

Três questões aos movimentos sociais “progressistas”: contribuições da teoria feminista à análise dos movimentos sociais*

Jules Falquet**

Resumo: A partir de ferramentas oriundas da teoria feminista, são analisadas, neste artigo, profundas contradições que atravessam alguns movimentos sociais “progressistas”, sobretudo no que diz respeito à divisão sexual do trabalho e ao caráter patriarcal de certos modelos familiares que estão na base das lutas. Palavras-chave: Movimentos sociais; Neoliberalismo; Divisão sexual do trabalho.

Introdução

Depois de uma quinzena de anos trabalhando sobre diferentes movimentos sociais tidos como “progressistas” (lutas revolucionárias ou movimentos pioneiros da luta contra a globalização neoliberal), gostaria de fazer aqui uma reflexão que me acompanha há algum tempo e que diz respeito aos limites invisíveis, impensados – ou insuficientemente pensados – desses movimentos.

Tratam-se de movimentos de massa que se desenvolveram há mais de vinte anos e despertaram internacionalmente o interesse de inúmero(a)s militantes e cientistas sociais. O movimento zapatista, em torno do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), no México, desempenhou um grande papel no desencadeamento da atual resistência à globalização neoliberal. O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), no Brasil, constitui uma referência de luta campesina pela terra e faz igualmente parte dos pilares da luta contra o neoliberalismo.

Raros são os movimentos sociais que refletem explicitamente sobre o tipo de modelos familiares sobre os quais se apóiam e sobre aqueles que

* Traduzido do francês por Renata Gonçalves. Uma primeira versão deste trabalho incorporava a análise da FMNL e foi apresentada no V Congresso de Antropologia do Mercosul, realizado em novembro de 2003 na Universidade Federal de Santa Catarina. O texto integral, sob o título “Trois questions aux mouvements sociaux progressistes”, foi publicado pela revista *Nouvelles Questions Feministes*, v. 24, n. 3, p. 19-35, 2005. Agradeço calorosamente à Ochy Curiel pelas longas e profícuas discussões acerca das questões da identidade e por seus preciosos comentários.

** Professora da Universidade de Paris, 7.

almejam. É, com certeza, uma instituição complexa: a família pode se revelar como o lugar da opressão, de exploração e de violência, ao mesmo tempo em que é um refúgio contra a sociedade global racista e classista. Todavia, os (diversos) modelos familiares subjacentes às mobilizações sociais, com a organização das relações sociais de sexos que implicam – inclusive o “modo de produção doméstica”, colocado em evidência por Christine Delphy (1998), as “relações de sexagem” descritas por Colette Guillaumin (1992) e o “regime político da heterossexualidade” definido por par Monique Wittig (2001) – merecem ser mais visíveis e interrogados, sobretudo porque nos movimentos rurais, camponeses e/ou indígenas, a mobilização simbólica e material da família é uma das chaves do funcionamento, e até mesmo do sucesso do movimento.

Esses movimentos atacam de frente o sistema de exploração capitalista, mas no que diz respeito à opressão sexista, pode-se fazer duas constatações: primeiro, há uma grande derrota quanto a ultrapassar as simples declarações de princípios. Para movimentos emblemáticos de uma transformação social radical, e nos quais muitas mulheres participam, como explicar esta derrota num terreno tão importante? Segundo, a sociologia dos movimentos sociais não se debruçou sobre este paradoxo, que, no entanto, deveria fazê-lo pensar. Salvo os trabalhos pioneiros de Danièle Kergoat sobre o caráter sexuado dos movimentos sociais (KERGOAT, 1992) e das pesquisas que ela inspirou (LE DOARÉ, 1991; DUNEZAT, 1998; GALERAND, 2004), geralmente, a sociologia dos movimentos sociais se contentou em retomar o “discurso indígena” dos próprios movimentos que, freqüentemente, se vangloriam ao afirmar que a participação das mulheres é, em si, um motivo de satisfação, mas que esta participação, ao mesmo tempo, se choca com inúmeras dificuldades (e detalham uma longa e repetitiva lista). Porém, jamais foi colocada a questão das lógicas profundas dos movimentos, em termos de relações sociais de sexos.

Todavia, existem ferramentas teóricas que permitiriam analisar o conservadorismo subjacente a esses movimentos progressistas. Na intersecção da antropologia, da sociologia e da teoria feminista, o conceito de *divisão sexual do trabalho* nos fornece uma ferramenta particularmente importante. Danièle Kergoat o define como “a forma de divisão do trabalho social que se origina nas relações sociais de sexos, histórica e socialmente moldada. Ela tem por característica a determinação prioritária dos homens, à esfera produtiva, e das mulheres, à esfera reprodutiva, assim como, simultaneamente, a captação pelos homens das funções que possuem forte valor social *agregado*”

(políticos, religiosos, militares, etc.)”. Para a autora, a divisão sexual do trabalho “tem dois princípios organizadores: o princípio da separação (existem trabalhos de homens e trabalhos de mulheres) e o princípio de hierarquia (um trabalho de homem ‘vale’ mais que um trabalho de mulher)” (KERGOAT, 2000).

Forjadas nos movimentos sociais feministas, depois rearticuladas pelas ciências sociais, tais ferramentas teóricas possibilitam colocar três grandes questões. O que dizer da *divisão sexual do trabalho* reproduzida dentro dos movimentos? Quais são os *tipos de famílias* nas quais esses movimentos se apóiam para se construírem e quais modelos de família estruturam seu projeto de sociedade? E para os movimentos que explicitamente fazem a defesa ou a promoção de uma ou outra cultura (questão acalorada no contexto da globalização neoliberal), pode-se perguntar: em que medida esta cultura é favorável às mulheres? Estas três questões são centrais, pois a divisão sexual do trabalho, o modelo de família e a “cultura”, estreitamente entrelaçadas, estão entre os principais pilares do sistema patriarcal de opressão.

Reivindicações das índias zapatistas: desestabilização da família patriarcal?

Com relação à família, o movimento zapatista, desde o início, divulgou formalmente uma “Lei revolucionária das mulheres”, produzidas pelas Índias zapatistas, cuja intenção poderia colocar profundamente em causa boa parte das estruturas familiares e comunitárias tradicionais (FALQUET, 1999).

Na sua primeira versão, dentre outras coisas, esta lei indica que as mulheres não podem ser obrigadas a se casar à força, que têm o direito de decidir quantos filhos querem ter e que não podem ser espancadas nem por desconhecidos nem por seus próximos. A lei ainda menciona que elas têm o direito de estudar, de trabalhar e de receber um salário justo (ROJAS, 1994). À primeira vista, estas reivindicações parecem comuns. Mas, se as mulheres escolhessem livremente com quem se casar, ou simplesmente não se casar ou quantos filhos ter, as estruturas comunitárias e familiares, sobre as quais se baseiam a sobrevivência das comunidades indígenas, poderiam estar diretamente ameaçadas. Por exemplo, as alianças matrimoniais são imprescindíveis ao acesso à terra e para a coesão dos vilarejos, e a fecundidade das mulheres está diretamente ligada à “resistência demográfica” que as populações indígenas manifestaram há mais de 500 anos face a todas as tentativas de extermínio e assimilação. Se as Índias falassem espanhol e possuísem diplomas que lhes permitissem trabalhar dignamente fora das

comunidades, será que transmitiriam sua língua a seus filhos e será que permaneceriam tranqüilamente plantadas no vilarejo enquanto os homens migram?

Certamente, entre a lei e sua aplicação, há um abismo. As pesquisas que pude desenvolver mostram que esta lei é pouco conhecida nas comunidades, mesmo nas zapatistas, e que não existe mecanismo algum de aplicação, de vigilância ou de sanção que a apóie (ROVIRA, 1996; PALOMO; LOVERA, 1997). Um ano depois, o estabelecimento de uma segunda lei das mulheres aparece bem mais ambígua e mostra que as reivindicações das índias são às vezes ambivalentes. Esta segunda lei invoca uma “natureza” das mulheres e condena as relações sexuais fora do quadro sacro-santo do casamento e da família indígena tradicional, ao mesmo tempo em que fala de liberdade (ROJAS, 1996; FALQUET, 1999). Por outro lado, a repressão militar governamental, agregada ao racismo e ao sexismo da sociedade mestiça, tornam ainda mais distante a aplicação da lei das mulheres neste contexto de guerra latente e de marginalização das zapatistas. Além disso, nada garante que o conjunto das mulheres indígenas, que são muito diversas e possuem interesses variados, necessariamente lançaria mão desta lei para fazer dela um instrumento de transformação radical de suas comunidades.

Entretanto, a iniciativa das mulheres zapatistas abre uma brecha extremamente importante. Mostra que, de dentro dos movimentos sociais e desde o início, é possível colocar publicamente em questão as relações sociais de sexos, não só condenando “o machismo” de maneira abstrata e vaga, mas agindo na sua expressão concreta: as estruturas familiares realmente existentes sobre as quais o movimento se constrói.

MST, agricultura familiar e exploração do trabalho das mulheres

O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra ilustra uma outra dimensão não problematizada da família (FALQUET, 1998, 1999). Para além de suas espetaculares e corajosas ocupações de terras, ele se consagra a construir uma alternativa camponesa ao modo de produção capitalista. De fato, em mais de 20 anos de luta, uma boa parte de suas bases obteve terras. Hoje, o maior desafio para o movimento é o de fazê-las produzir. Mas, tomando qual sistema de produção como base? As orientações gerais são socialistas e a direção do MST tenta promover o trabalho coletivo e os sistemas cooperativistas. No entanto, em inúmeros casos, uma vez obtidas as terras, muitos preferem trabalhar de maneira individual ou, mais exatamente

familiar. E com um grande realismo, num plano local e até mesmo nacional, o MST se encontra às voltas com a produção da pequena agricultura familiar.

A pequena produção familiar, uma parte para o autoconsumo e outra para o mercado local, é um modelo que se mostra eficaz. Corresponde aos hábitos da maioria dos camponeses (mesmo com modelos familiares diversificados e apesar de algumas formas comunitárias de trabalho). Porém, este sistema de produção se apóia, como ninguém ignora, na exploração do trabalho “gratuito” e invisível das esposas, das crianças e de outros parentes dos “chefes de família”¹. Ora, em seu apoio objetivo à pequena produção familiar, o MST se cala quanto à subentendida divisão sexual do trabalho (FALQUET, 1998, 1999). É surpreendente que um movimento que busca uma transformação social radical seja cego à exploração das mulheres e saia em defesa de um modelo familiar patriarcal.

Quais culturas defender?

Acabamos de mencionar movimentos de orientações “redistributiva” e classista, bem “clássicos” – para retomar a distinção feita por Nancy Fraser (1997) que os opõe aos movimentos mais “culturais” ou identitários, que seriam mais característicos do período atual. Todavia, a atual globalização neoliberal coloca em cena um conjunto de interrogações em torno das identidades e das culturas, ao mesmo tempo sob influência de fatores materiais (por exemplo, o rumo das migrações e das comunicações), e também ideológicos (avanço do pensamento pós-moderno, questionamento de um pseudo-universalismo que, na realidade, é masculino, branco, burguês e heterossexual); influência financeira e ideológica das organizações internacionais nos processos de “identidarização” e de despolitização dos movimentos sociais, inclusive feministas e anti-racistas (CURIEL, 2002; FALQUET, 2003). Porém, do ponto de vista das relações sociais de sexos, o que significa a defesa ou a criação de identidades culturais por parte de diferentes movimentos sociais?

Política de identidade: dilemas das mulheres afro-latino-americanas e afro-caribenhas

Como o movimento afro misto, a maior parte dos grupos de mulheres e feministas afro-latino-americanas e afro-caribenhas organizam sua luta contra o racismo com base em dois pilares: colocar em evidência o

¹ A este respeito ver Barthez (1983); Brumer e Schuch Freire (1983-1984); Menasche, Salete Escher, (1996); Paulilo, (1989).

racismo² e, desde os anos 90, as “políticas de identidade”³ (CARNEIRO, 2005; CURIEL, 2002; WERNECK, 2005). Os grupos trabalham com a história da escravidão e da colonização e tentam tornar visíveis e legítimas as raízes africanas que durante muito tempo foram recusadas pela cultura de cada país. A preservação e o desenvolvimento de uma cultura orgulhosamente afro no que tange à vestimenta, ao estilo capilar, à alimentação, à arte e à religião, se constituiu como importante estratégia. Esta “política de identidade” foi inegavelmente reconhecida, desembocou em novas maneiras de se auto-denominar como “afro-descendentes” ou de politizar a palavra “Negro(a)”. Tornando visíveis a população negra e, ao mesmo tempo, o racismo, ela permite questionar tanto o Estado com suas políticas públicas, como a atitude de outros movimentos sociais. Foram legitimadas manifestações culturais e religiosas que durante muito tempo foram desprezadas, empurradas para a semi-clandestinidade ou até mais diretamente reprimidas, como é o caso de Gagá, na República Dominicana (equivalente ao Vodou haitiano) ou da Capoeira que, durante muito tempo, foi proibida no Brasil. Algumas vezes, esta “política de identidade” desembocou em políticas de ação afirmativa e de cotas (em universidades, como no caso do Brasil). Mas, sobretudo, deu a muitos homens e mulheres a possibilidade de resgatar uma estima pessoal e coletiva. Para as mulheres, a afirmação “*negro é lindo*” foi de importância capital, pois a pressão social para atingir a “beleza” as toca particularmente na medida que, tanto para manter a auto-estima, como também para encontrar trabalho (a exigida “boa aparência” significa: branca ou de pele clara), elas se vêem obrigadas a se conformarem com os padrões de beleza branca, impossíveis de serem atingidos.

No entanto, neste processo de reconstrução de uma história e de uma cultura afros (e às vezes de construção a partir de pouca coisa, nos casos em que a negritude foi fortemente diluída pelo racismo e pela mestiçagem), nem sempre as mulheres têm o que ganhar. O que reivindicar: culturas africanas (quais delas?) ou afros? A maneira de preparar os alimentos? Mas quem os prepara? A família extensa, com laços fortes, que permitiu sobreviver à

² O racismo sendo, em geral, negado com vigor por meio de uma série de mitos, como o da “democracia racial”, no Brasil, ou, no caso da República Dominicana, da idéia de que a “negritude” é exclusivamente haitiana.

³ Apesar de o conteúdo destas “políticas de identidade” ser muito variável, como mostra um estudo pioneiro que está sendo desenvolvido por Ochy Curiel no Brasil, na República Dominicana e em Honduras.

escravidão e ao racismo⁴? Mas esta família-baluarto significa igualmente um controle social estreito e uma heteronormatividade particularmente pesada – já não foi afirmado milhões de vezes que o lesbianismo não existe na África por se tratar unicamente de uma degeneração colonialista-branca? Nas práticas religiosas, existe também uma nítida divisão sexual do trabalho e uma forte normatividade heterossexual, mesmo se freqüentemente as *Mães de Santo* gozam de algum tipo de poder⁵. Assim, o que pode ser reivindicado daí, notadamente pelas lésbicas negras?

Para além destas questões, que estão longe de serem triviais, a pergunta principal provavelmente diz respeito ao lugar que as mulheres ocupam na definição de cultura legítima. Pode-se empiricamente constatar que os movimentos afros raramente são dirigidos por mulheres ou homens atentos à transformação das relações sociais de sexos. O mesmo acontece no mundo branco que, em certa medida, válida em última instância o “renascimento cultural” negro. Na prática, nos encontramos diante de uma colaboração eficaz entre grupos de homens bem decididos a cultivar valores que lhes convém, em detrimento das mulheres afros (e indígenas, como foi freqüente durante a colonização). Um exemplo emblemático é a maneira como a indústria turística branca, ocidental, explora ao extremo a imagem folclórica e altamente sensualizada das afro-brasileiras no samba e no carnaval, imagem que o movimento afro misto promove ativamente como elemento da cultura afro-brasileira.

De um modo geral, essas dificuldades culturais em via de (re)construção, sejam elas afro ou indígenas, podem facilmente se transformar em camisa de força (ESPINOSA, 1999; CURIEL, 2002), particularmente para as mulheres, e sobretudo quando é preciso estreitar os laços intra-comunitários face ao racismo. A questão é tão pertinente quanto as do turismo, migrações e mestiçagens que, assombradas pelo neoliberalismo, estimulam tanto os desejos de transformação como o retorno à “tradição” e, sobretudo, à invenção de tradições em que as mulheres se tornam o símbolo de uma estabilidade que não se sustenta.

⁴ Sem mencionar polêmicas que envolvem a questão, por exemplo, do pretense caráter “matriarcal” dessas famílias, que escondem, sobretudo, uma forte tendência ao abandono marital/paterno.

⁵ É necessário um maior aprofundamento para cada uma das religiões afros (Umbanda, Candomblé, Santería, Vodú, Gagá...), que, aliás, estão em constante evolução.

Diversidade cultural: quem paga a resistência à globalização neoliberal?

A situação das mulheres indígenas do continente (em sua imensa diversidade) é semelhante à das mulheres afros (em sua não menos imensa diversidade), mas com uma diferença: em geral, suas culturas não devem nem ser tão re-criadas nem tão “preservadas” dos ataques do mundo mestiço. Assim, quando elas questionam ou desejam modificar “a tradição”, elas podem ser objeto de uma grave suspeita: a de querer acabar com sua própria cultura. E a atual luta contra a globalização neoliberal complica ainda mais as coisas.

Toda uma nova corrente de pensamento, relativa às populações indígenas, se desenvolveu confluindo diferentes lógicas. Outrora percebidas como ignorantes e depredadoras da “natureza”, essas populações (e às vezes até mesmo o conjunto do meio rural) hoje são apresentadas como minuciosas conhecedoras de seu meio ou mesmo como perfeito modelo ecológico. De um lado, as multinacionais e o Banco Mundial desejam explorar os conhecimentos tradicionais que essas populações têm das plantas para pouparem os altos gastos com pesquisas phyto-farmacêuticas. De outro, o(a)s ocidentais “progressistas” e até certos grupos indígenas, para ganhar simpatias e apoios internacionais, sublinham esta sabedoria ecológica e esta vontade de preservação do meio-ambiente, como um trampolim face ao desastre ecológico que traz o modo de produção capitalista. Nesse contexto, coitada da mulher indígena que, “como qualquer um”, quisesse ter uma geladeira ou fusca!

Nesta recomposição da análise ecológica e anti(alter)-globalista, em que os discursos antiimperialistas se mesclam com a crítica da dominação cultural ocidental, a preservação da “diversidade cultural” se aproxima cada vez mais da preservação da diversidade biológica. Vandana Shiva, por exemplo, fez um interessante paralelo entre o avanço das monoculturas, como catástrofe humana e ecológica, e o avanço do pensamento único neoliberal, “monocultura do espírito” (SHIVA, 1996, 1998). Diante desta “monocultura”, símbolo e pilar central do neoliberalismo, a diversidade constituiria o antídoto: a biodiversidade (manifestação da própria Vida), e também a diversidade cultural, não somente como um direito, mas também como uma forma de resistência à hegemonia da cultura branca-ocidental. Mas, neste paralelismo entre a diversidade biológica e a diversidade cultural, surge um duplo problema político de fundo: o naturalismo e o relativismo cultural. Assim, Shiva descreve com entusiasmo as lutas de resistência das comunidades rurais da Índia, mas menciona muito pouco a existência do sistema de castas ou de certos costumes tradicionais desfavoráveis às mulheres e denunciadas por inúmeras mulheres

indianas. Coloca-se para as mulheres uma profunda questão: como resistir ao imperialismo cultural ocidental, sem que isto implique a defesa em bloco de culturas que contêm incontáveis elementos que as oprimem?

Este problema evidentemente não é novo, ele perpassou toda a história da colonização e das migrações. Porém, uma vez mais, só seus próprios grupos ou um punhado de antropólogo(a)s se inquietaram com a opinião das mulheres sobre a manutenção da tradição. Hoje, virtualmente, qualquer anti(alter)-globalista pode lamentar o desaparecimento de alguma cultura, não por solidariedade a esta, mas por causa da perda que isto significaria para a “diversidade humana”. Mesmo se provavelmente nenhum(a) anti(alter)-globalista venha tirar satisfação diretamente com uma mulher indígena ou exigir que ela continue a tecer e usar trajes tradicionais, um certo anti(alter)-globalista pode de maneira indireta enfraquecer as reivindicações de transformação das mulheres indígenas face a alguns elementos de “suas” tradições que lhes parecem opressivos ou, simplesmente, obsoletos. E isto, a partir de uma perspectiva “progressista, ecologista ou antiimperialista”⁶.

E as mulheres brancas ocidentais?

É impossível terminar esta reflexão sem mencionar a situação das mulheres brancas ocidentais (e mestiças, quando estas fazem parte da(o)s dominantes⁷). Por causa de sua posição dominante, pede-se raramente que se posicionem com relação à sua cultura. No entanto, como parte integrante das etnias que colonizaram, exploraram e oprimiram outras, por mais de 500 anos, e que ainda hoje querem aprofundar mais sua dominação e impor ao mesmo tempo sua cultura e seu sistema econômico, as mulheres brancas ocidentais devem refletir seriamente sobre a atitude que adotam no que tange a esta cultura. Certamente já fizeram muitas críticas, tanto a partir da luta anti-capitalista como, e talvez sobretudo, a partir dos movimentos feministas e lésbicos. Milhões de vezes denunciaram costumes que as desagradavam, conseguiram eliminar alguns e propuseram alternativas a outros. Mas será

⁶ Na Europa, as mulheres migrantes ou oriundas da migração estão igualmente num cruzamento entre o sexismo e o racismo das diferentes culturas nas quais elas vivem, e nem o integracionismo forçado nem o relativismo cultural “anti-racista” as ajudarão. Dos Fóruns sociais europeus, surgiram alianças bastante problemáticas entre antiimperialistas e “neo” religiosos, que mostram bem a complexidade das questões colocadas hoje.

⁷ A questão sobre quem são as mestiças, de como elas se definem e a que grupo pertencem nos variados momentos, é muito complexa (e, de fato, somos todas e todos mestiça e mestiços). Talvez não seja aqui, com as brancas, que esta questão deveria ser analisada, mas é preciso em algum momento refletir sobre esta categoria (por si só bastante complexa).

que, no fundo, não se convenceram secretamente que, “grosso modo”, eliminando o que as incomodavam, a cultura ocidental é superior às outras? Uma cultura ocidental sem pornografia, sem violência sexual, por exemplo, mas orgulhosa de seu universalismo, de sua fé na “ciência” e no “progresso”, defendendo um certo individualismo como garantia da liberdade individual e da emancipação das mulheres? Vasta e complexa questão que precisa ser desenvolvida.

Para além deste sentimento individual de superioridade cultural, provavelmente subjacente à maioria das mulheres ocidentais-brancas, no plano coletivo do movimento feminista hegemonicamente branco-ocidental⁸, existem diferentes posições. Algumas afirmam que a cultura aparentemente “neutra” não pertence às mulheres da mesma forma que aos homens. Na França, encontramos este tipo de reflexão, por exemplo, em Nicole Claude Mathieu, que mostra de maneira brilhante que “os dominantes e as dominadas – aqui homens e mulheres – não recebem a mesma *quantidade* nem a mesma *qualidade* de informação sobre conhecimentos, representações e valores [...]. No mais, mesmo que se tratasse teoricamente da “mesma” informação, a *experiência* vivida não é a mesma de cada lado da barreira.” (MATHIEU, 1991). Ao nos permitirmos tomar alguma distância e, enquanto mulheres (qualquer que seja nosso pertencimento étnico-cultural), de nos solidarizarmos com estas culturas ditas “nossas” e que, na verdade, não o são, Mathieu nos abre uma porta de importância incalculável de crítica à cultura.

Outras, como a feminista chilena Margarida Pisano, vão mais longe, ao afirmar que é preciso combater esta cultura tipicamente masculina-patriarcal, ou então, que é necessário se desvencilhar sem remorso definitiva e totalmente desta que nos levou a um gigantesco e catastrófico impasse civilizacional: “Nossa proposta é de nos colocarmos num outro canto para olhar, pensar e começar a desenhar os contornos de uma nova sociedade” (PISANO, 2001). Mas de qual cultura (patriarcal) estamos falando? Daquela dos Índigenas, dos Negros, dos Brancos? A nosso conhecimento, são bem poucas as ocidentais-brancas que analisam especificamente as responsabilidades das mulheres ocidentais-brancas diante da cultura específica dos homens ocidentais-brancos.

Por fim, existe nos movimentos feminista e lésbico uma corrente francamente essencialista que pretende que as mulheres são “outras” e nunca

⁸ Uma vez mais, a imperfeição destes termos reflete a complexidade da realidade e o pouco estudo existente (e, logo, há consenso) sobre o assunto.

tiveram qualquer poder neste mundo patriarcal. Elas não têm, nem querem ter, relação alguma com a cultura patriarcal nem com as lutas que os homens travam neste terreno. Esta posição de suposta exterioridade total não desemboca em nenhuma luta concreta para transformar a cultura dominante (ocidental) e, logo, pode ser analisada como uma maneira de se lavar as mãos com relação a todos os crimes do passado e do presente incrustados por ela – ou em seu nome.

No oposto desta reivindicação de irresponsabilidade, como feministas (de qualquer origem), temos de fazer uma reflexão profunda sobre que tipo de cultura(s) queremos desenvolver e sobre as transformações culturais produzidas no atual contexto de globalização. A mestiçagem cultural, como fato ou como estratégia consciente, se tornou uma questão central. Mas é possível que se constitua como uma resposta “progressista” à globalização neoliberal, com base na igualdade, respeito mútuo e reciprocidade? Ou, ao contrário, trata-se de uma armadilha colocada pela cultura ocidental-capitalista, que absorve e despoja elementos de outras culturas a partir de uma posição de dominação e unicamente com a finalidade de maximizar seus lucros? Recuperar a música religiosa popular afro-brasileira para modernizá-la e vendê-la no mercado europeu, criar novas espiritualidades *new age* com maior ou menor base em crenças das populações indígenas do norte dos Estados Unidos, projetando-os como modas *cool* ou “politicamente correta”: trata-se de fazer avançar a mestiçagem ou de evoluir o comércio? Enquanto sua música, sua arte, suas crenças são difundidas por todo o planeta, simplificadas, formatadas para que sejam mais fáceis de serem digeridas, a situação econômica do(a)s afro-brasileiro(a)s, do(a)s indígenas das reservas norte-americanas estão melhorando? Será que dispõem de dinheiro e vistos necessários para acompanhar seus produtos artísticos em suas aceleradas viagens “sem fronteiras”? No sentido inverso, o que as indígenas e as mulheres afros desejam, quando avaliam as vantagens e os inconvenientes da cultura ocidental? É correto nos apropriarmos impunemente só dos fragmentos, sem arriscar uma transformação mais profunda? Enquanto mulheres e feministas, o que podemos e queremos questionar, partilhar e misturar com base na igualdade e no respeito entre nossas diferentes culturas?

Com certeza, a transformação cultural não pode ser decretada: ela é fruto de dinâmicas complexas e contraditórias e de condições materiais que modelam as culturas. Então, a partir das transformações culturais em curso, como mensurar a exata medida para, por baixo, nos apropriarmos daquilo que consideramos como o melhor de nossas diferentes heranças culturais, sem que nos deixemos impor, pelo alto, um acúmulo de valores patriarcais?

Algumas considerações finais

Neste artigo procurei trabalhar, de maneira extremamente rápida, sobre um certo número de ferramentas oriundo da teoria feminista, para aprofundar a análise dos movimentos sociais. Acredito ter dado prova, não somente de sua utilidade, mas de sua indispensável característica para compreender as profundas contradições que atravessam esses movimentos. Ao analisar a divisão sexual do trabalho, o caráter patriarcal de certos modelos familiares, que estão na base das lutas, ou ainda a complexidade da situação das mulheres diante das reivindicações culturais, pudemos compreender porque movimentos sociais, dos mais “progressistas”, não conseguiram transformar as relações sociais de sexos.

Porém, nem por isto eu pretendo desqualificar radicalmente estas lutas, que possuem numerosas facetas e das quais inúmeras mulheres participam corajosa e vigorosamente, às vezes entusiastas, às vezes críticas. Mas sua organização, suas reivindicações, suas conquistas, enfim, estão intrinsecamente marcadas pela dinâmica das relações sociais de sexos, como afirmou Danièle Kergoat. E colocar aos movimentos sociais estas três questões “de fundo”, com a esperança de que respondam de maneira diferente e favoravelmente às mulheres – a todas as mulheres, levando em conta a diversidade da posição de classe e de “raça” (nacionalidade, cultura, situação migratória) – é uma maneira de avançar na trilha da elaboração, não somente da teoria crítica que Nancy Fraser denomina seus votos, mas também, de uma alternativa política à globalização neoliberal que seja – e também para as mulheres – verdadeiramente convincente.

Referências

BARTHEZ, A. Le travail familial et les rapports de domination dans l'agriculture. *Nouvelles Questions Féministes*, v. 5, p.19-43, 1983.

BRUMER, A; SCHUCH FREIRE, N. M. O trabalho da mulher na pequena produção agrícola. *Revista do Instituto de filosofia e ciências humanas do UFRGS*, Porto Alegre, v. 11-12, p. 305-322, 1983-1984.

CARNEIRO, S. Noircir le féminisme. *Nouvelles Questions Féministes*, Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes, v. 24, n. 2, 2005.

- CURIEL, O. La lutte politique des femmes face aux nouvelles formes de racisme. Vers une analyse de nos stratégies. *Nouvelles Questions Féministes*, v. 21, n. 3, p. 84-103, 2002.
- DELPHY, C. *L'ennemi principal. 1: économie politique du patriarcat*. Paris: Syllepses, 1998.
- DUNEZAT, X. Des mouvements sociaux sexués. *Nouvelles Questions Féministes*, v. 19, n.2-3-4, 1998.
- ESPINOSA, Y. *Hasta dónde nos sirven las identidades?* Santo Domingo: Casa por la Identidad de las Mujeres Afro, 1999.
- FALQUET, J. Parcours commenté dans la bibliographie sur les 'mouvements ruraux' au Brésil. *Cahier des Amériques Latines*, 1998.
- _____. La coutume mise à mal par ses gardiennes mêmes : revendications des Indiennes zapatistes. *Nouvelles Questions Féministes*, v. 20, n. 2, 1999.
- _____. Femmes, féminisme et "développement": une analyse critique des politiques des institutions internationales. In: BISILLIAT, J. (Org.). *Regards de femmes sur la globalisation. Approches critiques*. Paris: Karthala, 2003.
- GUILLAUMIN, C. *Sexe, Race et Pratique du pouvoir, l'idée de Nature*. Côté Femmes, Paris, 1992.
- FRASER, Nancy. *Justice interruptus : critical reflections on the "postsocialist" condition*. London : Routledge, 1997.
- GALERAND, E. Les "collectifs" et leurs modes d'existence : revisiter la question à partir des rapports sociaux de sexe. In: COMMUNICATION AU COLLOQUE INTERNATIONAL "GENRE ET MILITANTISME", 2004, Lausanne.
- KERGOAT, D. *et al. Les infirmières et leur coordination: 1988-1989*. Paris: Lamarre, 1992.
- _____. Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe. In: HIRATA, H.; LABORIT, F.; LE DOARÉ, H.; D. SENOTIER, D. (Org.). *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris: PUF, 2000.
- LE DOARÉ, H. Le mouvement populaire en Amérique latine. Eléments d'une réflexion sur la notion de mouvement social sexué. *Les Cahiers du GEDISST*, n. 2, 1991.
- MATHIEU, N. C. Quand céder n'est pas consentir. In: _____. *L'anatomie politique, Catégorisations et idéologies du sexe*. Paris: Côté-femmes, 1991.

- MENASCHE, R.; SALETE ESCHER, M. *Género e agricultura familiar: cotidiano de vida e trabalho na produção de leite*. Curitiba: DESER, 1996.
- PALOMO, N.; LOVERA, S. (Org.). *Las alçadas*. México : CIM, Convergencia socialista, 1997
- PAULILO, M. I. O peso do trabalho leve. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 28, p. 64-70, jan./fev. 1989.
- PISANO, M. *El triunfo de la masculinidad*. Santiago: Surada ediciones, 2001.
- ROJAS, R. *Chiapas, y las mujeres, qué?*. México: Ediciones la Correa feminista-CICAM, 1994. t. 1.
- _____. *Del dicho al hecho... reflexiones sobre la ampliación de la ley revolucionaria de mujeres del EZLN*. México: Ediciones La Correa feminista, 1996.
- ROVIRA, G. *Mujeres de maíz, la voz de las indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista*. Barcelona: Virus editorial, 1996.
- SHIVA, V. *Ethique et agroindustrie: main basse sur la vie*. Paris: l'Harmattan, 1996.
- SHIVA, V.; Mies, M. *Ecofeminisme*. Paris: l'Harmattan, 1998.
- WERNECK, J. Ialodês et féministes. Réflexions sur l'action politique des femmes noires en Amérique latine et aux Caraïbes. *Nouvelles Questions Féministes*, Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes, v. 24, n. 2, 2005.
- WITTIG, M. *La pensée straight*. Paris: Balland, 2001.