, ele não tem validade no mundo moderno, em que as ideias de todas as culturas se revolvem umas dentro das outras, por meio da Internet e da mídia. Os conceitos de feminismo, de democracia, de bem-estar igualitário se encontram agora ‘dentro’ de todas as sociedades conhecidas”, argumenta ela (Nussbaum, 2000, p. 49). Em resumo, as melhores ideias caminham pelo mundo todo; apesar de se terem originado no Ocidente — uma questão a que Martha Nussbaum também se opõe — esses conceitos agora pertencem a todas as culturas do mundo.

Com uma atitude notavelmente semelhante, Seyla Benhabib considera a pergunta “O universalismo é etnocêntrico?” (BENHABIB, 2002, p. 25) como tendo sido postulada com base em uma falsa “visão holística das culturas e sociedades como internamente coerentes, como totalidades perfeitamente integradas” (BENHABIB, 2002, p. 25). Tal visão parte da “perspectiva do

⁶ Com base no trabalho tanto de John Rawls como de Amartya Sen, Martha Nussbaum propõe a construção de uma estrutura universal com a qual se possa avaliar a vida das mulheres dos países em desenvolvimento, argumentando que certos valores universais “são importantes para cada um dos cidadãos, em cada uma das nações” (NUSSBAUM, 2000, p. 5) e que, portanto, devem ser adotados por todos os governos.

observador social”, não da do “agente social”: constitui “uma visão de fora para dentro, que gera coerência com o objetivo de gerar entendimento e exercer controle” (BENHABIB, 2002, p. 5). Sem fazer distinção entre observadores e agentes, filósofos como Richard Rorty consideram a visão das culturas como “totalidades claramente delineáveis” (BENHABIB, 2002, p. 4) e propõem uma forma de relativismo cultural segundo a qual “julgamentos de validade são ‘estruturalmente relativos’, sejam essas estruturas definidas como jargões, visões epistemológicas do mundo ou tradições etnocêntricas” (BENHABIB, 2002, p. 28).

Como Martha Nussbaum, Seyla Benhabib rejeita os argumentos em favor desse relativismo. A movimentação entre diferentes culturas é um fato da vida moderna, e a prática de fazer julgamentos engloba uma contínua negociação de critérios cujas origens são incertas. Ao reconhecermos os reais “hibridismo e polivocalidade radicais de todas as culturas” (BENHABIB, 2002, p. 25), escreve a autora, o problema de reconciliar a “sensibilidade com a política da cultura e uma forte posição universalista” deixa de existir⁷. Seyla Benhabib, dessa forma, pode postular veementemente a necessidade de um “complexo diálogo intercultural” que leve em consideração a diversidade multicultural, ao mesmo tempo em que insiste no conceito de que todas as reivindicações políticas da cultura devem ser arbitradas de acordo com certos critérios normativos: “reciprocidade igualitária, autoatribuição voluntária de tarefas e liberdade de desligamento e associação” (BENHABIB, 2002, p. 19). O fato de esses critérios pertencerem ao “modelo universalista de democracia deliberativa” (BENHABIB, 2002, p. 19), formulado pelo filósofo alemão Jürgen Habermas, não perturba Seyla Benhabib mais do que a coincidência entre as “melhores ideias” e as ideias ocidentais perturbou Martha Nussbaum. Deve realmente haver algo de muito atraente para as feministas na busca de Martha Nussbaum e Seyla Benhabib por valores universais, uma busca cujo ponto de partida é uma importante crítica das culturas como totalidades incomensuráveis e homogêneas. Evitando observações que poderiam contrapor o Ocidente ao restante do mundo, essa busca põe em dúvida as discussões sobre o assim chamado choque de civilizações como uma forma

⁷ Segundo Nikolas Kompridis, a visão “antiessencialista” de cultura apresentada por Seyla Benhabib “exagera [tanto] a fluidez, permeabilidade e renegociabilidade da cultura” (KOMPRIDIS, 2005, p. 320) que fica difícil entender como alguém poderia ou desejaria fazer reivindicações em nome da cultura. Seyla Benhabib minimiza as conexões culturais, argumenta ele, com o objetivo de promover seu forte universalismo como sendo compatível com a sensibilidade às diferenças culturais.

de descrever nossa difícil situação política atual. Questionando o conceito de cultura, que de outra forma seria estático, ao mostrar o fluxo ou circulação de ideias entre a cultura ocidental e as não-ocidentais, Martha Nussbaum e Seyla Benhabib abrem um espaço para reflexão a respeito de uma prática genuinamente internacional de crítica feminista.

Por mais fundamental que seja para as feministas contestar uma visão essencialista das culturas, é importante também apurar esse compromisso de defesa do hibridismo cultural que os novos universalistas assumem. Cada pensador entende o problema do multiculturalismo e do conflito cultural como uma espécie de ilusão: no final das contas, constata-se que as culturas são híbridas e fluidas, e os genuínos choques, nos locais em que ocorrem, podem ser arbitrados pelas “melhores ideias” (NUSSBAUM, 2000, p. 49) ou “normas de respeito universal e reciprocidade igualitária” (BENHABIB, 2002, p. 37) que já são comuns. Ao atribuir, em vez de exportar, essas ideias ou normas para as culturas não-ocidentais, tanto Seyla Benhabib como Martha Nussbaum procuram se esquivar, intencionalmente ou não, das críticas estabelecidas de etnocentrismo apresentadas pelos teóricos feministas, multiculturais e pós-coloniais. O resultado desse ato de atribuição — que se apresenta na forma, que em outras circunstâncias seria atraente, de uma visão feminista antiessencialista da cultura — é o de que Martha Nussbaum e Seyla Benhabib, embora de maneiras diferentes, introduzem às ocultas, como se fossem universais, seus próprios julgamentos baseados em seus próprios critérios normativos (ocidentais); o que fica obscurecido é o próprio ato de julgamento em si. Se o antigo universalismo se limitava a identificar o universal com uma forma de progresso que é ocidental, esse novo universalismo nega mais ainda suas origens no Ocidente para se esquivar das críticas que foram feitas à sua forma clássica.

É importante a capacidade que as feministas ocidentais têm de afirmar valores sobre cuja base serão feitos julgamentos interculturais. O novo universalismo de Seyla Benhabib e Martha Nussbaum, porém, subestima seriamente o tipo de trabalho político que se faz necessário. As culturas são com certeza híbridas e abertas em vez de homogêneas e fechadas, mas com a mesma certeza constituem fontes de diferenças locais politicamente significativas de identidade e valor que apresentam genuínos problemas, mas também oportunidades, para as feministas que procuram desenvolver a prática de elaborar julgamentos interculturais. Embora essas diferenças possam não

ser incontrolláveis no sentido em que os argumentos em favor de um forte multiculturalismo ou relativismo cultural as encarariam, elas mesmo assim precisam ser politicamente mediadas em formas que tendem a permanecer ocultas quando pensamos nas culturas ocidental e não-ocidentais como se sempre tivessem partilhado das melhores ideias.

Não obstante os esforços conscientes para evitá-lo, o etnocentrismo reaparece na visão antiessencialista da cultura desses novos universalistas sob a forma de contextos locais que se tornaram supérfluos a partir do ponto de vista de qualquer articulação de critérios normativos comuns. Como Martha Nussbaum explicitamente argumenta, as ideias locais estão atreladas a “tradições locais”, e essas tradições “consideram a si próprias como absolutamente, e não relativamente, verdadeiras” (NUSSBAUM, 2000, p. 49). Dessa forma, não poderia haver, no âmbito das tradições locais, um ponto de partida para o processo político de se articular um novo universalismo, pois, à parte dessas “melhores ideias” (ou seja, os pressupostos universais verdadeiramente universais nas culturas não-ocidentais), as tradições são fechadas⁸. Consequentemente, fica difícil enxergar as ideias e valores locais tanto como fontes potenciais de mudança progressiva quanto como portadores de um desafio potencial a qualquer dada interpretação das melhores ideias. Aquilo que não é já universal (as melhores ideias) mas é, em vez disso, percebido como culturalmente particular (as ideias locais) parece indigno de nossa atenção crítica, ou seja, aparece como uma interrogação potencial de o que consideramos como sendo melhores ideias ou ideias adequadamente universais.

O simples fato de uma reivindicação particular (ideia local) não alcançar articulação como universal (melhor ideia) e, dessa forma, vir a servir de apoio para as aspirações de mulheres políticas através de fronteiras nacionais, não a torna nem sem significado (sem relação com a universalidade) nem perigosa (um exemplo de particularismo e relativismo) da maneira como Martha Nussbaum supõe. Existem incontáveis reivindicações que jamais alcançaram esse status (por exemplo, as reivindicações políticas das mulheres no passado ou as das minorias sexuais nos dias de hoje), e apesar disso, sua particularidade bem pode alojar uma outra forma de se pensar sobre aquilo que conta como universal. Em outras palavras, a crença de que as melhores ideias (as universais) são sempre já comuns através das fronteiras culturais

⁸ Devo esse argumento a Angela Maione.

exclui as ideias locais (as particulares) como criticamente relevantes, e faz parecer, nas palavras de Judith Butler, que “não pode haver versões conflitantes de universalidade” (BUTLER, 2000, p. 164).

O que significaria considerar os contextos de particularidade local como ponto de partida para um confronto político crítico em que os critérios universais para julgamentos interculturais pudessem ser articulados em vez de supostos? O problema, afinal de contas, não é a contínua busca por valores universais (NUSSBAUM, 2000) ou por “princípios normativos que orientem nossos julgamentos e deliberações em situações humanas complexas” (BENHABIB, 2002, p. 37), e sim a suposição de que essa busca irá descobrir algo que já está sempre lá (comum à cultura ocidental e às culturas não-ocidentais). Em vez de pensar em nossa prática política em termos ou de exportação cultural (como o antigo universalismo a entendia) ou de atribuição cultural (como sugere o novo universalismo), poderíamos nos basear em Judith Butler e pensar nessa prática em termos de tradução cultural.

Essa tradução é a prática política de fazer julgamentos e reivindicações interculturais em uma linguagem que outros possam vir a reconhecer como comum a essas diferentes culturas. A tradução se faz necessária, escreve Judith Butler, porque em cada contexto cultural “existe uma retórica estabelecida para a asserção da universalidade e um conjunto de normas que é aplicado no reconhecimento de tais reivindicações. (...) Assim, para a reivindicação de trabalho, para que ela (...) represente a própria universalidade que expressa, é preciso submetê-la a uma série de traduções para os diversos contextos retóricos e culturais em que se efetuam o significado e a força das reivindicações universais” (BUTLER, 2000, p. 35). Esses contextos são irredutivelmente locais. As ideias locais podem constituir uma fonte de argumentos em favor do relativismo cultural, mas constituem também o principal veículo que conduz aos acordos interculturais a respeito de valores. Considerar a busca de valores universais como um ato de tradução cultural em vez de exportação (o antigo universalismo) ou atribuição (o novo universalismo) significa recusar-se a aceitar, desde o princípio, um acordo que precisa ser politicamente trabalhado. E significa também tratar o local ou particular como uma fonte potencial de iterações sempre novas de universalidade, em que o próprio conceito do que é universal não será decidido de uma vez por todas, mas permanecerá sempre aberto a futuros questionamentos políticos.

Se tivessem reconhecido que os valores que postulam são ocidentais e não a expressão de algum núcleo comum entre diversas culturas, Martha

Nussbaum e Seyla Benhabib poderiam ter reconhecido também a necessidade da tradução cultural. Começamos a suspeitar de que suas respectivas visões antiessencialistas da cultura e justificativas para um novo universalismo estão, no final das contas, a serviço do antigo universalismo, ou, mais exatamente, de um racionalismo restaurado. A necessidade desse racionalismo restaurado se deriva dos termos em que cada pensador encara o total problema político do julgamento — ou seja, como um problema epistemológico de relativismo, um problema que é definido, e somente pode ser solucionado, pela filosofia e pela busca de princípios fundamentais — como resultado final para além do qual nenhuma reivindicação política pela cultura ousa avançar. Se o relativismo é “a postura que apresenta (...) a visão de que uma crença ou valor é tão bom quanto qualquer outro, implicando a descida por um declive escorregadio em direção à inatividade moral e intelectual”, como expressa John Gunnell (GUNNELL, 1993, p. 566), daí decorre que feminista nenhuma poderia jamais ser uma relativista autodeclarada (mas, por outro lado, existe algum relativista autodeclarado, feminista ou não?). E como nenhuma feminista haveria de se autodeclarar relativista segundo essa definição, é fácil se deixar seduzir pela ideia de um universalismo salvador que vem envolvido em uma aura de respeito pelo hibridismo e pelas diferenças culturais. Esse novo universalismo, assim, faz lembrar o proverbial lobo em pele de cordeiro.

O que a acusação de relativismo expressa, segundo a explicação de John Gunnell, “é a preocupação com a possibilidade de não haver bases transcontextuais para o julgamento [como diria o antigo universalismo], isto é, de que os critérios de julgamentos válidos em qualquer prática ou atividade sejam necessariamente nativos, em um sentido tanto *de fato* como *de direito*” (GUNNELL, 1993, p. 563). Aqui a preocupação está diretamente relacionada ao reconhecimento do pluralismo de valores — e, apesar disso, admitem Martha Nussbaum e Seyla Benhabib, as feministas que estão escrevendo na esteira do multiculturalismo precisam levar a pluralidade em conta. O problema é o de como conciliar a necessidade de levar a pluralidade em conta com a necessidade premente de julgar. Uma vez que tenhamos tomado consciência da pluralidade humana, fica difícil decidir que valores ou práticas são os melhores. O reconhecimento da pluralidade, assim, conduz diretamente ao núcleo da crise do relativismo — ou pelo menos assim parece. E a crise do relativismo pode ser superada, no final das contas, somente por meio da

supressão da pluralidade, ou seja, por meio de um racionalismo restaurado. São essas, porém, nossas únicas opções?

Se, como observa John Gunnell, “a defesa da ‘racionalidade’ contra o ‘relativismo’ constitui frequentemente (...) uma defesa da ciência, do bom senso e da cultura ocidental contemporânea contra imagens alienígenas” (GUNNELL, 1993, p. 566), daí decorre que as feministas fazem muito bem em questionar os termos em que o problema do julgamento é apresentado. Por que deveria o reconhecimento do pluralismo de valores levar a uma crise do relativismo? Martha Nussbaum e Seyla Benhabib — e com elas muitos outros pensadores — gostariam de nos fazer acreditar que a presença de diferenças multiculturais e a ausência de critérios transcontextuais para arbitrar reivindicações representam um perigo real para o julgamento prático e conduzem à imobilidade política. A visão antiessencialista que elas têm da cultura, como já argumentei, neutralizaria essas diferenças com o conceito do hibridismo cultural, mas esse conceito acaba se revelando estar a serviço de um racionalismo restaurado. Em vez de nos colocarmos a serviço da crise de relativismo que constitui a outra face desse racionalismo restaurado, seria melhor indagarmos que tipo de trabalho o problema do relativismo poderia estar realizando no novo e supérfluo universalismo que as duas autoras apresentam, e, em termos mais gerais, de que forma poderia ele restringir nossa compreensão do julgamento e do lugar que ele ocupa em um feminismo crítico. Mais precisamente, que outro tipo de problema poderia a questão do relativismo ocultar?

O estratagema do relativismo

Não se pode subestimar a intensidade com que a ameaça do relativismo se insinuou na teoria feminista e definiu os termos em que todo o problema do julgamento está enquadrado. Com o advento da teoria do ponto de vista na década de 1970, as teóricas feministas já estavam preocupadas em evitar o perigo do relativismo que costumava surgir quando se questionava a descrição objetivista do conhecimento. O que manteve a teoria do ponto de vista atrelada ao problema do relativismo foi exatamente sua análise do problema que estou discutindo neste texto — ou seja, com que fundamento podem as feministas (ocidentais) afirmar que seus julgamentos interculturais não passam da expressão de suas preferências subjetivas ou etnocêntricas?

O problema da análise da teoria do ponto de vista é que ela lançou mão da questão do julgamento para expressar um problema que poderia ser tanto definido como resolvido em termos epistemológicos. Nancy Hartsock (1985), por exemplo, tentou inicialmente fugir da acusação de relativismo que foi logo relacionada à visão centrada no sujeito e dependente da perspectiva que a teoria do ponto de vista tinha com respeito à produção do conhecimento; para tanto, a autora se agarrou à ideia da objetividade e reivindicou privilégios epistemológicos para grupos oprimidos como o das mulheres. Essa solução, que deixou de levar em conta as diferenças entre as mulheres — como mais tarde argumentariam críticos internos como Sandra Harding (1986) —, permaneceu aprisionada dentro da própria estrutura epistemológica do problema que a normalmente profunda preocupação política da teoria do ponto de vista com as questões de poder procurava questionar (ver Zerilli, 2005). O conceito de privilégio epistemológico concedia ao racionalismo que estava sendo discutido o ponto essencial com respeito à reivindicação por conhecimento e verdade: ela precisava ser garantida por algo que se encontrasse fora da própria prática do julgamento (nesse caso, a posição social das mulheres em relação ao poder).

Em suas iterações mais autocríticas, a teoria do ponto de vista reconheceu com razão a sobreposição de relativismo e racionalismo e que a acusação relativista, se aceita como um genuíno perigo político, acabaria por jogar novamente as feministas nos braços do objetivismo que elas procuravam questionar. Segundo Donna Haraway, “o relativismo é o reflexo perfeito, idêntico à soma total nas ideologias da objetividade; ambos negam os riscos da posição relativa, personificação e perspectiva parcial; ambos nos impedem de enxergar claramente” (HARAWAY, 1991, p. 191)⁹. O que existe de comum, portanto, entre o objetivismo e o relativismo é uma negação da responsabilidade pelas reivindicações de conhecimento. Dessa forma, escreve Donna Haraway, a alternativa tanto para o objetivismo como para o relativismo “é que os conhecimentos parciais, localizáveis e críticos sustentem a possibilidade de estabelecimento de redes de solidariedade em política e de conversas em comum em epistemologia” (HARAWAY, 1991, p. 191)¹⁰.

⁹ Como explica John Gunnell: “O verdadeiro *locus* do relativismo é a filosofia. É um dilema filosófico que não encontra um equivalente prático real. É o reflexo lógico do racionalismo, um problema que não tem significado fora do contexto do racionalismo e do fundacionalismo filosófico” (GUNNELL, 1993, p. 565).

¹⁰ Por mais atraente que seja a resposta à acusação relativista, não é fácil entender por que motivo um

Como epistemologia alternativa que torne visíveis as irredutíveis relações de poder nas reivindicações de conhecimento, há muito que recomendar no conceito de “localização limitada e conhecimento situado” de Donna Haraway (1991, p. 190), como também em outras iterações da teoria do ponto de vista. A questão, porém, é a de se o problema do julgamento que nos diz respeito aqui, ou seja, o julgamento intercultural como problema prático da política feminista, pode ser adequadamente tratado se nos ativermos à ideia de que esse julgamento constitui fundamentalmente um problema de se ter uma epistemologia (mais) crítica. Uma resposta afirmativa a essa pergunta nos levaria a supor que os problemas políticos são fundamentalmente filosóficos/epistemológicos e que, além disso, a base do feminismo como iniciativa crítica é a epistemologia.

Na mesma medida em que aprecio as contribuições da teoria do ponto de vista, desejo resistir à tentação de enquadrar o problema político do julgamento em termos epistemológicos. Esses termos não apenas conduzem continuamente as feministas, não obstante suas convincentes oposições (HARDING, 1986), de volta, senão para a crise, pelo menos para o problema do relativismo e portanto do racionalismo; eles são também termos que nos impedem de encarar o julgamento como um problema prático de um discurso de primeira ordem — a política —, que não tem uma solução filosófica/epistemológica de segunda ordem¹¹. Isso não ocorre por não haver reivindicações de conhecimento e verdade em jogo na política — é claro que há — e sim porque se uma reivindicação é crítica ou dogmática, se é aceita como válida ou não, ela constitui “uma questão prática de ações e contexto histórico, e não um conjunto de temas abstratos epistemologicamente privilegiados” (GUNNELL, 1993, p. 576). Ela simplesmente não pode ser resolvida no nível da filosofia/epistemologia como se, assim que tivéssemos as regras para decidir a questão da validade, nos tornássemos capazes de arbitrar os

argumento “em favor da política e epistemologias de localização, posicionamento e situação em que a parcialidade e não a universalidade é a condição para que se seja ouvido ao fazer reivindicações racionais pelo conhecimento” (HARAWAY 1991, p. 195) constituiria uma resposta adequada à impossível escolha entre relativismo e objetivismo. Tento dar corpo a esse problema voltando-me para o trabalho de Hannah Arendt.

¹¹ A despeito de suas numerosas tentativas de responder, as teóricas do ponto de vista se vêem continuamente acusadas de relativismo. Embora possa muito bem ser resultado de um erro de interpretação, essa crítica pode também refletir o enredamento da própria teoria do ponto de vista na totalidade da estrutura filosófica/epistemológica (como uma forma de pensar a respeito das questões políticas do julgamento) na qual residem o relativismo e o racionalismo.

tipos significativos de desafios práticos que se relacionam à elaboração de julgamentos no contexto global do amplamente difundido pluralismo de valores. Foi esse o erro cometido por Seyla Benhabib e Martha Nussbaum, que ignoraram o fato de que os julgamentos feministas no âmbito da política precisam ser respaldados pela filosofia/epistemologia. Dessa forma, elas não apenas acharam que tinham de derrotar o relativismo cultural como um tipo de reivindicação epistemológica, mas também não se deram conta do que se encontra verdadeiramente em questão na elaboração de julgamentos interculturais — ou seja, a capacidade de formar uma opinião a respeito do particular enquanto particular precisamente na ausência de regras conhecidas.

Se compreendermos nossa difícil situação em termos de relativismo, continuaremos a sofrer a tentação, a despeito de nossa consciência dos perigos que ele nos apresenta, de procurar critérios transcontextuais e bases para julgamento político, por temor de nos tornarmos criticamente deficientes, totalmente incapazes de julgar. Dessa forma, a ameaça que o relativismo supostamente significa para nossa capacidade de elaborar julgamentos nos discursos de primeira ordem que nos dizem respeito é algo que fazemos muito bem em questionar. Parafraseando Ludwig Wittgenstein (WITTGENSTEIN, 1968, seç. 115), trata-se de uma situação que nos mantém cativos, pois nossa linguagem da política, que se expressa de forma epistemológica e filosófica, a repete inexoravelmente para nós de maneira implacável e contínua. O que significaria, porém, pensar a respeito do problema do julgamento em termos que não os da ameaça do relativismo?

Para além do relativismo

Vamos tentar contornar a crise do relativismo, e toda a problemática epistemológica na qual ele surge, voltando-nos para o pensamento de Hannah Arendt. Em seu modo de ver, o julgamento emerge como problema na esteira da queda dos critérios para julgamento que foram herdados, ou do que ela chama de “rompimento [final] com a tradição” (ARENDDT, 1993, p. 15) que marcou o evento político decisivo do século XX, ou seja, o totalitarismo. Para ela, porém, a queda dos critérios comuns de julgamento representa um problema prático, de primeira ordem, que não conta com uma solução filosófica, de segunda ordem. Não se trata de um problema de relativismo no sentido de uma perda de critérios de julgamento que possa ser resolvido

por meio do restabelecimento desses critérios. Pelo contrário; desde o início, foi a própria ideia de que os critérios precisam ser proporcionados como regras universais, que governam de cima para baixo a aplicação de conceitos às particularidades da vida política, que, na opinião de Hannah Arendt, levou em parte ao colapso da capacidade de julgar de forma crítica. E é somente com o colapso desses critérios, afirma ela, que o poder do julgamento crítico pode produzir seu máximo rendimento. Assim, onde os outros enxergam o relativismo e uma crise de julgamento, Hannah Arendt enxerga a oportunidade de se praticar o julgamento crítico de uma nova forma.

Em seu esforço para colocar o julgamento em primeiro plano como uma aptidão crítica da cidadania democrática exatamente diante da queda das regras para o julgamento, Hannah Arendt (1982) se volta para a terceira Crítica de Immanuel Kant (1987). Ela questiona a ideia de que o julgamento constitui a capacidade de reunir particularidades sob a égide de regras conhecidas (que é como Kant definia o julgamento determinativo que ele relacionava aos julgamentos cognitivos). Julgar é menos um ato de reunir elementos sob uma mesma classificação, argumenta a autora, e mais um ato de discernir e diferenciar esses elementos (que é como Kant definia o julgamento reflexivo que ele relacionava aos julgamentos estéticos)¹². Hannah Arendt não procura contestar a ideia de que frequentemente reunimos particularidades sob as mesmas regras (por exemplo, “essa é uma guerra”), e sim coloca em primeiro plano os aspectos do julgamento que o caracterizam como julgamento crítico de valor (por exemplo, “essa guerra é injusta”). O ato de simples inclusão em categorias que se encontram em jogo em um julgamento determinativo, embora não sendo nada fácil, não é completamente reflexivo e crítico, pois mobiliza particularidades para confirmar a generalidade de certos conceitos. Fica, assim, perdida a própria particularidade do particular, o “essa” que se refere a essa guerra e a nenhuma outra.

No âmbito da política, afirma Hannah Arendt, estamos sempre envolvidos com opiniões e, por consequência, com julgamentos de valor que não podem ser arbitrados por meio de um apelo aos critérios da verdade objetiva e à

¹² A faculdade do julgamento reflexivo foi amplamente discutida por Kant (1987) e se tornou a base para o recente trabalho de Hannah Arendt sobre o julgamento político (1982). “Em termos gerais, julgamento é a capacidade de pensar o particular como contido dentro do universal. Se o universal (a regra, princípio, lei) é fornecido, o julgamento, que inclui o particular nesse universal, é determinativo (...). Se, porém, é fornecido apenas o particular e o julgamento tem de encontrar o universal para ele, esse poder passa a ser meramente reflexivo” (KANT, 1987, p. 18).

capacidade de fornecer provas que estão em jogo na validade dos julgamentos cognitivos (determinativos) (ver ZERILLI, 2006). Seguindo a descrição que Kant faz dos julgamentos de gosto, Hannah Arendt (1982) afirma que, se os julgamentos políticos não são objetivos no sentido acima citado, também não são meramente subjetivos, questões de preferência individual ou cultural. Paraphrasing Kant, o julgamento “esse quadro é bonito” é diferente da declaração “gosto de vinho branco”; seria ridículo dizer que esse quadro “é bonito para mim” (KANT, 1987, seç. 7); o julgamento da beleza postula, ou, mais precisamente, espera a concordância dos outros. Da mesma forma, se digo “essa guerra é injusta”, não quero dizer que ela é injusta para mim, mas que os outros também deveriam achá-la injusta. Se os outros a acham injusta ou não é outra questão, uma questão que não pode ser resolvida por reivindicações de autoridade ou privilégio epistemológicos (não se trata de saber que critérios devem ser aplicados e de que forma se deve aplicá-los); é uma questão que tem de ser resolvida na própria e difícil prática de primeira ordem da política, ou seja, por meio da persuasão e da troca de opiniões. Os julgamentos políticos desejam a concordância de todos; mas não podem obrigar ninguém a concordar com eles, como os filósofos e epistemólogos gostariam de nos fazer acreditar, por meio do fornecimento de provas.

Argumentar, como fez a tradição racionalista, que o julgamento prático ficará paralisado na ausência de critérios transcontextuais de aplicação significa aceitar a concepção do julgamento de cima para baixo como uma prática de inclusão em categorias, que Hannah Arendt gostaria de nos ver questionar. A verdadeira ameaça do niilismo não é a perda de padrões em si, e sim a recusa de aceitar as consequências dessa perda. A ideia de que ao nos agarrarmos a critérios universais vamos evitar uma crise de julgamento crítico negligencia a possibilidade muito real de que tais regras possam funcionar como uma muleta mental, inibindo nossa capacidade de fazer julgamentos críticos. A partir da perspectiva de nossas capacidades críticas, o que realmente interessa não é o conteúdo das regras em si, e sim o próprio fato de dependermos delas (ARENDR, 1971, p. 436). As regras são como um corrimão ao qual nos agarramos por medo de escorregar e de perder completamente nossa capacidade de julgar. O problema com essa compreensão de cima para baixo do julgamento é que ela deixa de examinar, em maior ou menor medida, todas as regras que empregamos, sejam elas quais forem; a normatividade delas se torna a base, tacitamente aceita como verdadeira,

para toda reivindicação de validade. Dessa forma, nós nos arriscamos não apenas ao etnocentrismo como também a perder a aquisição crítica que o ato de julgar poderia nos proporcionar a respeito de nossas próprias regras e padrões.

Em outras palavras, aqui a tentação é a de empregarmos nossos próprios conceitos como regras ou padrões segundo os quais julgar outras práticas e culturas. Surge, então, a seguinte pergunta: será que realmente nos empenhamos no ato do julgamento crítico, ou nos limitamos a aplicar as regras de “nossa” cultura às particularidades da cultura “dos outros” para confirmar ainda mais claramente aquilo que já sabemos e afirmamos ser? Com essa pergunta surge mais uma tentação: se rejeitarmos essa prática de julgamento governada por regras, considerando-a, digamos, como carente de sentido crítico e etnocêntrica, talvez então não sejamos mesmo capazes de evitar o dilema do subjetivismo, pelo menos no nível cultural, e não tenhamos alternativa senão a de adotar a postura do relativista. Já que, dependendo do ponto de vista da pessoa e do fato de ela pertencer a esta ou aquela cultura, opiniões radicalmente divergentes podem ser igualmente válidas, esta relativista afirma que o melhor seria não fazer julgamento nenhum. Quem somos nós — os que estamos de fora — para julgar?

Para julgar é preciso estar de fora

É fundamental a questão de se uma experiência em primeira mão constitui condição para o julgamento, pois é aí que o pavor do relativismo ataca com força total. Essa questão é também, de forma bastante significativa, a concepção central por trás dos argumentos feministas, baseados no ponto de vista, em favor do privilégio epistemológico das mulheres. E, embora seja de suma importância levar em consideração o ponto de vista do sujeito que julga (principalmente para contestar a posição daquele que julga “a partir de ponto de vista nenhum”), esse ponto de vista não constitui absolutamente a totalidade do julgamento nem o fundamento de sua validade. Mesmo que admitamos não apenas que o ponto de vista é importante, mas também que os pontos de vista subjugados têm menor possibilidade de enxergar com clareza o verdadeiro lugar das coisas no mundo, permanece ainda a dificuldade, reconhecida por Donna Haraway, de que “é um problema enxergar de baixo para cima” (HARAWAY, 1991, p. 191). Mais especificamente, trata-se do problema de aprender a “enxergar de forma confiável a partir do ponto de

vista de outra pessoa” (HARAWAY, 1991, p. 190) — mas não de uma forma confiável demais, como pretendo argumentar a seguir.

Se concordarmos com o conceito de que os critérios de julgamento são nativos e não transcontextuais — como precisamos fazer, sob pena de dar guarida à fantasia racionalista de um núcleo comum — daí decorre que o fato de ser “nativo” (ou ter a capacidade de “banciar o nativo”) parece surgir como a condição por excelência para o julgamento. Essa concepção dá origem aos problemas que Uma Narayan relaciona à ideia do autêntico *insider* — o indivíduo “de dentro” —, como a da renúncia de toda responsabilidade pela elaboração de julgamentos a respeito de culturas que não a sua, ou, com mais frequência, da relutância em submeter “julgamentos não expressos” (NARAYAN, 1997, p. 150) à análise crítica dos outros. Ou pode também dar origem a um certo etnocentrismo presunçoso, isto é, uma postura segundo a qual o indivíduo presume que simplesmente não é possível enxergar as coisas a partir de perspectivas culturais que não a sua.

Embora constitua sempre um risco quando procuramos julgar outras culturas ou práticas, o etnocentrismo não constitui a consequência inevitável de estarmos radicados em uma cultura em particular. “Acreditar que esse enraizamento é somente negativo e que o indivíduo deveria e realmente poderia se livrar dele por meio de alguma purificação infinita da razão”, escreve Cornelius Castoriadis, “é a ilusão de um racionalista ingênuo. Esse enraizamento não se limita a ser a condição de nosso conhecimento (...) ele é também uma condição positiva, pois é nossa própria particularidade que nos permite ter acesso ao universal. É por estarmos atrelados a um determinado modo de ver, estrutura categórica e projeto que somos capazes de dizer algo de significativo a respeito do passado” (CASTORIADIS, 1987, p. 163) e a respeito de outras culturas e práticas. Se, porém, o racionalismo é uma ilusão, é igualmente ilusório achar que toda tentativa de compreender e julgar outras culturas tem de ser feita a partir de uma perspectiva “nativa”. Aproveitando o exemplo apresentado por Castoriadis, se um etnólogo deseja estudar os bororos, deve tentar enxergar o mundo através dos olhos deles; mas depois vai precisar julgá-lo a partir de seu próprio ponto de vista, ampliado por aquilo que viu — ou então não fazer julgamento nenhum. “O etnólogo que tiver assimilado assim tão completamente a visão de mundo dos bororos a ponto de já não conseguir enxergá-lo de nenhuma outra forma deixou de ser etnólogo e se transformou em um bororo. (...) *A raison d'être*

do etnólogo não é a de se assemelhar aos bororos, e sim a de explicar aos parisienses, aos londrinos e aos nova-iorquinos essa outra humanidade que os bororos representam. E somente pode fazer isso lançando mão do (...) sistema categórico dos parisienses, londrinos e assim por diante” (CASTORIADIS, 1987, p. 168).

Fariamos melhor aqui em tomar o argumento de Castoriadis em termos daquela velha anedota, criada por Mikhail Bakhtin, de que “os gregos não sabiam (...) que eram gregos antigos” (BAKHTIN, 1986, p. 6). Fomos nós que os tornamos gregos antigos, projetando nossa própria modernidade para o passado, para a antiguidade. Para Bakhtin, assim como para Castoriadis, entretanto, é exatamente essa projeção que gera significado e descobre algo que os gregos, como gregos, foram incapazes de enxergar. Bakhtin prossegue:

Existe aí um conceito muito forte, mas unilateral e conseqüentemente indigno de confiança, de que, para entender melhor uma cultura estrangeira, o indivíduo precisa mergulhar completamente nela, esquecendo a sua própria, e contemplar o mundo através dos olhos dessa cultura alienígena. (...) É evidente que um certo aprofundamento, como ser vivo, em uma cultura estrangeira, a possibilidade de enxergar o mundo através dos olhos dela, é uma parte necessária do processo de compreendê-la; mas se fosse esse o único aspecto dessa compreensão, ele não passaria de uma cópia e não traria nada de novo nem de enriquecedor. (...) Para poder compreender, é imensamente importante que a pessoa que pretende fazê-lo esteja *localizada fora* do objeto de sua compreensão criativa — no tempo, no espaço, na cultura. (...) No âmbito da cultura, a externalidade é um dos fatores mais poderosos que levam à compreensão (BAKHTIN, 1986, p. 6–7; itálico nosso).

A compreensão e o julgamento exigem que se encontre um equilíbrio entre, por um lado, a tendência de projetar nossos próprios valores em uma cultura estrangeira e, por outro, a fantasia de que se pode “banciar o nativo”. O que nos interessa nas outras culturas são “outras possibilidades humanas em sua absoluta singularidade” (CASTORIADIS, 1987, p. 163), ou seja, que o mundo se abra para nós por meio da pluralidade humana. Essa singularidade, o particular, fica visível para nós sob a condição de que não a classifiquemos sob uma regra transcendente nem sob uma regra fornecida por nossa própria cultura. E, apesar disso, temos de julgá-la a partir de nosso ponto de vista, isto é, a partir de nossa própria posição social, histórica e cultural.

Acompanhando Castoriadis e Bakhtin, poderíamos considerar a externalidade como a condição que possibilita a compreensão e o julgamento político de outras culturas e práticas. A externalidade, faço questão de enfatizar, não constitui o ponto de vista arquimediano almejado pelo racionalismo; em vez disso, ela é uma forma de expressar a especificidade do enraizamento do indivíduo em outro lugar como condição para o entendimento e julgamento do que lhe é estrangeiro. Eu questionaria, portanto, a ideia, proposta por Seyla Benhabib, de que o ponto de vista do observador social (aquele que está de fora) gera inevitavelmente uma visão distorcida, por ser excessivamente homogênea, de uma cultura ou prática cultural em particular. Embora a imposição de uma falsa “coerência sobre as culturas como entidades observadas” (BENHABIB, 2002, p. 5) seja sempre um risco causado pela perspectiva de quem está de fora (por exemplo, somos nós que vemos os gregos como gregos antigos), tal perspectiva pode também gerar uma forma de compreensão que não é acessível para quem está dentro, pois falta aí o elemento de distanciamento. Esse distanciamento pode ser gerado de dentro da cultura do indivíduo sob a forma de um estranhamento, mas isso exige um envolvimento com outras culturas que não se reduz a uma confirmação dos próprios critérios de julgamento do indivíduo.

E é exatamente esse estranhamento que se encontra em questão na descrição do julgamento feita por Hannah Arendt. Como Bakhtin e Castoriadis, ela resiste à ideia de que somente um autêntico *insider* é capaz de julgar. Em suas palestras a respeito de Kant, Hannah Arendt (1982) argumenta que é o espectador, e não o ator, que ocupa a posição a partir da qual se torna possível julgar criticamente os objetos do mundo comum. Formar uma opinião significa enxergar o mundo a partir de uma perspectiva além daquela do *insider*, fornecida no âmbito de uma subjetividade humana histórica e culturalmente situada. A posição do espectador está relacionada a um modo de ver enraizado mas imparcial; não se trata de uma ausência de perspectiva, e sim de uma perspectiva existente mas ampliada pelo fato de se levar em conta outras perspectivas. A capacidade de formar uma opinião é política, e se chama “pensamento representativo”. Hannah Arendt escreve:

Para formar uma opinião, tenho de encarar um determinado assunto a partir de diferentes perspectivas, fazendo presentes em minha mente os pontos de vista daqueles que se encontram ausentes; isso significa que eu os represento. Esse processo de repre-

sentação não adota cegamente os verdadeiros modos de ver daqueles que se acham em outro lugar, e, por conseguinte, enxergam o mundo a partir de uma perspectiva diferente; não se trata de uma questão de empatia, como se eu tentasse ser ou me sentir como se fosse outra pessoa, nem de fazer uma contagem de cabeças e me unir a uma maioria — e sim de estar e pensar em minha própria identidade em que na realidade não estou. Quanto maior a quantidade de pontos de vista de outras pessoas eu tiver presente em minha mente enquanto estou avaliando um determinado assunto, e quanto melhor eu conseguir imaginar como me sentiria e pensaria se estivesse no lugar delas, maior será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas serão minhas conclusões finais, minha opinião (ARENDDT, 1993, p. 241).

Hannah Arendt faz uma distinção entre o que (citando Kant) chama de “pensamento ampliado” (ARENDDT, 1982, p. 43) e uma forma qualquer de identificação. “Para aceitar o que vai na mente daqueles cujo ponto de vista (mais exatamente, o lugar onde se situam, as condições a que são submetidos, que sempre diferem de uma classe ou grupo para outra) não é o meu não significaria mais que aceitar passivamente o pensamento deles, ou seja, trocar os preconceitos deles pelos preconceitos característicos de minha própria posição”, escreve ela (ARENDDT, 1982, p. 43). Além disso, essa empatia gera uma sensação de familiaridade (embora falsa), enquanto que o que se encontra em jogo no ato de julgar é um tipo de distanciamento que é diferente do ponto de vista externo. Qual é a diferença, porém, de se dizer, por um lado, que o pensamento representativo não implica “a tentativa de ser ou de se sentir como se fosse outra pessoa”, e, de outro lado, dizer que a representação para mim mesma dos pontos de vista de diversas outras pessoas envolve o esforço de “imaginar como eu me sentiria e pensaria se estivesse no lugar delas”?

As feministas poderiam interpretar a explicação de Hannah Arendt a respeito do pensamento representativo como um convite ao reconhecimento mútuo de diferentes identidades e de suas visões de mundo a partir de diferentes pontos de vista. Qual seria, porém, o verdadeiro momento do julgamento? Como observa Uma Narayan: “A meta de uma política feminista raramente é apenas obter uma compreensão refinada e sensível dos vários pontos de vista dos indivíduos diretamente afetados por uma determinada questão. Em seu sentido mais amplo, os projetos políticos feministas envolvem um compromisso com uma investigação política, que exige o questionamento, a avaliação, a análise e a crítica de diversos

pontos de vista” (NARAYAN, 1997, p. 151). O ato de pensar como se estivesse no lugar do outro é mais bem entendido, assim, não como uma prática de identificação, mas como uma tentativa de enxergar a partir de múltiplos pontos de vista para poder formar uma opinião crítica e fazer um julgamento.

Ancorada em uma desconfortável confrontação com as opiniões de outros, a capacidade de elaborar um julgamento crítico precisa ser diferenciada da capacidade de identificação, reconhecimento ou empatia. Embora o altruísmo possa desempenhar um papel em uma prática de julgamento, não devemos confundir uma posição ética (altruísmo) com uma prática política (pensamento representativo). É importante se colocar no lugar do outro não porque a ética assim o exija (embora pudesse muito bem exigir), e sim porque enxergar o mundo a partir de diferentes perspectivas é a condição política para a imparcialidade e objetividade. Deveríamos tentar enxergar a partir de outras perspectivas porque essas perspectivas fazem com que o mundo se abra para nós; elas nos proporcionam uma realidade mundana mais ampla. Meu ato de julgar não exige que eu me torne idêntica a você e, aliás, nem idêntica a mim mesma; exige, sim, que eu “pense em minha própria identidade em que na realidade não estou”. O indivíduo, dessa forma, fica sempre situado em relação com os objetos de julgamento, mas também de fora deles em um sentido muito importante; e isso o coloca em uma relação potencialmente crítica consigo mesmo e com seus próprios critérios de julgamento.

Em vez de procurar por um núcleo universal (comum), de se colocar no lugar do outro ou de consagrar a ideia de que nenhum indivíduo de fora se encontra em posição de compreender ou julgar o outro, a externalidade propõe que compreendamos e julguemos a partir de uma posição que não seja nem idêntica nem incomensurável, e sim mediada, separada do objeto de julgamento e ao mesmo tempo relacionada com ele. A externalidade atua nos dois sentidos: da mesma forma como formulamos indagações sobre uma cultura (ou população) estrangeira que ela não formula por si mesma, essa cultura (ou população) estrangeira formula indagações a nosso respeito — se lhe permitirmos fazer isso. Dessa forma, a externalidade como condição para o julgamento implica a disposição de permitir um confronto com outros que vão formular indagações a respeito de nossas próprias normas e práticas.

Conclusão

Iniciei este ensaio com Susan Moller Okin que, com toda a razão, nos convoca a elaborar julgamentos, mas não leva adequadamente em consideração a forma como as feministas ocidentais podem elaborá-los sem perder a visão crítica em relação às suas próprias normas culturais. Embora Seyla Benhabib e Martha Nussbaum sejam sensíveis a esse desafio, vimos que seu novo universalismo atribui às culturas não-ocidentais exatamente os mesmos valores ocidentais que se encontram em discussão. Preocupadas com a ameaça do relativismo, essas novas universalistas não conseguem fugir dos problemas do antigo universalismo que elas tanto criticam.

Argumentei que o relativismo é um falso problema que nos leva a não entender adequadamente o que fazemos quando formulamos um julgamento político. Se for aceita, a acusação de relativismo, de forma praticamente inevitável, conduz as feministas, como conduziu Martha Nussbaum e Seyla Benhabib, de volta ao mesmo racionalismo com o qual não concordam. Se compreendida, é claro, em um sentido o menos rígido possível, a ameaça do relativismo pode encontrar ressonância junto às feministas como um problema real; e isso porque, quando estamos engajadas na política, podemos ser — e na verdade é bom que o sejamos — dominadas por uma sensação de incerteza com respeito à legitimidade de nossos critérios e, por consequência, de nossos julgamentos. Além disso, os critérios para julgamento podem acabar cedendo sob o peso da história, como afirma Hannah Arendt a respeito da vida após o totalitarismo. Isso posto, os problemas práticos do julgamento em nada se parecem com a imagem que nos foi fornecida pelas discussões filosóficas sobre o relativismo, como as que orientam Seyla Benhabib e Martha Nussbaum. Nessas discussões, em que costuma figurar a total paralisação de nossas faculdades críticas, o que se encontra em questão não é, na realidade, o julgamento prático em discursos de primeira ordem como o da política; o que se encontra em questão é, com efeito, “a capacidade que a filosofia tem de postular uma base meta-teórica de julgamento no que diz respeito a essas práticas” (GUNNELL, 1993, p. 567). Sempre que essa capacidade (ou melhor, diria eu, esse direito) que a filosofia tem de arbitrar questões de aspecto prático é posta em dúvida — como foi em muitos textos multiculturais, pós-coloniais e feministas — a consequência inevitável é a acusação de relativismo.

O verdadeiro problema do julgamento no contexto do tão difundido pluralismo de valores não é o relativismo, a incapacidade de julgar culturas

e práticas diferentes das nossas; e sim o ato de deixar de levar genuinamente em conta a peculiaridade daquilo que estamos julgando. Como Hannah Arendt certa vez observou, nós, armadas de regras e de sua aplicação correta, tendemos a nos refugiar em nossos próprios critérios, “afirmando não termos enxergado nada de novo, (...) fingindo que algo de semelhante já nos era conhecido” (ARENDR, 1994, p. 325). O ato de encontrar consolo em nossas próprias normas não pode, absolutamente, contar como julgamento crítico — e mesmo assim a ameaça do relativismo nos deixa com quase nenhuma outra opção.

Dizer um definitivo adeus ao relativismo enquanto ameaça que permeia todo o problema político do julgamento no contexto do pluralismo de valores da modernidade, como estou sugerindo que façamos, significa recusar-se a enquadrar os problemas políticos em termos epistemológicos/filosóficos. No interesse de fazer reviver o problema do julgamento como ele se nos apresenta nos contextos do dia a dia, sugeri que repensássemos os julgamentos políticos como possuidores de uma estrutura fundamentalmente previsiva em vez de antecedente (justificativa). Ao julgar coisas políticas, digo mais do que a impressão que elas me causam (como faria o subjetivismo), pois (como argumentam Hannah Arendt e Kant) levei em consideração os pontos de vista dos outros. Meu julgamento prevê, ou aspira a que você concorde com ele, mas não pode forçar essa concordância por meio de provas (como faria o objetivismo). Simplesmente não há nenhuma garantia extrapolítica (por exemplo, um privilégio epistemológico) de que meu julgamento seja válido ou de que será — ou deveria ser — aceito pelos outros.

Pensar sobre o problema do julgamento utilizando essa linguagem política significa virar as costas aos novos universalistas e à sua insistência em que os princípios de base constituem a condição para os julgamentos interculturais, mas sem abrir mão do conceito de universalidade como uma realização política. Entendida por meio de uma linguagem política em vez de filosófica, a universalidade é uma realização que depende profundamente do contexto prático e é, conseqüentemente, frágil. Em vez de ver essa fragilidade como um tipo de fracasso, devemos vê-la como uma oportunidade, pois ela significa que as diferenças de valores, aparentemente absolutas e resolvidas, principalmente quando se trata das variadas situações das mulheres em um contexto global, podem ser trazidas de volta à baila e reconfiguradas de maneiras novas e produtivas. Essa possibilidade pode parecer lamentavelmente insuficiente

para os críticos que acreditam que a *raison d'être* da teoria feminista é a de fornecer uma base meta-teórica, os próprios critérios, para nosso julgamento no que diz respeito à prática de primeira ordem da política feminista. Que seja assim, então.

Referências bibliográficas

- AL-HIBRI, Azizah Y. 1999. "Is western patriarchal feminism good for third world/minority women?" In: OKIN, Susan Moller. *Is multiculturalism bad for women?* p. 41–46. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ARENDRT, Hannah. 1971. "Thinking and moral considerations: a lecture." *Social Research*, n. 38(3), p. 417–46.
- . 1982. *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1993. *Between past and future: eight exercises in political thought*. New York: Penguin.
- . 1994. *Essays in understanding, 1930–1954*. New York: Harcourt Brace.
- BAKHTIN, Mikhail. 1986. *Speech genres and other late essays*. Trans. Vern W. McGee. Austin: University of Texas Press.
- BENHABIB, Seyla. 2002. *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- BERNSTEIN, Richard J. 1983. *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics, and praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BHABHA, Homi K. 1999. "Liberalism's sacred cow" In: OKIN, Susan Moller. *Is multiculturalism bad for women?* p. 79–84. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- BUTLER, Judith. 2000. "Competing universalities." In: BUTLER, Judith; LA-CLAU, Ernesto & ZIZEK, Slavoj. *Contingency, hegemony, universality: contemporary dialogues on the left*. p. 136–81. London: Verso.
- CASTORIADIS, Cornelius. 1987. *The imaginary institution of society*. Trans. Kathleen Blamey. Cambridge, MA: MIT Press.
- GILMAN, Sander. 1999. "'Barbaric' rituals?" In: OKIN, Susan Moller. *Is multiculturalism bad for women?* p. 53–58. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- GUNNELL, John G. 1993. "Relativism: the return of the repressed". *Political Theory*, n. 21(4), p. 563–84.

- HARAWAY, Donna. 1991. *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge.
- HARDING, Sandra. 1986. *The science question in feminism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- HARTSOCK, Nancy. 1985. *Money, sex and power: toward a feminist historical materialism*. Boston: Northeastern University Press.
- HONIG, Bonnie. 1999. "My culture made me do it." In: OKIN, Susan Moller. *Is multiculturalism bad for women?* Princeton, NJ: Princeton University Press, p. 35–40.
- KANT, Immanuel. 1987. *Critique of judgment*. Trans. Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett.
- KOMPRIDIS, Nikolas. 2005. "Normativizing hybridity/neutralizing culture." *Political Theory*, n. 33(3), p. 318–43.
- LACLAU, Ernesto. 1996. *Emancipation(s)*. London: Verso.
- NARAYAN, Uma. 1997. *Dislocating cultures: identities, traditions and third-world feminism*. New York: Routledge.
- NUSSBAUM, Martha C. 1999. "A plea for difficulty." In: Okin, Susan Moller. *Is multiculturalism bad for women?* p. 105–14. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- .2000. *Women and human development: the capabilities approach*. New York: Cambridge University Press.
- OKIN, Susan Moller. 1999. "Is multiculturalism bad for women?" In: *Is Multiculturalism Bad for Women?* p. 9–24. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1968. *Philosophical investigations*. 3. ed. New York: Macmillan.
- ZERILLI, Linda M. G. 1998. "This universalism which is not one". *Diacritics*, n. 28(2):3–20.
- . 2005. *Feminism and the abyss of freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2006. "Truth and politics." *Theory and Event*, 9(4). http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v009/9.4zerilli.html.

Resumo

O curto, mas importante, ensaio recente de Susan Okin, publicado em 1997, *Is Multiculturalism Bad for Women?* [O Multiculturalismo é Ruim para as Mulheres?] esteve no centro

de um animado debate sobre a relação entre feminismo e multiculturalismo. Focalizando sua atenção no viés ocidental da análise de Okin, os críticos não se deram conta do que pode bem ser seu ponto central, conquanto não explicitado: Nós (as feministas e os(as) cidadãos(ãs) das democracias ocidentais) precisamos julgar práticas culturais muitas vezes diferentes das nossas e, onde apropriado, declará-las “prejudiciais às mulheres”, recusando dar-lhes apoio político. A questão deixada inexplorada pela feminista liberal Susan Okin refere-se a como poderiam ser estabelecidos julgamentos que não envolvessem uma aplicação das regras das culturas liberais ocidentais às peculiaridades de culturas e práticas não-ocidentais e não-liberais. Valendo-me da obra de Hannah Arendt, procuro desenvolver uma concepção de julgamento que possa propiciar uma relação mais crítica com nossas próprias normas ou regras, facilitando assim uma prática menos etnocêntrica.

Palavras-chave: feminismo; universalismo; multiculturalismo; avaliação, julgamento, opinião; Hannah Arendt; Susan Okin.

Abstract

The recent Susan Okin’s short but important 1997 essay, “Is Multiculturalism Bad for Women?”, has been at the center of a lively debate about the relationship between feminism and multiculturalism. Focusing their attention on the Western bias in Okin’s analysis, critics have missed what may well be the essay’s central if unstated claim: We (feminists and citizens of Western democracies) need to make judgments about cultural practices often different from our own and, where appropriate, declare them “bad for women” and refuse them our political support. The question, left unexplored by the liberal feminist Okin, is how judgments might be formed that would not involve an application of the rules of Western liberal cultures to the particulars of non-Western and non-liberal cultures and practices. Drawing on the work of Hannah Arendt, I attempt to develop a conception of judgment that would enable a more critical relation to one’s own norms or rules, thus facilitating a less ethnocentric practice.

Key words: feminism; universalism; multiculturalism; judgment; Hannah Arendt; Susan Okin.

Recebido em março de 2009.

Aprovado em maio de 2009.