

# CAPÍTULO I

## **Estado(s), Configurações Políticas e Relações Sociais de Género**

O Estado Liberal e o Universalismo Abstracto dos Direitos Humanos

O Estado-Providência e a (Des)Igualdade entre os Géneros

O Estado Neoliberal e a (Des)Igualdade entre os Géneros

As Perspectivas de Estado Pluralistas, Marxistas e Neo-Marxistas e as Relações Sociais de Género

As Perspectivas Feministas de Estado e de Direito e as Relações Sociais de Género

As Perspectivas de Estado Pós-Modernas e Pós-Estruturalistas e as Relações Sociais de Género

Estado, Sociedade e Relações Sociais de Género: Contributos para uma Redefinição

    Redefinindo o Conceito de Esfera Pública

    Redefinindo o Conceito de Democracia

    Redefinindo o Conceito de Cidadania

## CAPÍTULO I

### Estado(s), Configurações Políticas e Relações Sociais de Género

Para dar cumprimento à necessidade de perceber algumas das relações e das tensões que se estabelecem entre o(s) sistema(s) político(s) essencialmente os que estão configurados na figura do(s) Estado(s) e as configurações advindas de outros sistemas políticos e sociais e, dentro disto, ou a par com isto, poder fazer uma análise relativa à forma como neste complexo teórico se desenham as relações sociais de género, elaborámos o presente capítulo.

Falar sobre Estado(s), configurações políticas, sociais, culturais e relações sociais de género, de uma forma diacrónica, como nos esforçamos por fazer aqui, não fica descabido num contexto de análise académica em existem preocupações em revelar, por exemplo, “as maneiras diversas pelas quais o Estado e a economia regularam e normalizaram as relações de género em períodos particulares” (Arnot, 1996: 221), preocupações essas que têm todo o seu fundamento quando se considera que “sexo, tal como raça, não é uma sub-classe subalterna do nacionalismo moderno; é precisamente o campo fundamental no qual conceitos como nação e Estado são construídos” (Layoun, 1998: 30) e reconstruídos.

Assim, no primeiro capítulo deste trabalho, atendemos a algumas das *preocupações* acima mencionadas e fazêmo-lo através de uma reflexão analítica em que o objectivo principal é mostrar como diferentes e por vezes contrapostas noções, tipos e perspectivas de Estado permitem a definição e redefinição do próprio conceito de Estado e de muitos outros conceitos como os de esfera pública, democracia, cidadania, igualdade de oportunidades, redefinição essa que se considera importante na configuração de novas formas de mediação entre o Estado e a sociedade e de novas relações de poder<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Norberto Bobbio (1988: 76), entre outros, (e na linha de Michel Foucault) clarifica bem as tensões que ao longo dos últimos séculos se têm estabelecido entre o “poder invisível” (do Estado) e o “poder visível” (da sociedade). Também Boaventura Sousa Santos (1982, 1992), por exemplo, ilumina esta tensão ao falar de “poder cósmico” e de “poder caósmico”. Poder cósmico: “poder centralizado, fisicamente localizado em instituições formais e hierarquicamente organizado [...] um macro-poder que, desde o século XVII, encontra a sua mais completa concretização no poder estatal”. Poder caósmico: “poder emergente da multiplicidade das relações e intervenções sociais sempre e na medida em que estas assentam na desigualdade. É um micro-poder, atomizado, acêntrico e sem localização específica”.

## 1. O Estado Liberal e o Universalismo Abstracto dos Direitos Humanos

Os processos de institucionalização do liberalismo ancoram-se na herança do iluminismo e têm, por isso, subjacente uma lógica de racionalidade que se estende aos mais variados domínios da organização social. São “processos especificamente ocidentais” e que implicam “racionalizações da vida económica, da técnica, da investigação científica, da educação, da formação militar, do direito, da administração [...] do Estado [...] do domínio dos comportamentos”. É esta lógica da racionalidade, apoiada na lógica da legalidade, que permite que se perspective o “‘Estado’ [...] como uma instituição política tendo uma ‘constituição’ escrita, um direito racionalmente estabelecido e uma administração orientada por regras racionais ou ‘leis’, com funcionários competentes” (Weber, 1967: Introdução), um Estado que pode ser visto como uma organização que dispõe da autoridade racional-legal mas também uma organização política que dispõe “do monopólio legítimo da coacção física para a manutenção da ordem vigente”, para retomar as palavras de Max Weber (1993: 44).

Assim, a institucionalização, nos finais do século XVIII, do Estado moderno enquanto “Estado-nação”<sup>2</sup>, e a substituição por este das diferentes unidades de soberania medievais que até então vigoravam, ocorre quando o Estado surge legitimado como um sistema de soberania racional onde se eliminam as razões emocionais (Elias, 1990). A análise weberiana sobre o poder do Estado racional, sobre o poder da ordem burocrática, sobre “o poder do capitalismo racional na ordem social moderna”, permite apontar, precisamente, o declínio da autoridade carismática a partir do surgimento da máquina administrativa burocrática racional (Weber, 1993).

O projecto da modernidade, estando intrinsecamente ligado ao desenvolvimento do capitalismo nos países centrais, sendo embora “um projecto societal impulsionado pelas esperanças de desenvolvimento social e económico associadas à *revolução industrial*” e sendo, simultaneamente, um “projecto político e cultural induzido pelas aspirações racionalistas do humanismo burguês das *revoluções americana e francesa*” (Afonso, 2001b: 11-12) envolve, então, processos de “racionalização global da vida colectiva e da vida individual (Santos, 1994: 71).

---

<sup>2</sup> Almerindo J. Afonso (2001b: 13 define assim “Estado-nação”: “Pode dizer-se que a um Estado coeso ou fortemente integrado corresponde, em geral, uma nação, ou mesmo uma etnia, identificáveis pela língua, pelas tradições, pela cultura e pela história. Por essa razão, a articulação entre o *Estado* e a *nação* tem sido frequentemente designada pela expressão *Estado-nação*, reforçando assim a ideia de uma organização tendencialmente isomórfica de território, etnia, governo e identidade nacional”.

Estes processos eminentemente racionais, estendidos às esferas do público e do privado, permitem pensar “a desigualdade entre os sexos [como] um elemento fundador do projecto da modernidade, tanto ao nível do pensamento científico como ao nível da formação do Estado moderno. Com a emergência da modernidade, procede-se, então, à “criação de novos valores, como o de igualdade e de cidadania, e de novas concepções de homem e sociedade, dos quais as mulheres e outras categorias sociais foram racionalmente e legalmente excluídas” (Amâncio, 1998: 85).

Os princípios da modernidade, nesta ordem de ideias, limitaram o significado de conceitos como os de cidadania, de democracia, de igualdade (de oportunidades) e muito obscureceram as análises sobre a problemática das relações sociais de género, vistas como relações sociais de poder, como a problematização que no quinto capítulo deste trabalho fazemos no-lo permite reafirmar.

A criação da ordem moderna racional é entendida como a criação e intervenção do Estado de direito<sup>3</sup> característico do Estado liberal. O liberalismo é uma “teoria económica” e uma “teoria política” que tem propiciado a compreensão do Estado liberal enquanto “Estado mínimo”, “Estado limitado”, “Estado polícia” ou “Estado guarda nocturno” (Bobbio, 1988: 46, 148, 151)<sup>4</sup>, em suma, um “Estado mínimo” que se restringe “às funções de protecção contra a violência, o roubo e a fraude, bem como às funções que permitam o cumprimento de contratos” (Nozick, 1988: 7).

Walter Theimer (1955: 267, 273, 277) explica como as ideias básicas do liberalismo “dominaram o século [XIX] assim como a sua economia, a economia de empresa capitalista”<sup>5</sup> e como o liberalismo se tornou “a expressão política do individualismo”, sendo que “o facto de então estar por detrás dele a bem instalada classe burguesa, fez do liberalismo um poder que soube impor-se rapidamente”. Esta explicação é feita a partir das “conclusões políticas da

---

<sup>3</sup> “*Estado de direito*. Esta fórmula significa, por um lado, que a acção do Estado é sujeita a regras constantes e seguras e, por outro lado, que os indivíduos podem exigir o respeito por estas regras fazendo valer perante juizes independentes os direitos que elas lhes conferem e que foram delimitados pelo Estado” (Varbres, 1954: 10).

<sup>4</sup> É esta ideia de “Estado polícia” que leva Bertrand Russell (1990: 142) a afirmar: “A doutrina dos liberais, por exemplo de John Stuart Mill no seu livro *Sobre a Liberdade*, era muito menos radical do que se supõe frequentemente. Os homens eram livres na medida em que as suas acções não prejudicassem outros, mas, quando os outros estavam envolvidos, eles podiam, se fosse conveniente, ser reprimidos pela acção do Estado. Um homem podia, digamos, ter sido conscientemente convencido de que a rainha Vitória devia ser assassinada, mas Mill não lhe teria permitido liberdade para propagar esta opinião.

<sup>5</sup> Michel Senellart (2004: 55) diz mesmo que o liberalismo “designa tanto uma teoria económica ou jurídica como uma tentativa para racionalizar a prática governamental segundo um princípio de economia máxima”.

observação da natureza feitas por Spencer” que, como Walter Theimer (1955: 292), no-lo reporta, foram as seguintes: “Evitando a intervenção forma-se por si um equilíbrio natural que representa a melhor situação que se pode imaginar. O Estado deve portanto abster-se de toda a intervenção na vida social e económica. A política social só serve para proteger os fracos biologicamente indesejáveis e impede a selecção natural”.

Por isso, continua Walter Theimer (1955: 292): “Spencer rejeita toda a legislação social, toda a previdência social e até a instrução pública, o correio público, a canalização pública. Tudo deve ser deixado à empresa particular, até a cunhagem da moeda. O estado deve apenas manter as mais necessárias funções da ordem e da administração, limitar-se mais ou menos às tarefas de ‘guarda nocturno’. ‘Quanto menos governo, melhor!’ exclama Spencer”.

Este é o princípio do “laissez-faire” que se irá estender a todo o pensamento liberal. John Kenneth Galbraith (1983: 131) explica como a política liberal, defendida, entre outros, por Jeremy Bentham (1748-1832), assentava na regra “o maior benefício para o maior número” dentro desse sistema de “laissez-faire”. E, nesta regra, “implícita e, de certa forma, explícita estava a ideia de que nem todos podem prosperar: alguns teriam de sucumbir para que o maior número beneficiasse”. E, trata-se aqui de uma “lei natural” racional, explica ainda Walter Theimer (1955: 277-278), na qual se presume, também, que o “indivíduo racional” faz sempre a melhor escolha para a consecução do seu “prazer”. Em suma, em que “se pressupunha que o homem está sempre em condições de reconhecer os seus interesses, qual o esforço pelo prazer e como evitar o desprazer, e que depois age segundo esse seu conhecimento racional”.

O individualismo liberal assenta, pois, como em todo o racionalismo iluminista, na aceitação de que o ser humano (homem) é racional e procede sempre racionalmente e se diferenciação e hierarquização existem entre os seres humanos elas são algo de inevitável porque inscritas na natureza de cada um.

Assim, o primado da racionalidade da lei e do sujeito irá orientar todo o pensamento liberal. Na sequência da Revolução Francesa de 1789, o Estado liberal assume-se “como um Estado de direito material que se funda nos princípios da soberania popular, dos direitos do homem e da divisão dos poderes do Estado” mas, “ultrapassado o *élan* revolucionário”, o Estado de direito positivista que se revê no Código Civil de Napoleão assume-se como “um Estado de

direito formal que se contenta com o primado da legalidade” (Silva, 1994: 71) e da racionalidade da lei<sup>6</sup>.

Não surpreende, assim, postos estes argumentos liberais, que o Estado liberal seja visto como tendo subjacente uma noção de justiça essencialmente ligada à racionalidade da lei e, assim, ligada à igualdade perante a lei e ao conjunto de direitos que enformam a lei. “A justiça distributiva é [precisamente] aquela na qual se inspira a autoridade pública na distribuição de honras ou de obrigações: sua pretensão é que a cada sujeito seja dado o que lhe cabe com base em critérios que podem mudar segundo a diversidade das situações objectivas, ou segundo os pontos de vista: os critérios mais comuns são *a cada um segundo o mérito, a cada um segundo a necessidade, a cada um segundo o trabalho*” (Bobbio, 1987: 19-20).

Carlos Estêvão (2001a: 11) fala sobre esta concepção de justiça e diz que ela “tem sido entendida como um elemento básico da democracia e das instituições sociais” e “como a virtude essencial das sociedades modernas, intimamente ligada às políticas distributivas de *bens primários*, ou seja, àquilo de que as pessoas precisam na sua condição de cidadãos livres e iguais e como membros normais e plenamente cooperantes da sociedade, na linha do que pensa J. Rawls”.

A ordem moderna racional na qual se insere o Estado de direito característico do Estado liberal propicia, então, uma compreensão de justiça em consonância, aliás, com aquela que é bem denunciada por Friedrich Engels (1975: 52) quando fala do estado liberal como o “Estado da Razão” e “reino da razão”, a serviço da realização da “justiça burguesa”. Esta concepção de justiça perpassa nas actuais sociedades democráticas e é, pois, uma concepção restrita de justiça. É aquela, denuncia ainda Carlos Estêvão (2001a: 11-12), assente no princípio de que “os cidadãos devem ser tratados como iguais diante da intervenção pública em todas as esferas do domínio do social, ainda que a própria estrutura de classe os posicione de modo desigual quanto à repartição de benefícios e distribuição de desigualdades e, portanto, quanto à questão da justiça”.

Esta complexa questão da justiça social ajuda a perceber porque é que o Estado de direito positivista, envolto em processos políticos eficazes para a afirmação de “uma racionalidade

---

<sup>6</sup> Uma “lei natural” racional, diz Walter Theimer (1955: 269-270) que implica, como ensina “a doutrina de Darwin” (da qual a teoria política se apoderou) que a “classificação” se faz em termos de “superiores” e “inferiores”, que implica, em suma, “a luta pela existência e a selecção do mais capaz na depuração”. Acrescenta o autor (1955: 291-292) que foi o liberal radical Herbert Spencer (1820-1903) quem, ao procurar “transpor os métodos das ciências naturais para as ciências sociais”, na linha de Auguste Comte (1798-1857), aliás, “defendeu a ideia de progresso na sua forma mais extremista e acreditou tê-la fundamentado biologicamente. Para ele, progresso era por assim dizer ciência natural, saber exacto [...]. Da observação biológica concluiu Spencer que não faz sentido que se protejam os fracos. O seu extermínio é propósito da natureza”.

interna sem qualquer apelo a exigências exteriores de ordem moral ou religiosa” seja descrito como um Estado que encontrou na defesa dos “direitos humanos [do homem]” uma base sólida para superar “o déficit de legitimidade então existente” (Salgado, 1971: 17)<sup>7</sup>, sendo que a superação deste “déficit de legitimidade” (e não os próprios direitos humanos em si) se parece ter materializado como o objectivo primeiro e a razão de ser das transformações que tanto a Revolução Americana (1776) como a Francesa (1789) puseram em movimento (Fernandes, 2000: 11).

E, para além de muitos outros aspectos, também a problematização da questão da justiça social permite, em suma, que se formule a ideia de que a justiça liberal se instituiu como uma justiça legal e de acordo com os critérios de um “Estado-mínimo” tecnicamente racionalizado. Assim se vê como a igualdade e a democracia nasceram de uma “concepção individualista da sociedade” em que o sujeito nas suas relações sociais é encarado como “um simples indivíduo, o *homo oeconomicus* – e não o *politikón zôon* de uma tradição, que não o considera a si próprio, mas apenas enquanto membro de uma comunidade – o indivíduo isolado” (Bobbio, 1988: 28)<sup>8</sup>.

Se transpusermos alguns vectores da problemática em análise para o âmbito de uma reflexão sobre as relações sociais de género, temos de dizer que o primado da racionalidade formal inerente ao Estado e ao direito liberais é muitas vezes visto como constituindo um dos factores responsáveis pela diferenciação entre os géneros. Isto, porque os conceitos de justiça, de democracia, de cidadania e de igualdade liberais configuram-se “à sombra tutelar de uma perspectiva de racionalidade herdada de Descartes”, em que as mulheres ficam “excluídas da esfera do racional” (Lloyd, 1989: 120)<sup>9</sup>. E num, Estado liberal, “legitimado por um poder legal-racional”, ergueu-se soberano e legitimador “o *princípio da legalidade*” que consagra “o

---

<sup>7</sup> Os detentores do “poder real” [da Realeza] beneficiavam de uma inquestionável base de legitimidade do seu poder e autoridade já que esta lhes advinha directamente do “poder divino”. Posteriormente, a tendência de emancipação do poder estatal relativamente às “razões emocionais” está claramente afirmada na obra de Maquiavel. Aqui, a política era entendida como “uma arte de comando, subordinada a princípios racionais próprios”. Nesta perspectiva, o Estado deveria ser considerado como “uma entidade que tem dentro de si a lei, que regula a sua expansão, sem condicionar esse ordenamento a exigências morais ou religiosas”. A política legitimar-se-ia, então, pela sua própria eficácia e “a sua regra seria afinal a sua racionalidade”. Também com Jean-Jacques Rousseau se configura um novo sistema de legitimação que no século XIX irá adquirir todas as formas de uma concepção positiva do direito e, conseqüentemente, a legitimidade é transferida para a esfera da racionalidade (Salgado, 1971: 17-18). A este propósito transcrevemos uma afirmação de Friedrich Engels (1975: 55). “Vimos como os filósofos franceses do século XVIII que prepararam a Revolução apelavam para a razão como único juiz de tudo o que existia. Tinha-se de criar um Estado racional, uma sociedade racional, e tudo o que contrariava a razão eterna tinha de ser eliminado sem compaixão [...]. Agora que a Revolução Francesa realizara esta sociedade da razão e este Estado da Razão, tornou-se, por conseguinte, evidente que as novas instituições, por muito razoáveis que fossem em comparação com os estádios anteriores, não eram de modo nenhum, absolutamente racionais”, até porque, muitas vezes, não eram legitimadas. Será Max Weber (1993) quem melhor identificará a legalidade racional com a legitimidade, através, nomeadamente, da descrição que faz do “Estado racional-legal”.

<sup>8</sup> Que, “de acordo com Adam Smith, ‘ao buscar o seu próprio interesse muitas vezes promove o da sociedade de modo mais eficaz do que se visasse realmente promovê-lo’” (Bobbio, 1988: 28).

<sup>9</sup> O racionalismo cartesiano, “de todos os conhecimentos humanos, não se interessa verdadeiramente senão pelos que podem revestir carácter lógico e racional” (Hubert, 1957: 58).

domínio da razão sobre a vontade por normas genéricas claramente formuladas” (Sande, 2000: 99).

Desta forma, o universalismo dos direitos humanos, nascido para legitimar o liberalismo, e que foi o suporte das constituições democráticas modernas, é apontado como sendo um “universalismo abstracto”, na medida em que parece incluir todos os seres humanos mas, na realidade, exclui muitos deles, nomeadamente “certas classes humanas: as classes trabalhadoras na Europa e os povos coloniais no ultramar”. Para além disso, os liberais “rejeitaram o direito de sufrágio universal, os direitos democráticos deviam continuar reservados às classes proprietárias. O seu programa era uma democracia parcial como para Aristóteles” (Theimer, 1955: 268). Desta feita, também “o princípio que diz *todos os homens são, por natureza, livres e iguais* é pensado no masculino”. Não se reconhece, então, a igualdade entre uns e outras e, sem esse reconhecimento, “a liberdade acaba por ser ilusória e é um engano” (Camps, 2001: 26).

Várias autoras e autores têm aludido à masculinidade da política liberal explicando como o conceito de “direitos humanos” que surgiu ligado à Revolução Americana e à Francesa e que foi codificado internacionalmente “na sequência da II Guerra Mundial e da consciência crescente de que a Paz só seria possível num total respeito e reconhecimento dos direitos humanos universais” teve uma proclamação e sobretudo uma codificação legal de teor masculino: “referindo-se apenas aos homens, e só aos homens livres, já que as mulheres e os escravos eram excluídos”. E, mesmo à medida que o tempo legal foi avançando, “a visão masculina da humanidade prevaleceu e todos os textos foram formulados no masculino [os direitos do homem] ou no neutro, que embora fosse assexuado, pressupunha o masculino e tendia a assumir o feminino no seu âmbito” (Tavares da Silva, 1995: 52).

Assim o liberalismo é denunciado como propiciador de uma “igualdade de direitos” enquanto “igualdade formal [...]. Os direitos são masculinos, são os direitos dos homens. As leis que os desenvolvem não estabelecem o ponto de vista das mulheres” (Camps, 2001: 55). Desta feita, “tanto a visão liberal como a da esquerda racionalizam o poder masculino [...], a masculinidade surge como posição específica e não como as coisas de facto são” (Valcárcel, 1997: 33). A razão liberal é bem questionada pelas teorias críticas frankfurtianas, pelas perspectivas pós-modernas e pós-estruturalistas, entre outras, que denunciam que essa mesma razão “é eurocêntrica, masculina, branca, burguesa, setecentista e, portanto, particular, local, histórica, e não pode ser generalizada” (Tadeu da Silva, 1994: 256).



Desta forma, a suposta defesa de todos os indivíduos, o direito de cidadania formalmente garantido a todos no sistema liberal simula “uma igualdade mascarada sob [um] *individualismo abstracto*” (Camps, 2001: 28). Almerindo J. Afonso (2001b: 14) defende mesmo que “é o reconhecimento da cidadania moderna que permite que os homens e as mulheres nas sociedades capitalistas possam ser tratados juridicamente como iguais e livres – o que, aliás, sendo uma condição inicial e necessária para o estabelecimento (e legitimação) de relações mercantis e de exploração, não se destina, obviamente, a resolver as reais e persistentes desigualdades sociais, económicas e culturais” e as de género.

E, parece ser essencialmente neste aspecto que radica uma das deficiências do liberalismo – quando se pretendia saber de que género de igualdade se tratava, a resposta era que se tratava apenas da igualdade perante a lei, da igualdade jurídica, pelo que não tardou que se tornasse evidente que “a igualdade e a liberdade jurídicas não passam de embustes quando não existe uma orgânica que torne possível a todos o uso desta liberdade” (Salgado, 1971: 169)<sup>10</sup>.

De facto, o liberalismo, aquando da sua institucionalização, ao mesmo tempo que reconheceu, por exemplo, o direito político como universal negou o voto às mulheres e, assim sendo, muito contribuiu para “o tratamento diferenciado do homem e da mulher” (Phillips, 1996). O direito liberal propõe, então, uma igualdade que se manifesta excluyente e, desta forma, o direito liberal “é uma pedagogia de privilégio e de discriminação por sexo e por raça” A diferenciação segundo os géneros não é explícita, mas sim “implicada no silêncio no que respeita a diferença através de uma linguagem supostamente neutra” (Eisenstein, 1999: 243-246).

É também neste sentido que se aponta a existência de uma outra carência do ponto de vista da lei: “A epistemologia objectivista é a lei da lei. Garante que a lei reforce ao máximo as distribuições vigentes do poder e isto quanto mais se adere ao seu próprio ideal máximo de justiça” (MacKinnon, 1983: 645). Assim, o estatuto e a natureza do direito está intimamente relacionado com as conjunturas científicas modernas e, neste contexto, “a sociedade justa parecia dever ser instituída seguindo um programa jurídico racional” (Habermas, 1997: 57-58)<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Karl Popper (1957: 401), entre outros, assinalou precisamente: “*A igualdade perante a lei* não é um facto mas sim uma exigência política [...]. E é totalmente independente da teoria – provavelmente falsa de que *todos os homens nascem iguais*”. Explica Isaac Deutscher (1973: 13) que a expressão “*Todos os homens são iguais*” não passa de uma “ficção burguesa da igualdade perante a lei” que tornou necessário “um aparelho de poder, uma máquina estatal estreitamente hierarquizada” já que “a burocracia, enquanto hierarquia política deve actuar de forma a que a sociedade não descubra a desigualdade real debaixo da aparência da igualdade”.

<sup>11</sup> Hugo Grócio, pensador holandês, foi um dos primeiros autores a afirmar “a autonomia da esfera do direito” proclamando “uma visão puramente racionalista do direito”. Diz J. Ferreira Salgado (1971: 18-19): que com Hugo Grócio, “o fundamento da juridicidade é agora colocado na própria natureza racional e social do homem, de tal modo que seria forçoso afirmar a existência do direito mesmo que se negasse a existência de Deus. Neste sentido, é já a moderna teoria do jusnaturalismo que se introduz [e] a esfera do direito surge como uma criação cultural

O legalismo liberal, então, tem sido visto como um meio para tornar “a dominação masculina tanto invisível como legitimada pela adopção do ponto de vista masculino na lei e, ao mesmo tempo, pelo reforço desse ponto de vista na sociedade” (Mackinnon, 1994: 246) e, assim sendo, a lei democrática liberal contribui para “estruturar o patriarcado na sua forma de diferenciar a mulher do homem”, já que “a lei não existe ao lado dos privilégios, mas no seu seio” e estabelece uma série de “diferenças hierárquicas marcadas pelo género” (Eisenstein, 1999: 245-246).

Uma grande crítica que é, então, feita ao liberalismo é a de que a regulação social se deve fundar menos sobre conceitos e valores de pretensão universal e abstracta e mais sobre a consolidação de práticas sociais efectivamente igualitárias, tal como actualmente reivindicam as grandes conferências internacionais, nomeadamente as que se debruçam sobre a igualdade entre os homens e as mulheres no âmbito do público e do privado igualdade essa que o liberalismo não propiciou e que o neoliberalismo escamoteia.

Algumas questões relativas ao público e ao privado podem aqui ser convocadas para melhor ainda se entender as ideias liberais. Segundo J. Ferreira Salgado (1971: 168), entre outros, “a separação entre a esfera do domínio público e a esfera do domínio privado, que já fora recomendada por Locke, tornou-se o princípio fundamental da crença liberal”. O sector dos interesses políticos defendidos pelo Estado e o sector dos interesses económicos mantidos pelo mercado no âmbito de uma “livre economia” deixam de se confundir e passaram a constituir realidades autónomas. E então, afirmada a autonomia dos interesses privados, acreditava-se que a livre actuação individual conduziria a um ordenamento social pacífico que se apresentaria como expressão objectiva da razão.

Assim, no contexto político do Estado liberal, “entendido como um conjunto de instituições politicamente *neutrais*, o mundo privado aparece sobretudo identificado com essa estrutura *perfeita* de regulação em que se constituíra o mercado. O Estado, enquanto aparelho, deve interferir, então, segundo os ditames do bom *Estado mínimo* e, no que diz respeito à tutela

---

autónoma provida de uma racionalidade própria”. Max Weber (1993: 30) considera que “o tipo mais puro de uma validade racional com relação a valores está representada pelo *direito natural*. Qualquer que tenha sido a sua limitação perante pretensões ideais, não pode negar-se, sem dúvida, a influência efectiva e não insignificante dos seus princípios logicamente deduzidos sobre a conduta, princípios que há que separar [...] dos derivados do direito tradicional”. E, perante a questão por ele colocada: “Como surgem novas regras jurídicas?”, Max Weber (1993: 512) responde: “Na actualidade, normalmente, por meio da lei, quer dizer, através das formas legítimas e válidas estabelecidas pela Constituição, consentida ou imposta – outorgada – da associação de que se trate”. E, nesta sequência analítica, Max Weber (1993: 749) irá considerar que foi precisamente “a completa despersonalização das funções na burocracia e a sistematização racional do direito que conduziram [...] à definitiva possibilidade de uma rigorosa distinção conceptual entre uma ordem jurídica ‘objectiva’ e os direitos ‘subjectivos’ dos indivíduos garantidos pelo Estado, assim como à separação entre o ‘direito público’ que diz respeito às relações entre as autoridades e os ‘súbitos’, e o ‘direito privado’ que regula as relações dos indivíduos dominados entre si”.

dos direitos individuais, deve zelar pela defesa da liberdade entendida como propriedade dos privados. Consequentemente, o sentido da sua acção deve ser primordialmente negativo, isto é, não obstaculizando o funcionamento das leis do mercado nem gerando expectativas difíceis de cumprir” (Estêvão, 2000: 140-141).

Transpondo estas considerações para o âmbito de uma análise sobre as relações sociais de género, pode dizer-se que a separação que, desde as suas origens, o pensamento liberal estabeleceu entre o público e o privado é na opinião de, por exemplo, Brian S. Turner (1992: 15) “equivalente à distinção entre o emocional e o racional”. Bila Sorj (1992: 19) faz uma reflexão a respeito da *esfera pública* moderna e liberal que nos parece pertinente. Diz a autora que a sociedade moderna construiu “um ideal de esfera pública e instituições políticas fundadas numa moral racional” e desta moral estão excluídos “o desejo, a empatia, a afectividade, os sentimentos”, sendo que tudo isto é compreendido como “manifestações irracionais e, portanto, inferiores” e tudo isto na ordem liberal é associado às mulheres que se movimentam na esfera privada (doméstica).

Também Mary Layoun (1998: 34) denuncia: “Sabemos dos perigos e dos fracassos completos do reinado liberal de uma ideia abstracta e universal da esfera pública e política de homens racionais”, por isso, “não nos surpreende a recusa, negação e marginalização do privado, do doméstico, do ‘irracional’, do corpo, do desejo – em resumo a marginalização daquilo que é figurado pela mulher e pelo homem não-branco”.

É ainda esta separação que o pensamento liberal faz entre o público e o privado que permite dizer, tal como o faz Carme Adán Villamarin (1997: 20), que, no liberalismo, “as dificuldades sociais de âmbito privado são irrelevantes para as questões da igualdade política, do sufrágio universal e das liberdades civis”. Carlos Estêvão (2000: 138) reitera esta ideia e considera mesmo que “a separação liberal entre público e privado pode despolitizar a esfera privada face à esfera pública e até restringir o conceito de igualdade” e o de justiça.

É precisamente neste sentido que Seyla Benhabib e Drucilla Cornell (1990: 20) (entre outras autoras tais como Nancy Fraser, Iris Young e Maria Markus) consideram que “a dicotomia público/privado como princípio de organização social e sua articulação ideológica com diversas concepções da razão e da justiça” se tem instituído “em detrimento das mulheres”<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Esta questão será alvo de reflexão ainda neste capítulo e também nos outros capítulos deste trabalho.

As questões relativas à distinção dicotómica entre público e privado permitem, também, aludir ao princípio de neutralidade que a teoria liberal diz existir entre o Estado e a sociedade. De facto, “o pensamento liberal, na sua versão clássica” opôs “a sociedade ao Estado como a natureza ao artificial e a espontaneidade ao constrangimento” (Senellart, 2004: 55-57) e esta “versão rígida do princípio de neutralidade” permitiu, precisamente, “evacuar da ordem do dia os assuntos que, em termos tradicionais, são considerados como *privados*”. Uma falsa oposição, uma vez que “todos os assuntos que requerem uma regulação política devem ser publicamente discutidos” e isto não significa que “a integridade pessoal do indivíduo” deixe de ser tida em conta (Habermas, 1997: 338-339).

É preciso, pois, defende-se, nesta linha de pensamento, “transformar a distinção entre público e privado”, que o liberalismo acentua, para que esta distinção não esteja correlacionada com “uma oposição entre razão e afectividade e desejo, nem com o universal e o particular” (Young, 1990b: 113). Aliás, uma das reivindicações centrais do feminismo radical é a de que a esfera pessoal é política, reivindicação essa que só parece susceptível de concretização através da repolitização da esfera privada a par da repolitização da esfera pública, como veremos posteriormente.

## 2. O Estado-Providência e a (Des)Igualdade entre os Géneros

A seguir à II Guerra Mundial, numa fase de expansão capitalista caracterizada por um elevado ritmo de crescimento económico, a associação do modelo de regulação político-social social-democrata com o modelo de regulação económico keynesiano permitiu que formas de igualdade consideradas legítimas, e que se vinham enunciando desde os finais do século XIX, abrissem caminho à consolidação do Estado-providência.

O Estado-providência, o “intervencionismo”, o “Estado social” ou o “Estado dos serviços” (Bobbio, 1988: 46) começa a impor-se, sobretudo em Inglaterra, diz-nos Walter Theimer (1955: 268), “por mais que os liberais pregassem os benefícios da liberdade económica absoluta”<sup>13</sup>. As forças intervencionistas surgiam pois “no campo liberal, sobretudo nas questões de legislação social” e, segundo Norberto Bobbio (1988: 46), “tratou-se, quer se queira quer não, da resposta a

---

<sup>13</sup> Acrescenta Walter Theimer (1955: 268) que as forças do “intervencionismo” tiveram que se confrontar, até, com o “liberalismo radical” que adquiriu, mesmo, “uma feição social, impôs o reconhecimento dos sindicatos e os começos da política social. Com o tempo, porém, os antagonistas de interesses entre os burgueses e os trabalhadores separaram-se dos liberais e, por fins do século, fundaram os seus próprios partidos socialistas, na maioria sob a orientação de antigos liberais como Lassalle e Bebel”.

uma exigência vinda da base, no mais pleno sentido da palavra, democrática”. Também Juan Mozzicafreddo (1997: 14), entre outros, considera que “a *democracia*, enquanto forma de governo e sistema de orientação das preferências colectivas, é uma das dimensões constitutivas do Estado-Providência, porque é nesse processo que a estrutura política incorpora, na matriz constitucional, o enquadramento institucional e político que organiza as funções – respostas e instrumentos de acção – que os diferentes sistemas da sociedade colocam ao Estado”.

Esta filosofia democrática esteve então na base da consolidação do Estado-providência em plena associação com as políticas keynesianas que tiveram a sua origem na necessidade de dinamizar a criação de empregos na época de forte depressão dos anos 30 do século XX e que se instituíram como políticas de estímulos à actividade económica para, simultaneamente, aumentar o investimento e o consumo. Assim, o Estado-providência, formula políticas sociais dentro de um processo de “administração da economia”, sendo que estas políticas assim formuladas, ainda hoje, “orientam a acção da maioria dos Estados democráticos e industrializados da Europa (incluindo, evidentemente, Portugal) e são uma resposta [...] às disfuncionalidades do mercado, bem como uma resposta à conflitualidade social” (Mozzicafreddo, 1997: 7-8).

A matriz institucional e política que consolida o modelo do Estado-providência apresenta, contudo, variações nas suas sucessivas etapas de “formação da democracia”. Nos finais do século XIX ocorreu o estabelecimento das primeiras medidas sociais, “embora de carácter assistencial-residual, informadas de uma ideologia humanitária e de progresso social num Estado predominantemente liberal”. Na primeira metade do século XX inicia-se a constituição de um “Estado social e economicamente activo” baseado na implementação de políticas sociais redistributivas e de intervenção na economia de mercado. Forma-se, então, aqui um “Estado protector, com forte influência do pensamento e da concepção *keynesiana* da sociedade” (Mozzicafreddo, 1997: 16)<sup>14</sup>.

O Estado-providência adquiriu assim a sua fonte de legitimação sobretudo devido à proclamação dos direitos sociais de cidadania, à expansão das políticas sociais e à preocupação com os problemas sociais. Surgem, desta forma, concepções que valorizavam a necessidade de intervenção crescente do Estado em inúmeras esferas da vida social e que colocam em causa a

---

<sup>14</sup> Karl Popper (1957:116), entre outros, advertiu que uma concepção de Estado baseada no “protecçãoismo” “foi usada frequentemente para descrever certas tendências contrárias à liberdade”. E Jürgen Habermas (1997: 93-94) é ainda mais categórico quando diz que “O estado de direito e o Estado providência são em princípio possíveis sem democracia [...] não deixando aos cidadãos mais do que o papel periférico de simples membros de uma organização”. No nosso país, o questionamento, por exemplo, sobre “a universalidade e a gratuidade dos serviços educativos, nomeadamente o ensino superior” tem servido de base à discussão no que se refere “à funcionalidade e à justiça das políticas sociais do Estado-Providência” (Mozzicafreddo, 1997: 49-50).

ideia da generalidade da norma e a clássica separação de poderes entre o público e o privado característica do liberalismo.

Carlos Estêvão (2000: 141) descreve a “transmutação semântica” da dicotomia público/privado que se opera entre o pensamento liberal e o pensamento proteccionista/intervencionista da seguinte forma: “Se em relação ao Estado liberal há uma tendência clara para favorecer as políticas que dão primazia ao privado (impedindo assim que o indivíduo fique submerso na vontade geral do Estado) [...], as políticas de intervenção estatal, a partir da segunda metade do século XIX, conduziram a uma maior estatização da sociedade e, simultaneamente, a uma socialização do Estado, para além de destruírem a própria base da esfera pública burguesa que assentava na separação do Estado face à sociedade. Esta situação irá ocasionar, por sua vez, o aparecimento de uma esfera social repolitizada, que não recortará necessariamente as categorias tradicionais de público e de privado”, embora estas tenham, na opinião de Juan Mozzicafreddo (1997: 73) “tendência para se esbater” o que, segundo o mesmo autor, constitui “uma das dimensões constitutivas da estrutura política do Estado-Providência”.

Então, a exigência da *formal law* liberal baseada em normas gerais, abstractas e intocáveis foi-se tornando cada vez mais difícil de conciliar com o Estado intervencionista moderno – o “*welfare state*” (Sande, 2000: 99) – numa altura em que o Estado se viu simultaneamente confrontado com as necessidades entre si contraditórias de ter uma “decisiva intervenção económica” perante as exigências do processo de crescimento económico e de ter que “criar condições para atender às novas e crescentes expectativas e necessidades sociais, muitas delas decorrentes do reconhecimento de direitos de cidadania” (Afonso, 1998a: 137) e das reivindicações (nomeadamente feministas) de maior igualdade e justiça social.

O Estado-providência, sendo “um produto em simultâneo da sociedade industrial e da democracia de massas”, sendo “um fenómeno da “modernização e da democratização” (Mozzicafreddo, 1997: 5) conseguiu, em vários países, ser “a forma política mais adequada para fazer a gestão de solicitações sociais, políticas e económicas dificilmente conciliáveis” (Afonso, 1998a: 138), tendo-se assumido como um mecanismo de “*welfare capitalism*” (Esping-Andersen, 1990), muito próprio da Europa Ocidental, que em muito promove a expansão da “economia administrada” (Offe, 1985), isto é, uma estratégia estatal baseada em “políticas de regulação” que, através do “controlo, estímulo e intervenção administrativa” se destinam regular as actividades económicas” e, principalmente, as “disfuncionalidades do mercado” (Mozzicafreddo, 1997: 12).

Mesmo apresentando diversas configurações de intervenção nos problemas económicos e sociais<sup>15</sup>, a figura do Estado adquire importância primordial neste contexto de intervencionismo por duas razões simultâneas: “porque ele era o único a deter os recursos suficientes para dar impulso a uma política económica e porque no rescaldo da guerra, as convulsões sociais e nacionais exigiam que fossem profundamente transformadas as leis e a própria definição de vida política” (Touraine, 2005: 35).

Segundo Boaventura Sousa Santos (1992: 193 e ss.), entre outros, o Estado-providência<sup>16</sup> vê-se confrontado com uma “crise de legitimação”, que há muito vem acarretando, precisamente porque deixou de poder satisfazer os diferentes e, por vezes contraditórios interesses e lógicas, dos sistemas económico, político e social. Nesta situação, que ocorre após o momento considerado de “consolidação da estrutura do Estado-Providência, entre os anos do pós-guerra e os anos 1975/80”, clarifica Juan Mozzicafreddo (1997: 5-16), o Estado-providência procede a uma “redistribuição selectiva das necessidades colectivas” que aumenta “o poder de arbitragem e de autonomização do sistema político” face aos outros sistemas. Isto é, à medida que este Estado vai suprimindo algumas das demandas sociais, políticas e económicas, mais ele “sintetiza a sociedade” e, desta forma, “aumentam as suas funções de regulação e interdependência sistémica, obtendo assim cada vez mais poder de orientação e selecção: quanto maior é a centralidade das suas acções, mais é, ele próprio, o protagonista da modernização das relações sociais” e, nesta linha de pensamento, quanto menor é a centralidade das suas acções mais “se acentuam os défices de legitimidade da sua actuação num contexto político em que a “componente burocrática e centralizada” e, por vezes, “o estatismo”, predominam mas operam,

---

<sup>15</sup> Diz Alain Touraine (2005: 35): “O *Welfare State*, instituído na Inglaterra em 1943 pelo plano Beveridge, era seguramente muito diferente da Segurança Social francesa, criada em 1945, mas nos dois casos, como em todos os outros, a figura central da vida económica e social era concertada o Estado”.

<sup>16</sup> Tendo em conta a realidade portuguesa, Boaventura Sousa Santos (1992: 202) adverte que “o Estado português não é um Estado Providência em sentido técnico, nem pelo nível de bem-estar que produz, nem pelos processos políticos que a ele conduzem” já que no nosso país as formas de Estado-providência nunca foram perceptíveis, tendo-se desenvolvido, por compensação, formas correlativas de Sociedade-Providência onde as redes de relações sociais substituíram um Estado omissivo nos domínios das políticas sociais. Daí que este autor (1993b: 20) caracterize Portugal como um país semiperiférico onde vigora um “*semi-Estado-Providência*” ou um “*quasi-Estado-Providência*” e tenha insistido na ideia (1994: 63) de que em Portugal temos “uma forte sociedade-providência que tem colmatado, pelo menos parcialmente, as deficiências da providência estatal”. Para Eduardo Vítor Rodrigues (2000: 189), o modelo proteccionista português “encontra algumas dificuldades num conjunto de mudanças estruturais que acentuam algumas vulnerabilidades e alguns processos de exclusão”, já que “as políticas sociais em Portugal são descontinuas, fragmentadas e sectoriais”. Para Almerindo J. Afonso (2000: 33), “As especificidades decorrentes de um país (semi)periférico como Portugal não podem ser esquecidas quando se analisa a questão da não-interiorização dos direitos, das ambiguidades e contradições das políticas (educativas), do protagonismo do Estado (que frequentemente se substitui à *sociedade civil* mesmo quando diz querer promovê-la) da precariedade do Estado-providência, ou da discrepância entre as políticas formuladas e as práticas relativas à sua concretização”. O pendor analítico das limitações do modelo do Estado-Providência em Portugal, na sua comparação com a maior parte dos países europeus desenvolvidos, deve ser associado, na perspectiva de Juan Mozzicafreddo (1997: 29) “à recente consolidação do Estado de direito em Portugal” que se dá com “a legalidade democrática e a institucionalização efectiva de direitos constitucionais” que surge com “a ruptura política e social resultante de 1974”. Por isso, este autor (1997: 191) refere que as “dimensões constitutivas da cidadania social” foram “tardamente instituídas na nossa sociedade [relativamente às outras sociedades europeias] e tendo embora tido “uma importância decisiva tanto no estabelecimento do modelo político do Estado-Providência como na alteração das estruturas sociais, nomeadamente das relações laborais”, os fenómenos de “exclusão social” são muitos e com tendência para se agravar.

todavia, em concordância com as relações de poder dos grupos sociais e económicos e com a “evolução institucional da lógica dos direitos de cidadania”.

A lógica da expansão dos direitos de cidadania, nomeadamente dos direitos sociais e laborais, actuou no sentido de favorecer “a inclusão de novas categorias de pessoas nos direitos existentes”, o que conduziu, na sequência, à “criação de novos tipos de direitos, ou seja, de novos componentes de cidadania”, tais como novos direitos sociais, laborais, ambientais, qualidade de vida, igualdade de oportunidades. Estes novos tipos de direitos acrescentaram-se aos “direitos da cidadania clássicos” e foram alterando “a composição das estruturas sociais”. Este processo fez com que a cidadania fosse e seja “um desafio ao funcionamento do Estado-Providência” (Mozzicafredo, 1997: 14).

No que respeita as relações sociais de género, não deixa de se acusar o Estado-providência de, por exemplo, ter muitas manifestações de um Estado patriarcal em que as mulheres se apresentaram como simples “objecto das suas políticas” [proteccionistas] do que como as criadoras das políticas gerais. A transposição das políticas do liberalismo formal e universalista para o Estado-providência diz manifestar-se da seguinte forma: “Se anteriormente a mulher dependia do marido, agora passa a depender do Estado. Tem de pedir ao papá Estado tudo aquilo de que necessita para poder exercer como indivíduo ou cidadã”. O Estado-providência coloca as mulheres “na categoria ambígua de seres que não podem inserir-se no mercado laboral sem protecção. Apesar de terem começado a romper as cadeias, continuam a ser cidadãs de segunda categoria” (Camps, 2001: 40), até porque, “a estrutura política do Estado-providência assenta na concepção da universalidade das normas”, isto é, “a lei e as regras de acção aplicam-se de forma igual e, portanto, com abstracção das diferenças de particularidade dos grupos sociais”, Ora, o sistema de “consolidação das normas” que tem por objectivo aumentar a igualdade de oportunidades e reduzir as desigualdades sociais está “longe de corresponder à proposição ideal” e nem sempre redundando na sua “positividade prática”, não satisfazendo, por isso, “o nível simbólico das expectativas relativas às possibilidades” (Mozzicafredo, 1997: 202 e 15).

Boaventura de Sousa Santos (1992) clarifica, precisamente, que a análise das mudanças ocorridas entre os finais dos anos setenta a inícios dos anos noventa do século vinte, no que toca à estrutura, âmbito e funcionamento do Estado de Bem-estar, nos países do centro europeu, permite apontar para a diluição, fragmentação, precarização ou “flexibilização” de algumas das modalidades de concretização dos direitos sociais. De facto, para o autor (1992: 133-134), algumas políticas de reprodução social características do Estado-providência não implicam, pelo



menos directamente, transferências de rendimentos e formas de acumulação de capital. É o caso específico das políticas e das transformações legais no âmbito das relações homem/mulher na família ou no trabalho. Assim, segundo este autor (1992: 202), os modelos de Estado, entre os quais o Estado-providência, que se apoiam em políticas distributivas, não resolvem as contradições sociais e procedem mesmo, muitas vezes, à descaracterização e trivialização das especificidades de alguns grupos sociais, por exemplo, as mulheres trabalhadoras.

Nas palavras de Jürgen Habermas (1998: 212), de um ponto de vista jurídico, existe uma razão estrutural para as diversas formas de desigualdade de tratamento entre os homens e as mulheres que reside “nas *falsas* categorizações conducentes a intervenções *normalizadoras* que fazem com que as compensações previstas se convertam em discriminações dos mais variados tipos”. Acrescenta Jürgen Habermas que “nos domínios da aplicação do direito das mulheres, o paternalismo do Estado Providencia alcança todo o seu sentido, na medida em que o poder legislativo e a justiça obedecem a modelos de interpretação tradicionais que mais não fazem do que consolidar os estereótipos clássicos da identidade sexual”.

Assim, as políticas de protecção típicas do Estado-providência fundam-se sobre “a ideologia do *sexo fraco*” e não podem ter outro valor que o de paliativo. A igualdade real necessita de “outra armadura conceptual” (Demichel, 1994: 159) e a noção de justiça também.

O paradigma do direito do Estado-providência tenta ir além do formalismo do Estado liberal também no que respeita as questões da justiça. Contudo, diz Jürgen Habermas (1997: 446), entre outros, que o paradigma do direito característico do Estado-providência é baseado exclusivamente sobre o problema da “justa repartição das oportunidades de vida”. E, reduzindo a justiça à “justiça *distributiva*”, este paradigma desconhece o sentido dos direitos legítimos e desconhece (tal como o paradigma liberal) que “somente se pode *usufruir* os direitos exercendo-os”.

Há, pois, uma necessidade de um “agir político”, para além de um questionamento crítico e de uma tentativa de “desconstrução” dos agires até agora permitidos. Se assim se proceder, as concepções e as práticas de justiça, igualdade, cidadania, democracia, esfera pública, sociedade civil, entre outras adquirem nova dimensão.

### 3. O Estado Neoliberal e a (Des)Igualdade entre os Géneros

No início dos anos setenta do século XX assiste-se a uma recessão económica e a uma ruptura demográfica em muito associada ao controlo da fertilidade feminina que põe em causa os mecanismos de financiamento, de sobrevivência e mesmo de legitimidade do Estado-providência e que leva ao requestionamento da sua própria natureza e do seu próprio campo de acção.

É nesta altura, que, mais insistentemente, se fala em “crise do Estado” e se começa a proceder “à sua reestruturação” para o tornar “mais sintonizado com os critérios de uma racionalidade centrada em resultados calculáveis” (Estêvão, 1998a: 41). O intervencionismo estatal passa, então, paulatinamente, a ser visto como um impedimento para a resolução dos problemas emergentes das transformações sociais e da economia e vai-se desenvolvendo a ideia de um Estado não proteccionista e não intervencionista.

O Estado-providência, aqui, é visto sobretudo como um Estado cujas actividades principais são as de “regulação e de orientação macroeconómica e de autonomização da esfera privada” ou, melhor dizendo, acentuam as suas “tendências para a privatização e descomprometimento na gestão e fornecimento de bens sociais públicos” devido ao peso fiscal que estes acarretam (Mozzicafreddo, 1997: 17-24).

Tudo isto se opera num contexto correspondente a uma nova fase do desenvolvimento do capitalismo ao qual Claus Offe (1985) chama “capitalismo desorganizado” e numa situação em que se considera que com “a crise do Estado-Providência” se agravaram “as desigualdades sociais e os processos de exclusão social” (Santos, 1994: 19) como resultado, aliás, de propostas e políticas neoliberais.

As mudanças que se verificaram em alguns países centrais (nomeadamente Estados Unidos e Inglaterra) permitiram a introdução de propostas muito ousadas para a resolução da crise do Estado pela “implementação de uma articulação ideológica híbrida que se esconde na expressão genérica de *nova direita*” que vigorou através das políticas seguidas pelos governos neoconservadores e neoliberais ao longo dos anos oitenta e início dos anos noventa (Afonso, 1998a: 105-106).

Falar de hibridismo e mesmo de contradição dos conteúdos políticos e económicos inerentes à também vaga expressão *nova direita* implica que se diga que, por um lado, o

neoliberalismo se opõe à noção de Estado-providência defendendo explicitamente o governo mínimo, a valorização do mercado<sup>17</sup>, a livre economia, o laissez-faire, a liberdade de escolha, o indivíduo e, conseqüentemente, defendendo “uma intervenção mínima do Estado nos processos de vulnerabilização e de exclusão social, na medida em que tal intervenção geraria, na maior parte dos casos, a dependência e a redução da auto-estima, nomeadamente através dos processos de segregação ou de estigmatização” (Rodrigues, 2000: 188)<sup>18</sup>.

Mas, também tem de se dizer que, por outro lado, prevalece uma dimensão (neo)conservadora bem visível nas políticas da *nova direita* que se manifesta na importância que estas políticas conferem ao “autoritarismo social”, à “sociedade disciplinada”, à “ordem”, aos “valores tradicionais”, à “moralidade”, à “hierarquia social” e à “subordinação” e que adquire a sua maior visibilidade pela defesa de que a desigualdade entre indivíduos e grupos é uma característica *natural* da sociedade que não pode ser resolvida através de políticas sociais formuladas na base de um carácter de intervenção estatal ou através de qualquer “acção socialmente reparadora” (Afonso, 1998a: 105).

Nesta situação, acredita-se que a resolução dos problemas sociais se faz através do próprio sistema de mercado já que “o mercado, mais do que o instrumento do equilíbrio entre a oferta e a procura é a face visível da própria liberdade” (Silva, 1994: 23). Então, o mercado, nesta perspectiva, diz-se ser compatível com a existência de liberdades iguais para todos e com a equidade, como se a igualdade de oportunidades já tivesse sido alcançada. Sobre este aspecto reflectiremos posteriormente.

Assim, a noção de Estado defendida pelos militantes da *nova direita* é uma noção repleta de contradições ideológicas. Defendem incondicionalmente a existência de um Estado, um Estado não interventor e substituído pelo poder do mercado e pelas possibilidades que este

---

<sup>17</sup> Parte-se, no âmbito das políticas da *nova direita*, de facto, do discutível pressuposto motivado, aliás, “por um racionalismo económico extremo” de que o mercado é não apenas “um mecanismo superior de alocação para a distribuição de recursos públicos escassos, mas também [é] uma forma superior de economia política”, como criticamente nos diz Michael Peters (1994: 212); parte-se, em suma, do discutível pressuposto que apregoa que “o mercado é uma instituição mais justa e eficiente para a distribuição dos bens e serviços”, como também criticamente no-lo reporta Almerindo Afonso (1998a: 105). A este propósito, relembre-se que já em 1848, John Stuart Mill, “paladino da modernidade vista como liberalismo publicava os *Princípios da Economia Política*, em que fazia do mercado o motor principal da mudança” (Silva, 1994: 32). Boaventura Sousa Santos (1994: 79) considera que “o princípio de mercado adquiriu pujança sem precedentes” com o “credo neoliberal”, tendo este assumido formas “que, na aparência, pelo menos, representam um certo regresso ao período do capitalismo liberal”. Acrescenta o autor (1994: 205) que “a teoria política liberal tem vindo a vigorar até aos nossos dias e pode mesmo dizer-se que, no período do capitalismo desorganizado em que nos encontramos [nos países centrais], conhece um novo alento, sustentado pela reemergência do liberalismo económico”.

<sup>18</sup> Defende-se, assim, nesta perspectiva neoliberal, que os programas das políticas sociais não devem estar confinados com a provisão de serviços sociais mas devem, pelo contrário, fazer com que se estimule as capacidades das pessoas necessitadas em participar na economia produtiva, partindo-se do princípio que a participação na economia produtiva é a primeira forma pela qual mais pessoas poderão alcançar a satisfação das suas necessidades sociais. Embora “não completamente implementada, esta perspectiva está a encontrar expressão em programas tais como os da protecção para o trabalho” (Midgley, Tracy e Livermore, 2000: 499) e orienta as recentes recomendações internacionais sobre a igualdade de oportunidades vista como equidade, como veremos no segundo capítulo deste trabalho.

mercado tem em reconhecer a possibilidade de escolha dos indivíduos e que lhes abre os seus leques de opções, mas também um Estado (um governo forte) que não deixe de exercer os seus tradicionais poderes de controlo sobre os valores sociais e morais tradicionais, um Estado como “*agência de socialização*”. Em suma, liberalismo no terreno económico, estatismo no cerceamento das consciências e dos comportamentos, já que se acredita que a ordem social é uma condição essencial para o desenvolvimento económico (Afonso, 1998a: 106)<sup>19</sup>.

A fórmula política mitigada e ambígua que exige “um Estado *limitado* (portanto, mais reduzido e circunscrito nas suas funções) mas, ao mesmo tempo *forte* (no seu poder de intervenção)” tem sido apontada, nomeadamente por Michael Peters (1994: 213), como constituinte do que ele designa de “paradoxo do Estado neoliberal”. Este “paradoxo” é explicado pelo autor, a partir, aliás, dos “recursos” que “a obra de Foucault fornece”, da seguinte forma: “Embora o neoliberalismo possa ser considerado como uma doutrina que prega o Estado autolimitador, o Estado tem-se tornado mais ‘poderoso’ sob as políticas neoliberais de mercado”.

Almerindo J. Afonso (1998: 157) explica: “Se, por um lado, o mercado *tout court* teve uma notória expansão sob a forma de algumas políticas de privatização e de liberalização da economia, também é verdade que, apesar da crise fiscal e dos ataques neoliberais, o Estado-providência resistiu – e isso, por outro lado, constituiu um importante obstáculo à maior expansão do mercado”, até porque, se assim não fosse, isso poderia acarretar grandes riscos para o próprio mercado, já que, defende Claus Offe (1985: 84), o Estado tem sido um estabilizador do ponto de vista económico e uma garantia de estabilidade do ponto de vista político.

Contudo, não mais o Estado-providência manteve o seu pleno *statu quo* de estado proteccionista. Determinadas estratégias levada a cabo pela *nova direita*, entre as quais uma bastante subtil que “supõe a adopção de medidas tendentes a atenuar as fronteiras entre o sector público e o sector privado” [...] configuraram o que alguns autores têm vindo a designar como mecanismos de *quase mercado*” (Afonso, 1998a: 157-158)<sup>20</sup>. Outros autores referem que o próprio Estado perante o enfraquecimento da sua capacidade intervencionista tem adoptado

---

<sup>19</sup> Daí que a dimensão conservadora [“back to basics”] destas políticas, reforçada, aliás, “pelas atitudes das elites dominantes” (Regulska, 1998: 56), condene, então, a “cultura proteccionista”, apelidando-a de “patológica”, uma cultura que cria “um não natural estado de dependência que é anti-ético”, e que percepcione a necessidade de protecção estatal como um hábito de droga” (Hyde, 2000: 423).

<sup>20</sup> Julian Le Grand (1991: 1259-1260) apresenta a seguinte definição de “quase mercados”: “*Quase mercados* são *mercados* porque constituem o monopólio dos fornecedores do Estado por uma diversidade de fornecedores independentes e competitivos. São *quase* porque diferem dos mercados convencionais em aspectos importantes. Assim, por exemplo, as organizações competem por clientes mas não visam necessariamente a maximização dos seus lucros; o poder de compra dos consumidores não é necessariamente expresso em termos monetários e, em alguns casos, os consumidores delegam em certos agentes a sua representação no mercado”.

mecanismos de parceria com organizações privadas, instituindo o que se designa de *welfare mix* e assim abrindo caminho para o surgimento de um *terceiro sector*<sup>21</sup> de grande importância (Goméz, 1998). Outros ainda apregoam os benefícios daquilo a que chamam (nomeadamente Tony Blair), a *terceira via* (teorizada por Anthony Giddens, 1998)<sup>22</sup>.

As análises mercado/Estado; Estado/mercado são diversas. Algumas delas mostram que, em alguns países da Europa, cujas mudanças políticas “vão a par das políticas neoliberais da Europa Ocidental”, factores como “a desregulamentação, a privatização e a comercialização vieram alterar decisiva e permanentemente as relações entre o Estado e o mercado, e o terreno da política social continua a estar sujeito a redefinições à medida que os diversos Estados procuram posicionar-se ideologicamente e optar entre um Estado minimalista e liberal e uma variedade de alternativas de tipo mais proteccionista” (Regulska, 1998: 55-56).

Estamos, por conseguinte, perante um quadro ideológico bastante caótico em que ideologias e políticas de mercado e/ou ideologias e políticas de Estado simultaneamente se confrontam e se interlaçam concorrentes que são à aquisição de uma maior legitimidade estatal e social, embora se desenrolem num contexto em que não podem, nem umas nem outras, impor um sistema de prevalência exclusiva.

No que respeita as ideologias de mercado, Carlos Estêvão (1998a: 234) adverte que não se pode conceber o mercado “de uma forma reificada, isto é, com uma existência separada dos processos políticos e organizacionais, por exemplo”. O mercado, ao contrário, “é um conceito também institucionalizado por influência de outros meios, é uma estrutura construída em larga medida pela decisão política e por outros processos sociais e institucionais e está ligado ainda a determinadas práticas técnicas e institucionais”, facto que, para o autor, inviabiliza, entre outros aspectos, “os intuitos de separação radical dos sectores institucionalizados dos sectores orientados para o mercado”.

E, segundo Almerindo J. Afonso (1998a: 156), foi precisamente isto que aconteceu com a introdução das políticas neoliberais tanto nos E.U.A. como na Inglaterra onde “o mercado não

---

<sup>21</sup> “Terceiro sector”, diz Boaventura Sousa Santos (1999: 14, cit. por Afonso, 1999: 134), “é designação residual e vaga com que se pretende dar conta de um vastíssimo conjunto de organizações sociais que não são nem estatais nem mercantis, ou seja organizações sociais que, por um lado, sendo privadas, não visam fins lucrativos, e, por outro, sendo animadas por objectivos sociais, públicos ou colectivos, não são estatais. Entre tais organizações podem mencionar-se cooperativas, associações mutualistas, associações de solidariedade social, organizações não governamentais, organizações quasi-não governamentais, organizações de voluntariado, organizações voluntárias ou de base, etc.”.

<sup>22</sup> A *terceira via* tem sido descrita como a forma “que busca a geometria perfeita entre o Estado e o mercado, entre o socialismo democrático e o liberalismo” (Martins, 1999: 13), a forma que “procura superar o estádio de antagonismo entre liberalismo e socialismo ou entre neoliberalismo e Welfare State de tipo keynesiano ou entre liberdade e igualdade ou, ainda, entre mercado e justiça social” (Almeida Santos, 1999: 69).

ressurgiu como um processo espontâneo, completamente fora do âmbito do Estado, mas como um sistema promovido e controlado, em grande parte, pelo Estado”. Refere o mesmo autor (1999: 130) que, no caso concreto português, o Estado tem-se confrontado “com o crescente protagonismo do mercado (protagonismo que não apenas aceita como incentiva), embora os contornos dessa nova ordem social em construção, em grande parte justificada e sustentada pela eficácia da ideologia neoliberal, não incluam a concretização radical do projecto do *Estado mínimo*. Acrescenta ainda que o que acontece é que “o Estado vem reduzindo substancialmente a sua intervenção na economia (sobretudo nos casos em que se tinha organizado sob a forma de política de Estado-providência), tornando-se ele próprio, altamente permeável à adopção de lógicas e valores de mercado”.

A permeabilidade das lógicas de mercado e das lógicas do Estado não parece contudo diluir a crença neoliberal bem criticada, nomeadamente por Michael Apple (2000: 25), de que “o que é privado é necessariamente bom e o que é público é necessariamente mau”. Pese embora esta crítica a esta crença neoliberal, ela é defendida por quem diz que as principais causas da inoperância político-legislativa, em termos de justiça social, estão relacionadas com os factores económicos em primeira instância.

Para Henrique Medina Carreira (1996: 466), por exemplo, “o maior bloqueamento actual das políticas sociais tem como causa principal a crise económica e financeira e os seus efeitos de incerteza sobre a sustentabilidade dos mecanismos de funcionamento do Estado-Providência”. Admite-se, então, que tanto em Portugal, como em outros países da Europa, “a dimensão das políticas sociais se prende muito mais com factores económicos e financeiros do que com simples proclamações que deles se julgam autonomizar”.

Transpondo esta análise para o âmbito da análise sobre as relações sociais de género, há quem defenda, embora admitindo não pretender “legitimar as *desigualdades baseadas no sexo*”, que os factores explicativos das desigualdades entre os géneros terão de ser encontrados “não apenas em factores civilizacionais e sociológicos mas também no reinado da economia”. Este reinado da economia associado ao processo de integração europeia “nitidamente norteado por uma filosofia liberal” levam então a acreditar que “*apenas o mercado* estará em condições para impulsionar naturalmente a maior igualdade entre homens e mulheres” (Vila Maior, 2000: 54-68).

São cada vez mais as vozes que consideram que a análise do desenvolvimento das relações homens/mulheres, assim como de outras relações, nos mais diversos contextos sociais não pode ser exclusivamente feita tendo por base os factores económicos. Estas vozes criticam o “reducionismo económico” (Santos, 1994: 31) e reclamam que se ampliem os indicadores do “progresso” com outros elementos explicativos das assimetrias entre os géneros e de outras assimetrias. Michael Apple (1982: 18) assinala precisamente: “a crise, ainda que claramente relacionada com o processo de acumulação de capital, não é somente económica. Também é política e ideológico-cultural”.

E, perante a existência de um desequilíbrio de poderes entre a internacionalização do mercado e a democracia, face à fraqueza das instituições perante os *novos poderes* que tendem a dominar o mundo – as multinacionais, o biopoder e as redes de mundialização mediática (Delmas, 1998) parece haver um novo horizonte a conquistar por parte da democracia, em contextos, como já dissemos, de “crise ideologicamente construída” que permitem pensar o Estado “como realidade política mas incapaz de resistir à globalização económica, política e cultural quando se pensa nesse mesmo Estado como principal ou único mobilizador nacional de processos contra-hegemónicos” (Afonso, 2001a: 19).

É certo, então, como refere Boaventura Sousa Santos (1994: 80-81) que o Estado “parece ter perdido em parte a capacidade e em parte a vontade política para continuar a regular as esferas da produção e da reprodução social” e que todas as transformações que se têm vindo a operar “parecem apontar para uma desregulação global da vida económica, social e política” que nem o mercado, nem o Estado, parecem capazes de, por si só, ultrapassar.

Daí a necessidade da “emergência de um novo paradigma [...] para uma vida decente” (Santos, 1994: 82) e daí que se torne cada vez mais urgente defender-se uma “acção educativa politicamente informada” (Apple, 1989: 9) de que devem ser detentores os cidadãos activos e os “movimentos sociais” que desejam proteger o interesse geral público para poderem construir uma ordem social que não dê crédito às teses triunfalistas das políticas neoliberais que, porque apoiadas em fundamentos de racionalidade científica e técnica e, por isso, com grande grau de legitimação, tentam difundir a ideia de que a democracia pluralista implica necessariamente a sociedade de mercado e, em última instância, a redução da intervenção social à mera comparência eleitoral, ou nem essa.

Feita uma reflexão sobre algumas das características que enformam os tipos de Estado liberal, proteccionista e neo-liberal na sua correlação com as relações sociais de género, vamos debruçar-nos agora, mais pormenorizadamente, sobre um dos aspectos que mais tem sido estudado pela teoria política. Trata-se dos critérios da autonomia e/ou dependência que o Estado mantém com outros sistemas sociais.

Pois, também nós consideramos que “a questão de saber se o Estado é autónomo ou dependente da sociedade é uma das mais importantes formas de diferenciar as várias teorias do Estado” (Hall, 1984: 23) e, então, este critério de demarcação e análise de algumas das perspectivas de Estado (nomeadamente as perspectivas pluralistas, as perspectivas marxistas e neo-marxistas) pode ser útil para um aprofundamento da compreensão das perspectivas teóricas sobre “Estado” e “sociedade civil” (ou outras esferas com outras designações) e “Estado” e “relações sociais de género”.

#### **4. As Perspectivas de Estado Pluralistas, Marxistas e Neo-Marxistas e as Relações Sociais de Género**

Nas perspectivas pluralistas, a ideia do Estado foi muitas vezes associada à ideia de um Estado não intervencionista e não dominador. De facto, as perspectivas pluralistas consideram o Estado (liberal) – ironicamente apelidado por Carnoy e Levin (1985: 28) como o Estado do “bem comum” e por Alford e Friedland (1991: 51) como o “Estado como provedor de bens colectivos” – como um “árbitro neutro” entre os diferentes grupos participantes no processo de elaboração das políticas e que simplesmente representa os interesses plurais desses diferentes grupos.

O poder é distribuído em termos semelhantes entre os grupos que estão organizados para a defesa de uma causa específica ou propósito e que têm a possibilidade de, através da reivindicação, da negociação e sobretudo da sua influência, fazer valer as suas opções e os seus objectivos políticos (Andersen, 1997: 286), cabendo simplesmente ao Estado “uma espécie de papel de arbitragem” para garantir a aplicação das normas negociadas pelos diferentes grupos em reivindicação e, sobretudo, para manter a estabilidade social (Dale, 1989: 17).

Contudo, entre outros aspectos, tanto a formatação liberal do direito como a formatação proteccionista permitem questionar as perspectivas pluralistas e, nomeadamente, a ideologia da neutralidade e imparcialidade do Estado e das normas que enformam o sistema jurídico estatal e pela qual este sistema deseja pautar todos os seus procedimentos.



De facto, supõe-se que o direito é desinteressado, que é “uma pedagogia de silêncio e tranquilidade”. Mas, o direito é sobretudo “uma pedagogia da autoridade do Estado” que não se reduz de forma alguma às normas que regulam o comportamento mas que tem essencialmente “por função organizar e regulamentar o poder estatal” (Habermas, 1997: 163) e, o direito, “como discurso, como linguagem de *poder*, como o discurso autorizado da sociedade, também se subverte” (Eisenstein, 1999: 243).

Desta forma, os pressupostos da neutralidade e da impessoalidade mais não são do que uma base fundamental da legitimidade do poder jurídico que pretende encontrar “o fundamento em si próprio” (Bourdieu, 1986: 5). O fundamento da neutralidade da relação entre o Estado e o Direito e dos outros sistemas sociais defendido pelas perspectivas pluralistas na análise que fazem, por exemplo, sobre os dois paradigmas jurídicos que na história moderna do direito foram os mais ricos em consequências e que permanecem, ainda hoje, “em concorrência um com o outro” e que são “o do direito civil formal [direito liberal] e o do direito materializado pelo Estado-providência” (Habermas, 1997: 215) não alcança validação teórica. Não há Estados neutros.

As perspectivas marxistas viram o Estado (coercivo) não como um “árbitro neutro”, mas antes como um instrumento da classe dominante e do modo de produção capitalista, não representando assim o “bem comum” ou a “vontade geral”, como se defende nas perspectivas pluralistas na análise que estas fazem ao Estado liberal. Aqui, “o Estado [é] a forma através da qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer os seus interesses comuns e na qual se resume toda a sociedade civil de uma época” (Marx e Engels, 1976: 95) e, mais, o Estado está sobretudo ao serviço do “capitalista individual” que se apropria do “produto social sendo, pois, “uma força especial de repressão” (Engels, 1975: 96-100) e, enquanto uma das “superestruturas jurídicas e políticas”, apresenta-se como “a violência organizada de uma classe para a opressão de outra” (Marx e Engels, 1998: 58).

No *Manifesto do Partido Comunista* de Karl Marx e Friedrich Engels (1998, original de 1848) e na obra *O Capital* de Karl Marx (1975, original de 1885) estão bem salientadas e defendidas as ideias de que no sistema capitalista os indivíduos se submetem a relações definidas e inevitáveis que não dependem da sua vontade mas sim das “forças produtivas” e dos “instrumentos de produção”. O sistema de todas as “relações produtivas” é o próprio sistema de

todas as “relações sociais”. Em suma, o “sistema social” está em conformidade com a “produtividade material” e somente a evolução da “essência subjacente”, que é “a realidade económica”, pode produzir transformações essenciais no sentido de uma “revolução social”<sup>23</sup>.

A teoria política marxista defende, assim, que “as ideias dominantes em qualquer época nunca passaram das ideias da classe dominante” (Marx e Engels, 1998: 56) e que, por isso, há que “revolucionar constantemente os instrumentos de produção e, por conseguinte, as relações de produção, isto é, o conjunto das relações sociais” (Marx e Engels, 1998: 37). E, as revoluções políticas só poderão ter algum significado quando a “revolução social” se tornar uma realidade. Desta forma, para os marxistas, seria vã a esperança de se conseguir alguma mudança importante mediante o simples uso de recursos jurídicos ou políticos do Estado já que “as reformas administrativas realizadas sobre a base das relações de produção burguesas [...] não mudam em nada as relações entre o Capital e o Trabalho Assalariado, servindo unicamente, no melhor dos casos, para diminuir à burguesia os gastos que requer à sua dominação e para aligeirar o orçamento do Estado” (Marx e Engels, 1998: 66).

Daí que Karl Marx e Friedrich Engels com a publicação do *Manifesto Comunista*, tivessem feito do proletariado o único sujeito da transformação. “Proletários de todos os países, uni-vos!” é o lema com que termina o *Manifesto* propondo, então, e defendendo a “revolução social” numa sociedade moderna em que os sujeitos são condicionados pelos interesses de classe e em que o Estado apresenta um carácter classista e condicionador<sup>24</sup> face a uma sociedade civil que se delinea em torno do conjunto das relações económicas. Diz Friedrich Engels (1975: 96): “O primeiro acto em que o Estado se apresenta como representante real de toda a sociedade – apoderando-se dos meios de produção em nome da sociedade – é, ao mesmo tempo, o seu último acto independente enquanto Estado”.

António Gramsci, no contexto marxista, adopta uma noção de sociedade civil que se irá referir não ao sistema de necessidades ou relações económicas (como defendia Marx) mas sim à superestrutura onde actuam os aparelhos ideológicos, visando a hegemonia de um dado grupo social sobre a sociedade. É a ideia gramsciana de que o estado é composto não só pelo

---

<sup>23</sup> Friedrich Engels (s/d: 78, original de 1845) define assim “revolução social”: “Uma revolução social, senhores, é qualquer coisa completamente diferente das revoluções políticas, que até hoje tiveram lugar; ela não ataca, como estas, a propriedade dos monopólios, mas o monopólio da propriedade; uma revolução social, senhores, é a guerra aberta dos pobres contra os ricos”.

<sup>24</sup> Saliente-se, no entanto, que Karl Marx, numa fase inicial das suas teorias sobre a natureza do Estado, o irá conceber (muito à semelhança de Hegel e de Durkheim) como uma entidade com cariz universalista “capaz de instaurar a razão na sociedade e instituir-se como libertador face aos interesses individualistas” (Estêvão, 1998a: 37).

“aparelho” do governo mas também por instituições da sociedade civil que criam e transmitem a ideologia. Antônio Gramsci (1974: 404-405) diz, então, que “o elemento Estado-coerção pode imaginar-se exaurindo-se à medida que se afirmam elementos sempre mais importantes da sociedade regulada (ou Estado ético ou sociedade civil)” e, desta forma, na teoria gramsciana, a sociedade civil “identifica-se com o conjunto de organismos vulgarmente ditos privados que exprimem ou correspondem à posição de hegemonia que o grupo dominante exerce sobre toda a sociedade [...], como um aparelho privado de hegemonia de um grupo social sobre o resto da população, reforçando o Estado enquanto aparelho burocrático-coercitivo” (Estêvão, 1998a: 38)<sup>25</sup>.

Os argumentos marxistas permitem então aos seus defensores questionar as perspectivas pluralistas pela sua defesa de uma completa (suposta) relação autonômica do Estado face à sociedade e pela sua (aparente) neutralidade perante os grupos em competição (Hall, 1984), defesa essa que leva a negligenciar as relações assimétricas de poder que se verificam entre os grupos mais poderosos e os menos poderosos (Gewirtz e Ozga, 1990: 38). A base encontrada para este questionamento reside sobretudo no que alguns autores denominam “o poder das elites” que assenta na ideia de que “poderosas classes controlam as acções do Estado” [...] têm interesses comuns e contornam as agendas políticas da sociedade” e, desta forma, “o Estado faz parte da estrutura de dominação da sociedade, incluindo a dominação de género, a dominação racial e a dominação de classe” (Andersen, 1997: 286).

As perspectivas neo-marxistas salientam que se têm negligenciado as configurações que fazem com que o Estado, sendo dotado de uma “autonomia relativa” não pode ser concebido como uma entidade simplesmente instrumentalista. Assim, o Estado não responde somente aos interesses da classe dominante, é também influenciado por outras relações e pressões exercidas pelos grupos sociais e não, simplesmente, pelas relações de classe e pelo processo de acumulação.

Claus Offe é apontado como um dos autores mais representativos na teorização da questão da “autonomia relativa” do Estado. Claus Offe (1996: 65) considera que muitos e diferentes

---

<sup>25</sup> É nesta perspectiva que deve ser vista a concepção de um “Estado hegemónico” enquanto “Estado ético”, já que, “qualquer Estado é ético, na medida em que uma das suas funções mais importantes é elevar a grande massa da população a um determinado nível cultural e moral, um nível (ou tipo) correspondente às necessidades das forças produtivas do desenvolvimento e, por conseguinte, aos interesses das classes governantes”. A análise de Gramsci refere-se, precisamente, à “necessidade de criar um novo tipo de homem adequado ao novo tipo de trabalho” (Forgacs, 1988: 234, cit. por Fairclough, 1997: 79-80).

actores, nomeadamente os que estão organizados em movimentos sociais, têm sido capazes de penetrar no “sistema de monopólio do poder do Estado”. Também Roger Dale (1989) e, em Portugal, Stephen Stoer e Helena Araújo (1992), entre outros, aquando das suas propostas para a construção de uma escola democrática que concretize o princípio da igualdade de oportunidades, explicam a acção do Estado como sujeita a uma autonomia (relativa) do próprio Estado apesar da sua articulação com o processo de acumulação.

Diversos autores mostram (Offe, 1984; Dale, 1989; Santos, 1992), em análises bem convincentes, que as perspectivas neo-marxistas (que apresentam uma visão não economicamente determinista do Estado e das políticas que este elabora) não têm sido capaz de diluir a concepção de um tipo de Estado que continua a representar os interesses do capital mas que disfarça a sua tendência de classe e se apresenta como mediador entre os diferentes grupos sociais opostos como forma de legitimar as suas actividades.

Um exemplo: A década de 60 do século XX, nos países centrais, foi rica nas lutas pela eliminação das diferentes formas de discriminação social. Estas lutas, globalmente, originaram um movimento de contestação social que aprofundou a crise de legitimação do Estado capitalista. Este Estado viu-se, assim, confrontado com a necessidade de criação de nova legislação social em que se destaca a produção de medidas político-ideológicas, vistas por Hans Weiler (1999: 109), por exemplo, e no que respeita concretamente a produção de algumas políticas educativas, como simples “estratégias de legitimação compensatória”, cujo objectivo principal foi o de ajudar o Estado a superar os seus défices de legitimidade particularmente acutilantes na área da educação. E, para a superação dos défices de legitimidade, o Estado fez com que as escolas procedessem à gestão dos conflitos propiciando uma aparência de descentralização e dela auferindo vantagens em termos da sua legitimidade de actuação. Em suma, os princípios da legalidade, da racionalidade organizacional e da participação democrática foram invocados de acordo com aquilo que o pensamento político ocidental tem definido como sendo os princípios da legitimidade da autoridade política.

Segundo Boaventura Sousa Santos (1992: 81-83), em Portugal, depois de 1974, o Estado criou certas medidas que foram mais destinadas à superação da crise de legitimação estatal do que propriamente à obtenção de efeitos concretos a nível do alcance da justiça social. Assim, um contexto de “legitimação compensatória estatal” deve ser tido em consideração na explicitação da inoperância de uma política social e das medidas político-legislativas produzidas para o âmbito da igualdade e pode, até, permitir-nos compreender como um Estado que se diz a favor

da igualdade de oportunidades entre os géneros, por exemplo, não seja muito mais do que um estado que tenta superar os seus “défices de legitimidade”.

As perspectivas de Estado pluralistas, marxistas e neo-marxistas têm sido convocadas e explicitadas e, por vezes, há quem tenha a preocupação de as mencionar correlacionando-as com as suas implicações no que se refere ao estudo sobre as relações sociais de género.

No que se refere às perspectivas pluralistas, por exemplo, em que o Estado é identificado sobretudo com o sistema político formal, isto é, “com o sistema eleitoral, com a constituição de parlamentos e com as pressões exercidas sobre o governo pelo eleitorado” percebe-se este Estado como um agente em nada se “identificando com interesses específicos, quer em termos de classe, profissão, género ou raciais” (Araújo, 2000a: 28). É que no que respeita precisamente as relações sociais de género, o Estado age como um “árbitro neutro”, regula os conflitos de interesse entre os homens e as mulheres e consagra leis que pensa serem susceptíveis de atribuir igualdade de oportunidades para as mulheres (Araújo, 2000a: 28-29) tão só. Por estes e outros motivos, as perspectivas pluralistas encontram-se desacreditadas enquanto instrumento analítico no campo das ciências sociais e, também, no âmbito de análise das relações sociais de género.

No que se refere às perspectivas marxistas estas, como vimos, focaram a sua análise sobre o Estado como um instrumento da classe dominante e do modo de produção capitalista. Por isso, diz-se que “o radicalismo da teoria de Estado marxista fica severamente comprometida pela sua cegueira sobre as relações de género” (Connell, 1994: 139). E isto, porque, de facto, se trata de uma teoria de Estado baseada numa política económica que “exclui a produção doméstica” e não proporciona uma visão relativamente à “distinção público/privado que é uma das maiores contribuições para se definir o *lugar das mulheres* no sistema patriarcal” (Connell, 1994: 140).

Segundo Boaventura Sousa Santos (1994: 31-32) a crítica mais aguda e mais inovadora feita ao “reduccionismo economicista” da tradição marxista foi feita, precisamente, pela “sociologia feminista” que veio “questionar o privilegiamento no marxismo da acção, das práticas, das identidades e do poder de classe, em detrimento de outras formas de construção da subjectividade social e, nomeadamente, a assente na identidade e na discriminação sexuais”. Acrescenta o autor: “A chamada de atenção para a importância e a especificidade da exploração do trabalho e da identidade femininas, não só no espaço da produção capitalista, como também

no espaço doméstico e na esfera pública em geral, constitui o contributo mais importante para a sociologia dos anos oitenta”<sup>26</sup>.

As perspectivas marxistas ficaram então alheias a estas problemáticas e tornaram-se incapazes de explicar, por exemplo, a relação do Estado com os novos movimentos sociais sobretudo com aqueles que se fundaram em processos contra-hegemónicos como o são alguns dos movimentos feministas. É neste sentido que se tem defendido, por exemplo, que “as análises neo-marxistas pouco fizeram para esclarecer as dinâmicas *generizadas* (gendered) do Estado” (Hyde, 2000: 423)<sup>27</sup>.

Podiam-no ter feito, nomeadamente a partir da análise das “estratégias de legitimação compensatória” estatais e mostrando como estas têm sido bem utilizadas quando, por exemplo, se organizam grandes debates públicos sobre a paridade, a igualdade de oportunidades entre os géneros (invocando o princípio da participação) e, na sua sequência, se produzem normativos nesse âmbito (de acordo com os critérios da legalidade), aproveitando, para isso, o conhecimento científico e técnico de alguns peritos (para evocar a racionalidade científica e técnica) sem, muitas vezes, se criarem condições favoráveis à implementação legislativa. É que o Estado não pode deixar de ter em consideração as reivindicações e exigências sociais sob pena de ver reduzido os seus “défices de legitimidade”<sup>28</sup>.

Ora, as perspectivas neo-marxistas não foram capazes de integrar estas considerações no seu âmbito de análise e, também elas, tal como as perspectivas marxistas, ficaram muito alheias à discussão da problemática das relações de género (Santos, 1992: 81-83).

Nas concepções de Estado quer pluralistas, quer marxistas, sobretudo, mas também nas neo-marxistas surge, defende-se em alguns trabalhos de análise política, a ideia de um Estado essencialmente androcêntrico e patriarcal que não tem sabido agir com justiça no que respeita as relações homens/mulheres. Tentando ultrapassar esta falha, e até colmatar a grande ausência de

---

<sup>26</sup> Veja-se, a este propósito, os trabalhos das feministas Karen Sacks (1974), Zillah Eisenstein (1979), Heide Hartmann, (1979, 1984), Lise Vogel (1983), entre outros, que se tornaram importantes pela crítica que efectuam aos sistemas capitalista e patriarcal na sustentação da opressão feminina.

<sup>27</sup> Os neologismos *generizada(s)*, *generizado(s)* são assumidos neste trabalho enquanto tradução do termo anglo-saxónico *genderized*. Guacira Louro (2000: 25) utiliza o neologismo “generificado” para se referir a um processo ou “uma prática social que é constituída e constituinte dos géneros”. Conceição Nogueira e Isabel Silva (2001: 35) utilizam o neologismo “genderizado” para se referir a algo que está “relacionado com o género”. A opção pela utilização do neologismo *generizada(s)*, *generizado(s)*, neste trabalho, deve-se ao facto deste neologismo constituir “um participio verbal simultaneamente activo e causativo que implica fundamentalmente a ideia de que algo/alguém provoca e/ou é causa de acções e contextos que resultam e/ou se manifestam marcados por concepções (muitas vezes estereotipadas) relativas às relações sociais de género” (José Cardoso, 2001, conversa informal).

<sup>28</sup> As “racionalidades (neo)institucionais” (brevemente apresentadas no quarto capítulo deste trabalho) ajudam a perceber esta posição.

reflexão sobre este aspecto, algumas autoras e autores feministas (particularmente) têm-se preocupado em construir uma outra ideia de Estado. É o que o ponto seguinte desta análise reflecte.

## 5. As Perspectivas Feministas de Estado e de Direito e as Relações Sociais de Género

As perspectivas feministas do Estado, globalmente, consideram o Estado como uma “instituição *generizada*” e como uma “fonte de opressão”, na medida em que “o Estado representa a imposição do poder e da autoridade na sociedade” e “representa os interesses dos homens mais do que os das mulheres, sendo até uma força impositiva nas vidas de muitas mulheres” (Andersen, 1997: 285)<sup>29</sup>. Estas perspectivas têm-se contraposto tanto às perspectivas pluralistas como às perspectivas marxistas de Estado. Têm-se contraposto às perspectivas pluralistas por considerarem que o Estado não é um “árbitro neutro” na forma como regula as relações sociais de género. Têm-se contraposto às perspectivas marxistas ortodoxas na medida em que estas perspectivas ao percepcionarem o Estado como uma das “superestruturas jurídicas e políticas” que tem uma força repressiva especial enquanto instrumento de dominação não são capazes de conceber que a intervenção das mulheres em questões de Estado possa propiciar mudanças sociais consubstanciais em termos de diminuição da dominação masculina.

As perspectivas feministas do Estado estão patentes num leque de estudos que apontam para as dinâmicas *generizadas* do Estado e que referem que “as políticas sociais ajudam na reprodução das normas e dos papéis de género e, então, consolidam o privilégio masculino no seio de um regime *genderizado*” (Hyde, 2000: 428). Então, estas perspectivas, e sobretudo as do feminismo da diferença, defendem que o feminismo necessita de uma teoria de Estado, já que as formas estatais estão enraizadas em ideologias e epistemologias masculinas que, aliás, penetram em todos os domínios do social. É assim que pensa Catharine MacKinnon (1995) na sua “teoria feminista do Estado” quando claramente explicita que “o Estado é macho”. Também Silvia Walby (1990: 160) considera que o Estado é capitalista e patriarcal. As políticas do Estado respeitantes às relações sociais de género são o resultado de pressões e lutas políticas sobre a actividade estatal. O Estado teve de ceder a essas pressões, legitimando assim a sua própria

---

<sup>29</sup>R. W. Connell (1994: 140-141) refere que o questionamento do Estado enquanto árbitro não neutro em questões de “direitos” e de “cidadania” e, conseqüentemente, nas questões do “tratamento das mulheres” remonta ao movimento do “primeiro feminismo liberal”, do qual se destacam figuras (que o autor cita) como: Wollstonecraft (1875), Stuart Mill (1912), na Inglaterra; Stanton (1969) e Friedan (1963) nos Estados Unidos. Permitimo-nos acrescentar: De Beauvoir (1949) em França.

acção estatal, mas não deixou de actuar com base numa epistemologia e cultura masculinas na consagração jurídica, por exemplo, das medidas políticas para a igualdade entre os géneros.

Se algumas das perspectivas feministas de Estado defendem que o feminismo necessita de uma outra teoria de Estado também defendem a construção de uma “teoria feminista do direito” por considerarem que a linguagem e a prática jurídica tende a exprimir um modelo de vida familiar e de sociedade que é ideologicamente dominante e que reforça a posição socialmente subordinada das mulheres (Eaton, 1986)<sup>30</sup>.

Nas palavras de Catharine Mackinnon (1994: 255): “A igualdade requer mudança, não reflexão – uma nova jurisprudência, uma nova relação entre a vida e a lei”. E, Francine Demichel (1994: 152-153) é ainda mais peremptória quando diz: “É preciso que as mulheres aprendam a utilizar o direito: o direito também pode ser uma linguagem libertadora. As mulheres devem poder situar-se *dentro do* direito, dentro e não mais fora”. Acrescenta a autora (1994: 161): “O direito deve reintroduzir a subjectividade: é preciso eliminar o Sujeito com um *S* grande e permitir aos indivíduos em situação uma identificação concreta: as mulheres devem poder identificar-se a elas mesmas e não a um modelo masculino”. Por isso, a teoria feminista da diferença defende, nas palavras de Madeleine Arnot (1996: 221), por exemplo, que “as políticas que focam a igualdade de género não podem assumir perspectivas de vida lineares herdadas de um modelo masculino” e, por isso, essas políticas precisam de estar sujeitas a uma desconstrução feminista.

Também Jürgen Habermas (1998: 213), embora não de uma forma tão radical, tem defendido que “a luta pela igualdade das mulheres é um exemplo particularmente bem escolhido para mostrar a urgência que há em modificar a interpretação paradigmática do direito”, nomeadamente, a interpretação que está subjacente ao paradigma liberal e ao “paradigma distributivo” do Estado-providência. Considera-se, pelas palavras de Maria Fernanda Palma (2000: 358-359), que esta luta “não abrange só a luta pelo reconhecimento como direito de certos interesses, mas incide sobre a própria essência do direito: um direito que concebe a igual

---

<sup>30</sup> Em Portugal, no *Encontro Jurídico sobre Igualdade de Oportunidades entre Homens e Mulheres no Trabalho, no Emprego e na formação Profissional* que se realizou em Sintra, em Novembro de 1998, foi referido que “em matéria de igualdade, há que ter presente que a lei não é neutra mas androcêntrica”. Considerou-se que o paradigma masculino atravessa todo o direito e tem particular ênfase no direito do trabalho (Silva Maia, 1999: 14). Diz-se, então, que “se historicamente a lei oficial excluiu as mulheres do gozo da cidadania plena, agora a lei tomou uma posição supostamente neutra no que respeita o género feminino”. E, isto, porque, entre outros aspectos, “os juizes, tal como os homens do foro, têm um considerável poder na interpretação da lei. O facto de as mulheres estarem sub-representadas enquanto juizes significa que na prática a lei incorpora as perspectivas e os valores dos homens [...] a lei codifica o poder dos homens” (Andersen, 1997: 287). Veja-se, por exemplo, que “a investigação judicial de paternidade parte de um conjunto de pressupostos ideológicos destinados a dominar e a regular os comportamentos femininos e que resultam de uma interrelação complexa entre o poder judicial e o poder patriarcal” (Machado, 1999: 171).



liberdade de cada um como seu fim e não como seu pressuposto e que faz da regra jurídica um instrumento de criação de igualdade efectiva entre os sujeitos jurídicos”.

Ora, o Estado de direito não tem tido em consideração “a interferência da lei nas desigualdades sociais anteriores a ela” (Palma, 2000: 357) e não tem percebido o quanto a própria lei pode em si mesma ser positivamente discriminatória, uma vez que pode ser consagrada mas não propiciar uma igualdade de condições e de meios ou pode até propiciar uma igualdade de condições e de meios mas não propiciar uma igualdade de resultados.

Acontece que a lei, sendo embora uma afirmação política, pode ver a sua efectividade esgotada em si mesma porque ou não é regulamentada, ou não tem qualquer aplicação directa com o problema que supostamente pretende regulamentar, ou não são criadas as condições necessárias para a sua aplicação, ou é aplicada selectivamente ou, pura e simplesmente, é instrumentalizada<sup>31</sup>.

A autora italiana Anna Maria Piusi (1999: 50) fala em “instrumentalização de relações” e refere que “o poder que nega as relações usando-as instrumentalmente ou assumindo-as como algo que tem ser regulamentado através de normas e regras, por si mesmo não produz verdadeiro sentido, limita-se a reproduzir os códigos existentes e, em suma, tende a tornar hegemónico o sentido do mundo”.

Para Iris Young (1990a: 76), a “dominação” reside, precisamente, “nas condições institucionais que interditam as pessoas ou que as impedem de participar na determinação das suas próprias acções ou na definição das condições dentro das quais estas acções se inscrevem”. Cada vez mais, acrescenta Iris Young (1990a: 76), “as actividades do trabalho e da vida de todos os dias são submetidas a um controlo burocrático racionalizado que, em numerosos domínios da vida, submetem as pessoas à disciplina das autoridades e dos peritos”.

Em suma, em diversas perspectivas feministas, está reiterada a ideia de que “a igualdade formal contribui para a manutenção da desigualdade de facto entre os sexos e tem por consequência o cimentar de um estado de injustiça; as leis anti-discriminatórias não têm alcance real; a adopção de leis específicas para as mulheres mantêm-nas num estatuto de exclusão e inferioridade, numa situação de minoria social” (Vogel-Polsky, 1993: 56).

---

<sup>31</sup> Segundo Boaventura Sousa Santos (1992: 140), a instrumentalização acontece sempre que uma lei, um serviço público ou uma agência administrativa são formalmente criados para a prossecução de um determinado fim mas que acabam por não cumprir os fins para que foram criados ou se desviam mesmo para fins antagónicos aos propostos, reforçando-se assim a “dominação estatal”.

É assim que Catharine Mackinnon (1995: 80) refere que a forma estatal mais comum decorre de um preconceito masculino que produz leis que por sua vez pressupõem uma igualdade fictícia. Diz a autora: “A lei sobre a igualdade pressupõe que as mulheres já são socialmente iguais aos homens. Só na medida em que as mulheres já conseguiram a igualdade social, apoia a lei geral da igualdade as suas afirmações de desigualdade”.

Desta forma, supostamente neutra a legislação pode ser discriminatória já que, frequentemente, consagra desigualdades que traduzem os preconceitos políticos, sociais e académicos sobre os quais repousa a divisão tradicional das funções exercidas pelos homens e pelas mulheres na esfera pública e na esfera privada.

Esta denúncia tem obviamente de ser associada às indagações feministas que permitiram uma reflexão “sobre alguns dos usos e abusos de algumas políticas para a igualdade entre os sexos” (Lomas, 1999: 12). Contudo, também tem de se reconhecer que, apesar das percepções correctoras das desapropriadas visões prevalecentes sobre a política social que as indagações feministas manifestaram, não houve uma resposta feminista congregada ou uma ampla análise feminista sobre o Estado e suas políticas. As perspectivas feministas são muito díspares, apresentam pontos de vista diferenciados sobre a política social do Estado e somente são consensuais ao percepcionarem o Estado como uma identidade que “através das suas políticas e programas reforça as concepções tradicionais sobre os papéis de género e, então, suporta um regime de género que privilegia os homens” (Hyde, 2000: 424).

Alguns dos argumentos das perspectivas feministas de Estado adquirirão confirmação empírica em vários estudos de caso que mostram como apesar das pressões sobre a actividade estatal muitas poucas mulheres conseguem alcançar posições de poder em termos de liderança política<sup>32</sup>. Quando o conseguem, isso ocorre em países que mantêm algum tipo de democracia, ou em regimes políticos laicos, ou em tempos de agitação política ou social (Genovese, 1997c:

---

<sup>32</sup> Gilles Lipovetsky (1997: 259-260) informa-nos que na maior parte dos países, a política continua a ser um universo largamente vedado às mulheres. Com excepção dos países nórdicos, as nações europeias elegem entre 6 a 20 por cento de deputadas. Em toda a Europa, as mulheres representam um terço dos membros dos partidos políticos, mas um pouco por todo o lado elas estão sub-representadas nas suas instâncias de direcção. Em todos os governos, excepto os escandinavos, as mulheres são minoritárias e encontram-se frequentemente encarregadas dos sectores considerados *femininos*, sendo raras as mulheres ministras que exercem as “funções realengas”. Para uma análise detalhada da situação das mulheres na política, em Portugal, conferir José Manuel Leite Viegas e Sérgio Faria (2001: 2), onde os autores informam que pese embora alguma mudança verificada a partir dos meados dos anos 80, os resultados globais continuam a revelar uma percentagem muito baixa de mulheres em cargos políticos, em particular nos lugares eleitos. Ver também, a este propósito, o trabalho de Manuela Silva (1999: 33) onde a autora explicita claramente que “graças ao trabalho persistente da CIDM – Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, dispomos de indicadores que põem em evidência uma muito exígua participação das mulheres na liderança dos partidos políticos, na composição dos governos e do parlamento, na magistratura ou nas forças armadas e, de modo geral, em todas as instâncias de representação política e de poder”.

277-279)<sup>33</sup>. Para além disso, muitas poucas mulheres conseguiram chegar ao poder sozinhas, tendo-o “herdado”, na maior parte das vezes, de figuras de socialização masculinas próximas. Nesses estudos mostra-se também que vários factores estão associados ao facto de os estereótipos de género continuarem a influenciar a forma como as funções destas mulheres são desenvolvidas “dentro de *um mundo de homens*” (Genovese e Thompson, 1997: 26)<sup>34</sup>.

Muitos “estudos de caso” corroboram, de facto, a ideia de que o Estado e a política são instâncias patriarcais e androcêntricas. Contudo, as perspectivas feministas de Estado não explicitam, no entanto, que o facto de se estar inserido numa sociedade e em organizações ditas patriarcais constitui uma experiência diferente para cada pessoa, sendo também diferente o impacto dos estereótipos de género sobre essa experiência e sobre o comportamento (Marshall, 1984, McLoughlin, 1992). Por isso, Patricia Lee Sykes (1997: 293), por exemplo, propõe que a análise da liderança política feminina seja feita a partir de uma “perspectiva alternativa” que considere a “experiência das mulheres” e não só a experiência das mulheres de elite e que não parta das classificações que nomeadamente os meios de comunicação transmitem<sup>35</sup> que fazem com que a análise sobre estas questões sugira que “ou as mulheres líderes se sentem obrigadas a cultivar um estilo que transmita força no sentido tradicional e masculino do termo ou as mulheres que se assemelham aos homens demonstram que têm maiores possibilidades de êxito como líderes”.

E, perante alguns dados que sugerem que quase nenhuma mulher no exercício de altas funções de liderança política conseguiu desafiar de forma importante a estrutura de poder patriarcal da sua sociedade, “já que isso seria um *suicídio político*” (Genovese, 1997c: 283), Patricia Lee Sykes (1997: 287) contra-argumenta com alguns exemplos de mulheres líderes que

---

<sup>33</sup> Michael Genovese (1997c: 277-279), a partir de estudos de caso sobre a liderança política de algumas mulheres chega a essa conclusão tendo em consideração os casos de: Corazón Aquino (Presidente das Filipinas); Benazir Bhutto (Primeira Ministra do Paquistão); Violeta Chamorro (Presidente da Nicarágua); Indira Gandhi (Primeira Ministra da Índia); Golda Meir (Embaixadora, Ministra, Primeira Ministra de Israel); Isabel Peron (Presidente da Argentina); Margaret Thatcher (Primeira Ministra do Reino Unido).

<sup>34</sup> Em alguns estudos de caso sobre algumas líderes políticas pode ler-se: Corazón Aquino (Presidente das Filipinas) – “Apesar da sua aparência de estudante e companheira tímida e silenciosa, esta ama de casa foi desenvolvendo progressivamente as perspectivas e habilidades próprias não somente de um candidato presidencial mas também de um Presidente” (Col, 1997: 33); Benazir Bhutto (Primeira Ministra do Paquistão) – “Ainda que imbuída de princípios democráticos, sem dúvida, Bhutto governou de uma forma tão autoritária como qualquer um dos seus antecessores” (Anderson, 1997: 69); Violeta Chamorro (Presidente da Nicarágua) – “Ao definir o seu papel, Violeta Chamorro tinha decidido actuar na maior parte dos casos dentro dos limites estabelecidos pelos valores masculinos da cultura política nicaraguense” (Saint-Germain, 1997: 136); Indira Gandhi (Primeira Ministra da Índia) – “A carreira de Indira Gandhi, o seu percurso até ao poder, o seu programa, o seu estilo de liderança e a sua actuação em geral podem considerar-se como profundamente moldadas por um sistema político patriarcal” (Everett, 1997: 173); Golda Meir (Embaixadora, Ministra, Primeira Ministra de Israel) – “A sua postura em distintas questões não se diferenciava da dos seus colegas masculinos” (Thompson, 1997: 212); Isabel Peron (Presidente da Argentina) – “exerceu o poder político como figura pública utilizando o poder e a autoridade nas suas formas (masculinas) mais tradicionais” (Weir, 1997: 232); Margaret Thatcher (Primeira Ministra do Reino Unido) – “o seu estilo de liderança, dominante e tirano, pode caracterizar-se como um estilo masculino” (Genovese, 1997b: 269).

<sup>35</sup> Patricia Lee Sykes (1997: 293) aponta a designação de “damas de ferro” que foi atribuída a Indira Gandhi, Margaret Thatcher e Edith Cresson.

conseguiram quebrar o ciclo do poder político androcêntrico<sup>36</sup>. Retomamos estas últimas considerações no quinto capítulo deste trabalho aquando de uma discussão sobre “poderes de dominação” e “poderes de emancipação” na sua relação.

## 6. As Perspectivas de Estado Pós-Modernas e Pós-Estruturalistas e as Relações Sociais de Género

Na análise pós-moderna<sup>37</sup> e pós-estruturalista<sup>38</sup> sobre os sistemas políticos estatais denuncia-se como, nas modernas democracias liberais, a construção da identidade política e a operacionalização dos valores básicos ocorrem por meio de binários conceptuais tais como nós/eles, responsável/irresponsável, racional/irracional, legítimo/ilegítimo, normal/anormal (Lilly, 1998, cit. por Peters, 2000: 16).

Com as perspectivas pós-modernas e pós-estruturalistas, em algumas das suas vertentes, apela-se, então, ao surgimento de “uma política real” que se negue a voltar a contemplar

---

<sup>36</sup> Para Patricia Lee Sykes (1997: 287-292), o caso da Primeira Ministra da Noruega Gro Harlem Brundtland adquire grande relevância (e contrapõe-se aos estudos de caso referidos por Michael Genovese) por ter defendido (e posto em prática) muitas das questões feministas e por ter fomentado a crescente participação das mulheres na política. O contexto também lhe foi favorável já que a Noruega manteve sempre um forte compromisso com os valores da igualdade e da justiça social. O mesmo aconteceu na Irlanda com a sua Presidente Mary Robinson que aproveitou o cargo para fazer uma “política feminista transformacional”.

<sup>37</sup> A discussão entre o que se entende por modernidade e por pós-modernidade, por modernismo e por pós-modernismo tem vindo a constituir objecto de reflexão por parte de vários autores e no âmbito das mais variadas ciências académicas. Há quem considere que “o discurso da modernidade ao contemplar “categorias [...] tais como os direitos humanos, a igualdade, o poder e as liberdades democráticas” é “o verdadeiro discurso da emancipação” (Best e Kellner, 1991, citados por Capper, 1998: 369). Há quem argumente que o projecto da modernidade é apenas um projecto incompleto, podendo ser completado com recurso aos instrumentos analíticos, políticos e culturais desenvolvidos pela própria modernidade e que, por isso, se deveria tentar preservar o “impulso emancipatório” deste projecto (Habermas, 1981, cit. por Peters, 2000: 73). Defende-se ainda, e pelo contrário, que nos encontramos numa “fase de transição paradigmática”, que o paradigma da modernidade se encontra “em crise final” e que se podem pressentir-se os sinais, por enquanto vagos, da emergência de um novo paradigma, o da “pós-modernidade” (Santos, 1994: 84). Boaventura Sousa Santos (1989, 1994, 2000) tem a propósito da “relação entre o moderno e o pós-moderno” uma opinião que não podemos deixar de subscrever. Considera que esta é uma relação contraditória porque não é de ruptura total nem de linear continuidade. É, por isso, uma situação de transição em que há momentos de ruptura e momentos de continuidade. A combinação específica entre estes momentos pode variar de período para período ou de país para país. Numa linha de pensamento mais radical, Iris Young (1994: 92), entre outras e outros autores, considera que o projecto da modernidade se encontra esgotado e, por isso, é defensora da necessidade de se pensar em “mudanças paradigmáticas e não meramente subparadigmáticas”. Será ainda importante aqui referirmos que nos parece bastante sensata a ideia de Michael Peters (2000: 16) quando considera que entre “os significados dos termos *modernismo* e *pós-modernismo*” não pode existir “qualquer fechamento em torno de uma definição única. Seus significados são, sempre, questionáveis, estando abertos à interpretação, sobretudo na medida em que as pessoas que estudam esses movimentos utilizam esses termos de forma a torná-los teoricamente produtivos”.

<sup>38</sup> Muitos autores e autoras têm tentado fazer a distinção entre os termos e os movimentos do pós-modernismo e do pós-estruturalismo. Tem-se criticado o facto de, em muitas análises, estes termos serem considerados “sinónimos”, da utilização do termo “pós-modernismo” de uma forma abrangente que possa incluir a noção de “pós-estruturalismo”. Considera-se, ainda, na maior parte das vezes, que estes termos estão “agora entrelaçados” e que, por isso, se tende a confundir os “seus significados”. A distinção entre ambos é, contudo, normalmente efectuada tendo por base as “suas preocupações teóricas diferentes, as quais estão mais claramente visíveis em suas respectivas genealogias históricas” (Peters, 2000: 9). E, para a efectivação desta distinção diferentes e mesmo contraditórios argumentos são utilizados. Linda Nicholson (1994: 69) clarifica esta distinção dizendo que o pós-modernismo é um termo frequentemente empregue na filosofia e na teoria social enquanto que o pós-estruturalismo é mais usado em trabalhos de crítica e teoria literária. Michael Peters (2000: 17), pelo contrário, enfatiza “a peculiaridade filosófica do pós-estruturalismo” e a peculiaridade “estética” do pós-modernismo. A distinção a que muitos pretendem proceder não está, assim, isenta de grande confusão conceptual, confusão essa que se pode detectar quando se lê coisas do género: “Uma das mais influentes e discutidas definições de pós-modernismo deve-se ao pensador pós-estruturalista Jean-François Lyotard” (Peters, 2000: 17). Neste trabalho utilizamos as noções de pós-moderno e de pós-estruturalista e as afins sempre de acordo com os autores e autoras que as utilizam e querendo aludir, aquando das nossas reflexões, a noções que na análise do político, do social, do organizacional, do educativo e das relações sociais de género apresentam um carácter fragmentado e contestatário em detrimento de um carácter hierárquico e dominante, quando, em suma, nos parece que tais noções representam uma reavaliação da cultura do Iluminismo e do Modernismo e das suas concepções sobre “a razão universal”.

categorias anteriores sem reconhecer “a necessidade epistemológica de reinterpretá-las constantemente”. A ideia de “uma política pós-moderna e pós-estruturalista desconstrutivas” é a de se deve evitar a todo o custo “as seduções de incorporar ou *acolher o outro* de um modo humanista, democrático ou socialista irreflexivo”. Assim, a crítica política da desconstrução pós-moderna e pós-estruturalista em torno dos valores iluministas e modernos “representa um aprofundamento da democracia” (Peters, 2000: 41).

A análise do poder desenvolvida por Michel Foucault (1969; 1977; 1983; 1984; 1992; 1994; 1997) acerca da transformação dos mecanismos do poder (e que teremos oportunidade de desenvolver no quinto capítulo deste trabalho) tem permitido dizer, a par com este autor, que o poder não reside só no Estado mas numa rede capilar de micropoderes actualizados por grupos de pressão ou indivíduos singulares. Nesta sequência analítica há quem defenda, até, que um conceito pós-moderno de comunidade deverá ser, inevitavelmente, o de *comunidade global*, isto é, um conceito “mais consonante com as condições de vida pós-modernas, que incluem uma consciência da diferença e da diversidade, da pluralidade de culturas, valores e sistemas, e da interdependência de todos os que são diferentes” (Furman, 1998, cit. por Afonso, 1999: 132).

É neste sentido que Barbara Epstein (1996: 130), por exemplo, aponta semelhanças entre a teoria dos “novos movimentos” sociais e o pós-estruturalismo já que este reforça certos aspectos da teoria dos novos movimentos sociais. O pós-estruturalismo coloca uma ênfase na linguagem que é coincidente com a ênfase que os novos movimentos sociais colocam na cultura<sup>39</sup>. O pós-estruturalismo “ao enfatizar o instável, a fragmentação e o transitório, ao rejeitar a unidade e a coerência tanto das realidades como dos objectivos reforçou a ênfase na descentralização e na espontaneidade, também estas características dos movimentos sociais”<sup>40</sup>. Daí que se defenda (Turner, 2001: 18) que “a cultura pós-moderna é fragmentada e contestatária mais do que hierárquica e dominante”. Assim se percebe o porquê de conceitos como poder, resistência e acção serem tidos como elementos fundamentais que se entrecruzam nas perspectivas de Estado pós-modernas e pós-estruturalistas.

---

<sup>39</sup> Barbara Epstein (1996: 131-132) considera que durante os anos 70 e 80 do século XX houve muitos movimentos organizados em torno das problemáticas da identidade, raça, género, sexualidade que contribuíram para “a transformação da cultura”. Mas, estes movimentos não participaram necessariamente “no mais específico radicalismo cultural que a teoria dos novos movimentos sociais descreve e que o conceito de democracia radical pressupõe”.

<sup>40</sup> Desta forma, “tanto o pós-estruturalismo como a teoria dos novos movimentos sociais foram absorvidos no discurso intelectual de esquerda e a distinção entre eles tendeu a ser esquecida”, refere Barbara Epstein (1996: 130).

As perspectivas pós-modernas e pós-estruturalistas de Estado deram origem, ou por vezes estão associadas, a algumas outras perspectivas (algumas delas apelidadas de “perspectivas radicais”) sobre os sistemas políticos, sociais, organizacionais e mesmo educativos. A maior parte destas perspectivas defendem a desconstrução das oposições binárias, tais como Estado/Sociedade<sup>41</sup> e permitem a contestação da ordem política e social dominante, por exemplo, através da visualização de um “Estado-articulador”, isto é, um Estado voltado para a criação de condições de mediação dos interesses sociais, sob novas fórmulas e arranjos institucionais de que não é o único nem o principal protagonista (Santos, 1998: 59-69; 1999: 38-39).

A operação de “desconstrução das hierarquias políticas que se baseiam em oposições binárias” tem sido considerada fundamental “nas discussões sobre multiculturalismo e sobre feminismo” (Peters, 2000: 42). O projecto pós-moderno e/ou pós-estruturalista feminista, a este nível de análise, é bem delineado pelo argumento já clássico de Judith Butler (1990: 5): “A tarefa é formular no seio deste sistema edificado uma crítica das categorias da identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam” o que, segundo a autora pós-estruturalista (1990: 138) pode ser feito através de uma “paródia do género”, isto é, uma estratégia de revolta contra “a hegemonia da cultura misógina”, contra a voz e o poder dominante.

É por isso que Drucilla Cornell (1993: 132), por exemplo, refere que a lição que se pode retirar do pós-estruturalismo “é que nenhuma realidade pode totalizar-se perfeitamente, porque a realidade, incluindo a realidade da dominação masculina, se constitui em e através da linguagem em que os significados institucionalizados nunca podem estar protegidos por completo contra os desvios e a reinterpretação” e podem mesmo sofrer novas (re)institucionalizações de sentido, como veremos no sexto capítulo deste trabalho.

O pós-estruturalismo é, pois, possibilitador de reinterpretações das verdades instituídas e há mesmo quem diga que foram essencialmente as “filosofias da diferença” pós-estruturalistas que possibilitaram “o questionamento das noções de representação e de consenso” ao criticar, de forma directa, “os valores supostamente universais da cultura política (eurocêntrica) do Iluminismo” (Peters, 2000: 42).

---

<sup>41</sup> Estas perspectivas, na sua essência, permitem questionar a tradicional concepção dicotómica entre o poder político do Estado e o poder social e permitem proceder a um enquadramento das relações sociais de género como relações de poder que se entrecruzam nas dinâmicas de Estado/dinâmicas sociais e organizacionais. Este questionamento será feito de forma mais completa no quinto capítulo deste trabalho.

Em suma, estas perspectivas, por muito diferentes que sejam entre si, defendem as estratégias do *retorno do político* e a necessidade de reconfiguração de alguns conceitos associados à coisa pública e privada. De entre esses conceitos, destacamos os de esfera pública, democracia e cidadania e tentamos, em pontos seguintes deste capítulo, fazer um pequeno esboço de uma reconfiguração conceptual, que tem vindo, aliás, a ser pensada como necessária por muitos autores e autoras, no que a estas problemáticas diz respeito.

## **7. Estado, Sociedade e Relações Sociais de Género: Contributos para uma Redefinição**

Perante análises em que se revela que “a política das sociedades ocidentais dispendo do Estado de direito e da democracia perde, hoje, toda a orientação e toda a segurança” mas em que também se afirma que, nas democracias estabelecidas, as populações parecem aspirar mais a um desenvolvimento do que a uma redução da democracia, há quem considere, por exemplo Jürgen Habermas (1997: 12-19) que “as instituições existentes da liberdade não podem escapar mais à contestação”. Pois, se não é “nada trivial dizer-se que uma teoria contemporânea do direito e da democracia ainda procura, de uma maneira geral, agarrar-se aos conceitos clássicos” e que o Estado de direito continua “submisso ao direito normativo e racional”, também em nada parece trivial dizer-se que “as realidades de hoje não se bastam pela proclamação dos direitos e das liberdades e exigem as condições do exercício desses direitos e dessas liberdades”.

A necessidade premente do desenvolvimento da democracia através de formas que apontem para a politização de todos os espaços sociais e culturais tem permitido proceder a uma redefinição dos conceitos de democracia, de cidadania, de esfera pública, de igualdade de oportunidades, entre outros, redefinição essa que é pertinente no que respeita à configuração de novas formas de mediação entre o Estado e a sociedade e de novas formas e práticas de emancipação.

De facto, uma das questões que rodeia a controvérsia sobre a coisa pública é o questionamento da dimensão política dos problemas sociais e individuais. Numa crítica constante aos paradigmas liberal, proteccionista e neoliberal, mostra-se como se deve proceder à “contestação de uma ordem ideológica, política e social dominante” (Touraine, 1998: 253)<sup>42</sup> e

---

<sup>42</sup> Alain Touraine (2005: 13-14) apresenta assim uma das suas obras recentes: Diz: “A ideia que este livro quer defender é que mudamos de *paradigma* na nossa representação da vida colectiva e pessoal”, mudança essa propiciada pela “passagem de um paradigma a outro, de uma linguagem *social* sobre a vida colectiva a uma linguagem *cultural*”. Discutimos brevemente esta problemática no quarto capítulo deste trabalho aquando de uma apresentação das “racionalidades culturais”.

mostra-se, ainda, como essa contestação se torna difícil já que, por exemplo, a integração do mercado à escala mundial tem conduzido à abolição das decisões colectivas e à imposição da supremacia dos valores do mercado e da maximização do lucro sobre os valores políticos e sociais.

E isto, a tal ponto que há quem defenda que nos encontramos n' *A Era do Vazio*, na “nova era da individualidade” em que “não há outro facto social e cultural mais significativo quanto ao nosso tempo” do que aquele em que o indivíduo deseja “viver livre e sem coacção, escolher sem restrições o seu modo de existência”, pensando que ser livre é um direito ilimitado e que, por isso, não deve estar “circunscrito à economia, à política e ao saber” (Lipovetsky, 1989a: 10) e que defenda, também, que nos encontramos n' *O Império do Efêmero* em que “a solidão se tornou um fenómeno de massa” e em que “aumenta a sensação de futilidade da comunicação intersubjectiva” (Lipovetsky, 1989b: 382).

Face ao fenómeno da globalização económica e financeira e à ascensão das teses neoliberais, e perante factos evidentes que levam a falar em “crise da democracia” e em “crise de sentido” (Berger e Luckmann, 2004)<sup>43</sup>, cada vez mais se defende que o imobilismo se torna contraproducente. E, neste sentido, têm-se erguido vozes que reclamam uma maior participação cívica e que, num clamor crescente, apelam à revalorização da esfera política, apelam ao *retorno do político*, à politização de todos os espaços sociais (Mouffe, 1996a, b).

E, nesta linha de análise, há mesmo quem defenda que “não obstante tratar-se de muito mais que um movimento cultural, o feminismo contemporâneo, provavelmente representa o movimento de política cultural de maior alcance. O slogan ‘o pessoal é político’ assinala que nenhum aspecto da vida quotidiana pode estar isento de reflexão e de possível crítica: a linguagem, as anedotas, e os estilos de fazer publicidade, as maneiras de concertar uma cidade, o vestir, as normas que regem a criação de filhos e filhas, e outros inúmeráveis elementos de conduta e de comportamento supostamente mundanos e triviais” (Young, 1990a: 149).

## **7. 1 Redefinindo o Conceito de Esfera Pública**

O Estado democrático, concebido numa base de sociedade centrípeta, policrática e pluralista inclui numerosos centros de poder para além do Estado e apresenta um modelo de

---

<sup>43</sup> E levam até a defender que Portugal “atravessa um momento que podemos designar por grau zero das alternativas” (Santos, 2004: 54).



esfera pública onde os protagonistas da vida política não são os indivíduos mas sim estes organizados em grupos, em grandes organizações, partidos, associações sindicais, etc..

Esta formatação do Estado democrático e da esfera pública que lhe está associada tem permitido tentar desfazer a grande dicotomia que tradicionalmente se tem estabelecido entre esfera pública e esfera privada. Norberto Bobbio (1987: 27) faz este exercício aludindo à existência de dois processos não incompatíveis entre si e que se compenetraram. Fala de “publicização do privado” e de “privatização do público”. Diz: “O primeiro reflecte o processo de subordinação dos interesses do privado aos interesses da colectividade representada pelo Estado que invade e engloba progressivamente a sociedade civil; o segundo representa a revanche dos interesses privados através da formação dos grandes grupos que se servem dos aparatos públicos para o alcance dos seus próprios objectivos”.

A “publicização do privado” e a “privatização do público” exigem um esforço de politização de todas as dimensões do social o que, na sequência exige o alargamento conceptual da própria noção de esfera pública. Assim, são cada vez mais as vozes que reclamam uma “politização das relações sociais e das estruturas institucionais anteriormente vistas como apolíticas” por considerarem que “as forças sistémicas do Estado e do capital não são guardiãs da esfera pública” (Elliott, 2001: 57).

E, neste ponto de análise, faz sentido falar novamente de Jürgen Habermas (1989: 37), autor que deu o mote para muitas teorizações sobre o público e o privado, ao perspectivar a existência de um processo de mediação entre as práticas sociais e políticas e a estrutura do poder político do Estado e ao discutir as condições de emergência de uma vontade política crítica pela transformação do espaço público em que o poder do Estado se insere.

Jürgen Habermas (1998: 213) critica a leitura liberal do sistema dos direitos e, para isso defende, nomeadamente, que o processo democrático deve assegurar simultaneamente “a autonomia privada e a autonomia pública”, já que “a autonomia privada de cidadãos iguais em direitos somente pode ser assegurada se se activar a sua autonomia cívica”. Ora, a concepção liberal de sociedade civil não permite a activação por parte dos cidadãos da sua “autonomia cívica”. E isto porque, segundo Boaventura Sousa Santos (1994: 206-207), a teoria liberal concebe “a sociedade civil de forma monolítica”. A sociedade civil sendo “o mundo do associativismo voluntário” em que “todas as associações representam de igual modo o exercício da liberdade, da autonomia dos indivíduos e seus interesses”, não permite que se atenda a

interesses específicos, por exemplo, dentro de uma lógica de interesses de mulheres, interesses de homens. E, “ao converter a sociedade civil em domínio privado, a teoria liberal esquece o domínio doméstico das relações familiares”, assim como esquece “as desigualdades que nele têm lugar” que, para além de serem consideradas “naturais”, também são consideradas “irrelevantes ao nível da relação axial Estado-indivíduo”.

Por isso, urge proceder-se a uma “*transformação estrutural da esfera pública*”, considera Jürgen Habermas (1997: 387), já que “todas as pessoas privadas” devem estar “imersas no seio de um público mais inclusivo”, sendo, então, a esfera pública entendida pelo autor como “um fenómeno social tão elementar quanto o são a acção, o actor, o grupo ou a colectividade” e, assim sendo, “a esfera pública não pode ser concebida como uma instituição nem seguramente como uma organização; não é uma estrutura normativa com diferenciação das competências e dos papéis e com a regulamentação da filiação dos seus membros, etc.[...]. A esfera pública pode melhor ser descrita como um fluxo que permite comunicar conteúdos e tomadas de posição e, então, [...] opiniões públicas agrupadas em função de um tema específico”.

Jürgen Habermas (1987) defende pois uma *Teoria do agir comunicacional* propiciadora da visualização do social enquanto espaço onde os debates se devem apoiar na troca de argumentos a favor da negociação e de compromissos obtidos na base de uma construção colectiva e consensual. A formação de consensos sociais é, pois, primordial para este autor. Diz ele que: “aplanar os conflitos entre forças sociais e racionalizar a dominação política por intermédio da discussão pública supõe, como sempre, a possibilidade de um consenso, dum acordo entre interesses concorrentes”.

Com esta noção de esfera pública, há quem considere que “Habermas quer colocar as instituições e o direito sob a vigilância dos cidadãos que devem poder dispor de um acesso igual para todos a este processo”, como no-lo refere Alain Touraine (1998: 328). É também tendo em conta a definição de esfera pública de Jürgen Habermas que Nick Crossley (2001: 44) irá dizer que se trata de “uma arena ou arenas constituídas através dos esforços comunicativos e iniciativas dos cidadãos, que usam as várias formas de media, onde as coisas que dizem respeito aos cidadãos podem ser definidas e debatidas e que através da sua influência podem aceder aos corpos legislativos [...]. Existirá uma efectiva esfera pública se a cidadania estiver completamente realizada, o que não quer dizer que seja o caso”. De qualquer forma, acrescenta Nick Crossley (2001: 45), “a corrente das ideias e das opiniões do colectivo devem ser integradas na corrente sistémica do poder político efectivo”.

Para Juan Mozzicafreddo (1997: 165-166), a esfera pública habermasiana é “constitutiva do conjunto político dos indivíduos baseado numa relação social privada de troca de mercadorias e informações, que discutem publicamente, ou seja, é um espaço de reunião pública de pessoas privadas” que, com base no uso da razão (comunicativa), tornam públicos os actos de poder, legitimam as novas estruturas normativas e as novas relações sociais. A institucionalização dos direitos liberais civis e políticos, sobretudo, possibilitou a formatação de uma esfera pública em torno de clubes, partidos, parlamento, associações culturais, imprensa, informação, associações privadas, entre outras. Esta “esfera pública politicamente orientada adquire o estatuto de ser a identidade pela qual a sociedade burguesa se mediatiza através de um poder de Estado que responde às suas necessidades”.

Em suma, refere Juan Mozzicafreddo (1997: 177), com esta concepção de esfera pública “o processo de representação política – institucional e interactivo – aparece como um processo de discussão e de decisão públicas das práticas do poder do Estado” sem que possamos esquecer que, sobretudo os direitos civis, acrescenta o autor (1997: 192), “sustentam o quadro normativo e económico da esfera privada”.

Partindo precisamente do sentido habermasiano de esfera pública, Almerindo J. Afonso (1999: 133) pensa que se deve contribuir para “o fortalecimento democrático da *esfera pública* [...] que é, sem dúvida, uma etapa necessária (e possivelmente prévia) para pensar as possibilidades de construção de um *novo espaço público*”. Trata-se de construir, nas palavras de Juan Mozzicafreddo (1997: 165), um novo “espaço público democrático”.

Nesta mesma linha de pensamento coloca-se Nancy Fraser (1992: 129) quando defende que “somente os participantes, eles próprios, podem decidir o que, aos seus olhos, é ou não é do interesse comum”. Nancy Fraser (1992: 115) apresenta, no entanto, uma concepção de esfera pública ainda mais abrangente do que a de Jürgen Habermas já que considera que a vida pública em sociedades multiculturais igualitárias não pode consistir exclusivamente numa “simples esfera pública compreensiva”. A autora tece, então, críticas ao conceito de esfera pública “burguesa” habermasiano e diz: “O problema não consiste somente em Habermas idealizar a esfera pública liberal, mas também no facto de ele falhar em examinar outras esferas públicas concorrentes não liberais e não burguesas”, sendo que, desta forma, as normas que enformam o conceito de esfera pública de Habermas “excluem as mulheres e a classe trabalhadora”.

Reconhecendo a importância do conceito de esfera pública na teoria crítica “orientada para a racionalidade comunicativa” de que fala Habermas, Jodi Dean (1999: 222), por exemplo, defende que a noção de “sociedade civil” na sua correlação com uma “concepção pósconvencional de sociedade democrática e multicultural deve substituir a noção de esfera pública” já que o conceito de sociedade civil, acrescenta a autora (1999: 239), “na sua correlação com a multiplicidade de discursos entendidos como políticos, toma seriamente em conta a noção de um Estado descentralizado” onde vigorem não só formas de “democracia representativa” mas sobretudo formas de “democracia participativa”.

Também para Carlos Estêvão (2000: 141), o conceito de “esfera pública” de Habermas se relaciona exclusivamente com “uma área institucionalizada de interação discursiva [...]; é um palco de debate e deliberação dos cidadãos sobre questões públicas e não se confunde nem com o Estado nem com o mercado”, mas também não inclui “outras áreas não institucionalizadas”. Da mesma opinião é James Bohman (1999: 208), entre muitos outros autores e autoras, que, ao fazer uma análise sobre conceito de esfera pública e de democracia de Jürgen Habermas, refere: “Habermas interpreta o *último* papel da soberania popular de forma completamente minimalista: as políticas e as leis devem permanecer no máximo abertas e acessíveis às opiniões da esfera pública em geral e aos actores auto-organizados da sociedade civil tais como os que participam em movimentos sociais”.

Será, então, de lembrar que é com as políticas liberais e, sobretudo, as políticas do Estado-providência, que os indicadores de cidadania social se tornam mais relevantes (Mishra, 1995) mas que estas ao mesmo tempo que eram respostas às exigências de mobilização social e política sustentavam e legitimavam o poder dos governos políticos que as formalizavam, em resultado do funcionamento da democracia representativa. Desta forma, reforçava-se a centralização institucional do poder e a tendência para a autonomia do poder de um Estado cada vez mais burocrático e essencialmente legislador das necessidades e exigências sociais.

Por isso, a fim de diminuir a distância entre “as razões da lógica política e institucional e as escolhas dos cidadão”, hoje em dia, e no contexto de crise do Estado-providência, o que está em causa é “a reformulação do contrato social entre os cidadãos e o Estado” sendo que esta reformulação pode contribuir não só para a própria “legitimidade democrática” das decisões

políticas e sociais (Mozzicafreddo, 1997: 186-208) mas também para o próprio alargamento da esfera pública<sup>44</sup>.

## 7.2 Redefinindo o Conceito de Democracia

Vários autores de renome, directa ou indirectamente, desenvolveram quadros teóricos ou reflexões sobre as questões da democracia<sup>45</sup>. E, neste questionamento da democracia, a necessidade de alteração da “definição mínima da democracia” (Bobbio, 1988: 13) e de outros princípios que permitam repensar numa “nova concepção de democracia” tem sido vista como fundamental, até porque são “cada vez mais notórias as consequências das macro-decisões sobre os quotidianos das cidadãs e dos cidadãos, incluindo o seu futuro a médio e a longo prazo (Silva, 1999: 38).

De facto, neste repensar da concepção de democracia, mostra-se como os regimes democráticos se têm desenvolvido a par com uma “definição mínima de democracia”, isto é, consubstanciam-se, essencialmente, através de “um conjunto de regras processuais no que diz respeito à formação das decisões colectivas, prevendo e facilitando a participação mais ampla possível dos interessados”. Ora, esta “definição processual ou formal [...] parece excessivamente pobre” porque, aqui, o processo de democratização está sobretudo associado ao “número dos detentores do direito de voto” (Bobbio, 1988: 13-24)<sup>46</sup>. E, as outras formas de “democracia participativa”?<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> Seria interessante, aqui, discutir o que tem vindo a ser dito acerca do novo papel do Estado enquanto “novíssimo movimento social”.

<sup>45</sup> A este propósito, lembre-se, por exemplo, Platão - *A República*; Aristóteles - *A Política*; Xenofonte - *Económico*; Montaigne - *Essais*; Montesquieu - *Espírito das Leis*; Rousseau - *Discours sur l'Origine de l'Inégalité parmi les Hommes*; Alexis de Tocqueville - *A Democracia na América*; Herbert Spencer - *O Indivíduo contra o Estado*; John Stuart Mill - *Princípios da Economia Política*; Joseph A. Schumpeter - *Capitalismo, Socialismo e Democracia*; John Dewey - *Democracia e Educação*; António Sérgio - *Ensaio*; José Canotilho - *Direito Constitucional*.

<sup>46</sup> Norberto Bobbio (1988: 24) refere mesmo: “Qual deva ser o número de detentores do direito de voto necessário para podermos falar de regime democrático é um ponto impossível de determinar no campo dos princípios, quer dizer: à margem das circunstâncias históricas e de todo o juízo comparativo: só podemos dizer que uma sociedade em que os detentores do direito de voto são os cidadãos do sexo masculino depois da maioridade é mais democrática do que uma sociedade em que votam apenas os proprietários, e menos democrática do que uma sociedade onde também as mulheres possuem direito de voto”.

<sup>47</sup> Licínio Lima (1992: 82), a partir de uma análise de José G. Canotilho (1981: 93) e na esteira de Jean-Jacques Rousseau e de John Stuart Mill, entre outros, diz que a “teoria da democracia participativa ou teoria da democracia como participação” se opõe conceptualmente à “teoria elitista da democracia”. A primeira “[...] assenta no poder do povo, pressupondo o seu interesse pela participação enquanto factor de mudança. Pelo contrário, a teoria elitista entende a democracia como uma forma de dominação exercida por iniciados, portadores de uma determinada cultura política e garantes do processo democrático liberal”. Licínio Lima (2000b: 39) defende, pois, a “teoria da democracia participativa ou teoria da democracia como participação” e aponta Paulo Freire como sendo “adepto de uma democracia participativa, necessariamente social e cultural”, democracia essa que, segundo Paulo Freire (1996 a: 310, cit. por Lima, 2000b: 39) supõe a existência de “estruturas democratizantes e não estruturas inibidoras da presença participativa da sociedade civil no comando da *res-pública*”.

No sentido de dar direcção a algumas luzes em torno desta questão, a noção de “democracia radical”, por exemplo, tem sido apresentada como podendo contemplar o desenvolvimento de uma focalização teórica e política viável orientada já não para formas processuais mas para as “múltiplas diferenças intersectáveis” na sociedade capazes de a reconfigurar como espaço de múltiplas participações. Amplamente reclamadas pelos “novos movimentos sociais”, a “democracia radical” apresenta-se como capaz, por um lado, de corrigir as “tendências balcanizadoras das políticas da identidade e promover alianças políticas alargadas” e, por outro lado, mas simultaneamente, de oferecer uma “visão pós-socialista do bem comum e contestar as concepções conservadoras hegemónicas da democracia” (Fraser, 1996: 203)<sup>48</sup>.

Para tentar ultrapassar o carácter institucionalizado das formas de representatividade política, o que precisamos, sugere Chantal Mouffe (1996a: 18) dentro de uma perspectiva radical, “é uma hegemonia dos valores democráticos, e isto requer a multiplicação das práticas democráticas”, requer “uma extensão da democracia” através da modificação das “identidades políticas” dos sujeitos e da criação de “novos espaços políticos” e de “novos movimentos sociais”.

Os “novos movimentos sociais” são então encarados como propiciadores da “democracia radical”. Com a “democracia radical” propõe-se a politização dos espaços sociais e propõe-se que todos estes espaços se tornem lugares de contestação emancipatória. Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (1987: 192) consideram que a sociedade não tem “identidade estrutural”, sendo antes um conjunto de práticas discursivas que se articulam de modos diferentes e, nesta linha de pensamento, defendem que “as instituições judiciais, o sistema educativo, as relações de trabalho, os discursos de resistência das populações marginalizadas (das mulheres e da gente de cor)” constituem “formas originais e irreduzíveis de protesto social” e, em consequência, contribuem “para a complexidade e riqueza discursivas sobre as quais se deveria fundar o programa de uma democracia radical”<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Diz Barbara Epstein (1996: 128) que não é difícil de perceber o porquê de tantas pessoas estarem “a substituir o *socialismo* pela *democracia radical*”, já que o exemplo não chamativo das actuais sociedades socialistas ou comunistas, especialmente em relação à democracia e aos direitos humanos, a aparente vitória do capitalismo global, o colapso da esperança para qualquer alternativa em relação ao estado de coisas, “torna difícil continuar a falar acerca de socialismo”. Para a autora, “o termo *democracia radical* tem um número de conotações positivas” por ser associado com os movimentos sociais dos anos 70 e 80, em particular com os movimentos feministas, gays e lésbicos e seus direitos, com os movimentos ambientais e com o multiculturalismo. Para além disso, sugere políticas orientadas mais para o domínio cultural do que para os constrangimentos do domínio político ou económico e está inevitavelmente associado com a descentralização e com a “anti-burocracia”.

<sup>49</sup> Retomamos esta reflexão no quinto capítulo deste trabalho.

A possibilidade de surgimento de “movimentos sociais e de condutas colectivas empenhadas no conflito pela gestão da historicidade” e a possibilidade de “o actor possuir a capacidade de se sobrepor às meras reivindicações e mesmo às negociações políticas para se reconhecer e afirmar mais como produtor do que como consumidor da situação social” (Touraine, 1984: 28)<sup>50</sup> é então encarada como propiciadora de novas formas de consecução da democracia e da justiça social dentro das perspectivas radicais.

E, na opinião de Alain Touraine, os movimentos sociais podem constituir-se independentemente de qualquer mistura com acções políticas que visem directamente a tomada de poder de Estado. Diz o autor (1984: 188): “Os movimentos sociais dos nossos dias têm como característica principal o serem puramente sociais. É por isso que a sua aliança com os movimentos culturais foi tão espectacular e tão fértil”. Também para Barbara Epstein (1996: 129), entre outros, os “novos movimentos sociais” não estiveram nem devem estar “interessados no poder político ou na reestruturação da economia, mas sobretudo na mudança cultural, na transformação dos valores da vida do dia-a-dia”<sup>51</sup>. Por isso, para Carlos Alberto Torres (2001a: 28-30), por exemplo, “uma das estratégias-chave” dos movimentos sociais é largamente educacional, em oposição a um enfoque na aquisição de poder”. Esta posição tem obviamente muitas implicações no que se refere às questões da democracia e da cidadania.

Estamos numa época, diz Boaventura Sousa Santos (1994: 37-41), em tom crítico, “em que a contingência parece sobrepujar a determinação”. E, acrescenta o autor: “Isto não significa, contudo, que a sociedade seja totalmente contingente ou indeterminada, como querem Laclau e Mouffé” significa, antes, que “à medida que avançamos na transição paradigmática [se torna] cada vez mais difícil distinguir entre o económico, o político e o cultural”. Assim, também Boaventura Sousa Santos, questionando “a primazia transformadora das classes” da perspectiva marxista, alude à “insustentabilidade do reducionismo económico” e propõe “a ampliação do político e a sua conceptualização autónoma”<sup>52</sup> por considerar, por exemplo, que “os movimentos

---

<sup>50</sup> Alain Touraine (1984: 47) acredita “que entramos num tipo de situação social definido pela capacidade crescente que as colectividades têm de agir sobre si mesmas”.

<sup>51</sup> Boaventura Sousa Santos (1994: 225) considera, no entanto, que “a distância dos NMSs ao Estado é mais aparente do que real pois as reivindicações globais-locais acabam sempre por se traduzir numa exigência feita ao Estado e nos termos em que o Estado se sinte na contingência política de ter de lhe dar resposta”. Também Alain Touraine (1982: 147) considera que um movimento social traz sempre em si um novo poder, que só é activo porque é oposição ao poder dirigente”.

<sup>52</sup> Boaventura Sousa Santos (1994: 130-136), aludindo explicitamente ao contexto português diz que a cultura do nosso país “é a cultura de um país que ocupa uma posição semiperiférica no sistema mundial”. Este facto, contudo, não implica “um juízo negativo sobre a cultura portuguesa” [...] o facto de a política estatal de cultura e propaganda não reconhecer a riqueza e as virtualidades que se escondem sob essa suposta negatividade”, é que é negativo diz o autor. Então, *à la longue*, e ainda segundo Boaventura Sousa Santos (1994: 90), “vai ser inevitável que as

e as lutas políticas mais importantes nos países centrais e mesmo nos países periféricos e semiperiféricos foram protagonizados por grupos sociais congregados por identidades não directamente classistas, por estudantes, por mulheres, por grupos étnicos e religiosos, por grupos pacifistas, por grupos ecológicos, etc., etc.,” e por considerar mesmo (1994: 222) que “os NMSs denunciam, com uma radicalidade sem precedentes, os excessos de regulação da modernidade”.

Vários autores e autoras têm defendido, então, que com a politização dos espaços sociais se consolidam os princípios de uma “democracia radical” que tem o potencial de fazer revigorar o sujeito no seio de novas esferas de actividade e, apesar das eventuais críticas e posições nem sempre coincidentes<sup>53</sup>, há quem considere que “nesta visão radical de pluralismo está uma fonte de possibilidade política mesmo no que respeita a crise de sentido da democracia” (Trend, 1996: 5-17).

Também numa corrente de análise teórica de cariz radical, em muito semelhante à que acima expusemos, se encontra a noção de “democracia cultural” de Alain Touraine (1984: 178). A “democracia cultural”, segundo o autor (1998: 263), tem de ser associada a formas de luta, por um lado, para permitir a utilização das técnicas e dos meios de comunicação pelo maior número possível de culturas, por outro, para restabelecer a autonomia das culturas que só podem ser criadoras se forem o produto de uma colectividade real. Ainda segundo Alain Touraine (1998: 330) “a democracia é o instrumento e o resultado da institucionalização dos conflitos sociais”, o que o leva a dizer que “movimento social e democracia estão estreitamente ligados”.

O estabelecimento desta relação forte entre “movimento social e democracia” permite a Alain Touraine (1973) defender que os movimentos sociais constituem a força mais capaz de “reorientação societal” sendo isto sido válido na sociedade industrial e continuando a sê-lo na sociedade pós-industrial e, particularmente, com os novos movimentos sociais como o são os movimentos feministas, pacifistas, ecologistas, entre outros. Assim, o autor (1984: 187) irá insurgir-se contra todos aqueles que apregoam “a fragilidade actual dos movimentos sociais, o seu declínio, o seu desaparecimento” e defender, pelo contrário, “o seu lento e difícil nascimento”. E, postos todos estes enlaces (e por vezes desenlaces) Alain Touraine (2005: 28) vai defender: “falávamos de ‘actores sociais’ e de movimentos sociais; no mundo onde já

---

práticas políticas *velhas* (as da democracia representativa e dos partidos) se ampliem e consolidem em diálogo e em partilha com as práticas políticas *novas* (as da democracia participativa e dos novos movimentos sociais)”.

<sup>53</sup> É pertinente apresentar-se aqui a advertência que Norberto Bobbio (1988: 100) faz a propósito da “politização integral da vida de cada um” que, levada aos seus extremos, “é a via que conduz ao Estado total e ao que Dahrendorf chamou o cidadão total, para quem a *polis* é tudo e o indivíduo, nada”.



entramos, é de sujeitos pessoais e de ‘movimentos culturais’ que deveremos na maior parte das vezes falar”.

A necessidade de politização de todos os espaços sociais e culturais atinge um auge específico quando pensada no âmbito da educação. Pode dizer-se, por exemplo, que a expansão da noção de democracia através da “construção de *modelos de governação* mais democráticos, comprometidos com a emancipação e a autonomização dos sujeitos” tem sido vista como uma das possibilidades de “resistência à despolitização da escola pública”. É assim que pensa Licínio Lima (2000b: 18) que, aquando do exposto, e aquando da “defesa de uma educação escolar comprometida com os valores do domínio público, com o aprofundamento da democracia e da cidadania, com a igualdade e a justiça” irá salientar que, a este nível, “as interrogações e os desafios” propostos por Paulo Freire lhe parecem “incontornáveis” devido, entre outros aspectos, à defesa que Paulo Freire faz, continua Licínio Lima (2000b: 26), da “*politicidade* da educação e do seu carácter transformador e libertador”.

### 7.3 Redefinindo o Conceito de Cidadania

A redefinição do conceito de esfera pública redefinição essa que apela à politização de todos os espaços sociais, permite redefinir o conceito de democracia problematizando, nomeadamente, a própria natureza do Estado moderno, como vimos. A análise que se segue permite fazer o mesmo exercício relativamente às questões da cidadania tendo presente que este conceito inclui todas as relações sociais entre os indivíduos e o Estado e os indivíduos entre si (Santos, 1991) e que todas as formas de cidadania “têm em comum a abordagem da relação entre o cidadão e os sectores sociais mais amplos, com uma ênfase particular na participação do cidadão em esferas da vida pública” (Estêvão, 1997: 605).

A cidadania moderna tem sido associada ao desenvolvimento da sociedade industrial e à predominância que o Estado de direito foi adquirindo na estruturação e regulação das relações sociais através da legalidade e da racionalidade<sup>54</sup>. O estabelecimento de direitos legais enforma, em graus de significados diferentes, o conceito de cidadania nas sociedades capitalistas. E,

---

<sup>54</sup> Contudo, a ideia é antiga. Para uma análise da “construção social e cultural da cidadania” desde a “era pré-moderna” à “era moderna” e ao “neoliberalismo”, ver a obra pedagógica de Conceição Nogueira e Isabel Silva (2001). As autoras esclarecem (2001: 17) que “o estatuto de cidadania na *polis* (Atenas) era altamente exclusivo [...] marca de superioridade sobre os não cidadãos, fossem eles mulheres (a quem faltava a racionalidade necessária para a participação política!), escravos ou *bárbaros*”, consideram (2001: 19) que “a cidadania clássica, com a sua *lógica de participação activa, mas exclusiva*” era diferente da cidadania moderna mas que esta não escapa aos traços de exclusão de uns a favor de outro(a)s.

embora se não possa estabelecer uma sucessão linear mas antes contingente dos direitos de cidadania, pode facilitar-se a análise dos mesmos aludindo aos quadros normativos ou “paradigmas jurídicos que na história moderna do direito foram os mais ricos em consequências e que permanecem, ainda hoje, em concorrência um com o outro” como refere Jürgen Habermas (1997: 215). Trata-se do paradigma do direito liberal e do paradigma do direito materializado pelo Estado-providência.

O paradigma do direito liberal, também designado “paradigma do direito civil formal”, surge no século XVIII e contempla a geração de direitos associados ao desenvolvimento de um sistema legal-democrático iniciado no século XVII. Pode aqui falar-se de direitos civis que primam pela sua universalidade e que são necessários à liberdade individual, à liberdade de expressão e de pensamento. Incluem os direitos de propriedade e de conclusão de contratos e o direito à justiça. São os direitos propiciados pelo sistema judicial. Começa aqui a formatar-se uma categoria de cidadão baseada no argumento de que todos os indivíduos, enquanto cidadãos, são iguais perante a lei e a consolidar-se a própria lei como instituição formalmente separada da esfera da propriedade privada e das suas relações sociais. É a clássica separação liberal entre o público e o privado, a que neste capítulo já aludimos.

Pode também falar-se de direitos políticos que surgem no século XIX. Estes direitos primando também pela sua universalidade referem-se, sobretudo, ao direito de participar no exercício do poder político como eleito e eleitor do conjunto das instituições de autoridade política. Foram estes direitos que no século XIX se manifestaram nos Parlamentos e nas assembleias e órgãos de governos locais. É neste contexto que, nas sociedades modernas, se vai formatando o conceito de cidadania: os indivíduos são membros da comunidade política e, como tal, têm capacidades formais, em termos legais, para participar no exercício do poder político através dos procedimentos eleitorais. O advento da cidadania política teve igualmente como resultado a separação formal da esfera do político – escolha e exercício do poder – da esfera da propriedade privada e dos detentores do poder económico.

O paradigma jurídico do direito materializado pelo Estado-providência institucionaliza e materializa mais claramente os direitos políticos. Os direitos políticos, neste contexto, configuram um tipo de cidadania que se pode definir como uma instituição legal e direito de participação política que capacita o indivíduo, como agente activo baseado no sufrágio universal, para a acção concreta do Estado e para o processo democrático de formação da opinião pública.

Pode ainda falar-se de direitos sociais, que surgem nos finais do século XIX e, sobretudo, nas primeiras décadas do século XX, e que incluem um conjunto de direitos relativos ao bem-estar social e económico, desde o direito à segurança social até ao direito de viver de acordo com os padrões prevalentes na sociedade. O paradigma jurídico do direito materializado pelo Estado-providência também institucionaliza e materializa mais claramente os direitos sociais e propicia a expansão legal dos direitos de cidadania sob a exigência de direitos por parte dos indivíduos.

Os direitos sociais, no contexto do Estado de direito, configuram um tipo de cidadania que apresenta uma dimensão legal estruturada. O surgimento dos direitos sociais, para além de permitir aos indivíduos um mínimo de segurança e de protecção social, teve consequências importantes, sobretudo nas últimas décadas do século XX, tanto na estruturação dos princípios de integração social como na criação de condições sociais mínimas para a concretização do próprio exercício dos direitos de cidadania política.

Isto, porque os direitos sociais embora não se configurando como um direito ao exercício do poder, configuraram-se, fundamentalmente, como um direito à participação e à distribuição dos recursos materiais e das condições sociais que possibilitem a realização de um nível de vida humano que se pretende condigno e que possibilitem a integração social. A cidadania social será, essencialmente, a consolidação do poder de reivindicação dos cidadãos das suas necessidades específicas, junto das autoridades, dos direitos e deveres fixados pela lei e relativos aos programas de segurança e protecção social aos serviços de saúde e educação, aos seguros de acidentes de trabalho e de desemprego. A cidadania social, então, baseia-se em processos de atribuição e de reivindicação de determinadas condições sociais e económicas que contribuem para a modificação do estatuto social dos indivíduos inseridos em contextos de desigualdades sociais e económicas. Os direitos sociais, desta forma, funcionam como mecanismos institucionais compensatórios entre o estatuto legal e político da igualdade dos cidadãos, que assim são considerados estatutariamente iguais, e as suas desigualdades materiais e simbólicas, mais concretamente, as desigualdades resultantes das relações de mercado. Estes direitos, em suma, mais não são do que a consagração de medidas sociais que devem dar aos indivíduos a possibilidade de exercer em igualdade de condições os seus direitos de cidadania (Turner, 1992: 153; Habermas, 1997: 215; Mozzicafreddo, 1997: 180-182).

Ora, também na linha de pensamento das perspectivas que defendem o *retorno do político* se apela à necessidade de redefinição da noção de “cidadania”. Por exemplo, Ramesh Mishra

(1995, 1996), entre muitos outros e outras, tem defendido que a redefinição dos princípios e bases ideológicas que fundam as noções de cidadania pela sua associação, por vezes não sincrónica, com as possibilidades de participação dos homens e das mulheres nas instituições sociais, se torna por demais pertinente.

Alguns autores e autoras têm, de facto, procedido a uma tentativa de redefinição do conceito de cidadania, muitas vezes, em consonância com a redefinição de conceitos tais como os de “democracia radical”, de “democracia radical e plural”, de “democracia cultural”. Estes conceitos enformam e propiciam, então, o entendimento de novos conceitos de cidadania de entre os quais o de “cidadania cultural”, “cidadania mundial”, “cidadania pós-patrimonial”, “cidadania global”, cidadania múltipla”, “cidadania educativa”, “cidadania democrática”, “cidadania crítica”, “cidadania reclamada”, “cidadania plena”, entre outros.

Pensa-se, então, que numa época em que “o processo de globalização implica conhecimentos adicionais e familiaridade com os sistemas políticos por parte dos cidadãos” (Crossley, 2001: 40) que se deve politizar todas as dimensões do quotidiano. “Aceder à cidadania, então, é ser capaz de fazer uma intervenção na esfera pública, a nível local, nacional ou global” (Stevenson, 2001: 5). É inevitável que para o alcance de “maiores formas democráticas advindas do *engagement* cultural que nos seja pedido para olhar para a arena política” (Stevenson, 2001: 8) tanto pública como privada, incluindo a arena doméstica.

Com o conceito de “cidadania cultural” deve pensar-se nas formas de conjugar as ideias de cultura e de cidadania de forma a promover uma sociedade mais inclusiva. Isto requer que “para além de se falar em direitos civis, políticos e sociais se comece a falar em direitos culturais”<sup>55</sup> o que, por sua vez, implica “uma deslocação das questões legais e de governabilidade para a esfera cultural” de maneira a poder respeitar-se as diversas culturas pela sua participação no âmbito das questões políticas e económicas (Stevenson, 2001: 1).

Assim a noção de “cidadania cultural” está associada à noção de “democracia radical” e tem de ser entendida como a possibilidade de todos participarem e ocuparem posições tanto dentro como fora das estruturas formais e administrativas do poder para que estas estruturas não contemplem somente as formas de conhecimento e as ideologias dominantes e se preserve o “direito a ser diferente” através da “desconstrução da normalidade”. Desta forma, num contexto

---

<sup>55</sup> Bryan S. Turner (2001: 14) é de opinião de que falar-se em “direitos culturais” implica que se fale também em “deveres culturais” para que as pessoas se possam proteger das consequências negativas da “trivialização da cultura” promovida pelos media.

em que se afirma a necessidade de pensar acerca da crise crescente do Estado-providência, da demissão do socialismo, das teses triunfalistas do liberalismo e neoliberalismo e do capitalismo informático, também torna-se premente pensar sobre a “emergente dimensão cultural da cidadania” (Stevenson, 2001: 4) e é também assim que “os novos movimentos sociais” sejam eles relacionados com a raça e a etnia, com o género e a sexualidade, ou outros, reclamam (e reclamaram) a interrupção da construção das culturas dominantes e a remoção das imagens, concepções e representações da hegemonia mono-cultural que são vistas por estes movimentos tão exclusivas quanto marginalizadoras.

Jürgen Habermas (1995), por exemplo, considera que na época de globalização o Estado-nação não consegue direccionar as suas acções de base para a consolidação de uma verdadeira “cidadania democrática” e, por isso, o autor (1999) sugere que uma maior participação política dos cidadãos e uma maior capacidade de acção política da União Europeia poderia, em última instância, permitir falar em “cidadania mundial”. Para Edgar Morin (1994: 8) um dos grandes desafios do futuro será precisamente “regenerar as cidadanias locais e gerar uma cidadania mundial [...]. O ‘slogan’ ‘pensem globalmente, ajam localmente’ ainda é válido, mas deveríamos acrescentar-lhe: ‘pensem localmente, ajam globalmente’”.

No seguimento das concepções alusivas à politização de todos os espaços sociais a que aludem, por exemplo, Jürgen Habermas, Nancy Fraser e Chantal Mouffe, Anna Yeatman (2001: 139) considera que se tem de alargar a noção de cidadania para o que a autora denomina de “paradigma da cidadania pós-patrimonial e da “cidadania pós-nacional”. E isto, porque este novo paradigma estende os direitos humanos a todos aqueles que são seres humanos capazes de comunicação, comunicação essa que envolva mais do que um discurso claro e articulado e que propicie a participação democrática na jurisdição transnacional.

Em trabalho anterior (Rocha, 1999) também nós dissemos que a Europa para construir uma *cidadania europeia* (Braidotti, 1998)<sup>56</sup> deve convocar as noções e consolidar as práticas de uma cidadania cívica, política, intercultural, social, ecológica, organizacional, em suma de uma *cidadania cognitiva*, sendo que a problematização deste *conceito* nos ofereceu os meios para questionar as lógicas de poder dominante, que subjazem à construção e desenvolvimento dos saberes e que são factores legitimadores de desigualdades de género no seio da *sociedade cognitiva* proposta pela Comissão Europeia (1994, 1995).

---

<sup>56</sup> Que Rosi Braidotti (1998: 73-81) considera dever ser reinventada em torno dos princípios dos direitos humanos, do reconhecimento das diferenças culturais e da autonomia para todos os sujeitos, independentemente do género, etnia religião, estatuto familiar ou profissional.

Algumas destas perspectivas de análise sobre a “cidadania” prolongam-se em outras análises contempladoras, por exemplo, de noções que apelam à formação de “cidadanias globais” e de “sociedades civis globais”, sendo que estas se relacionam “quer com as formas como os homens, mulheres e colectividades se inserem nos espaços globais, quer com as formas através das quais as exclusões e subordinações nacionais se expressam e visibilizam no espaço global” (Vargas, 2001).

Também o conceito de “cidadania múltipla” (Hectare, 1990, cit. por Nogueira e Silva, 2001: 97; Pintassilgo, 1998: 20, respectivamente) tem sido perspectivado como “a forma de cidadania mais apropriada à pluralidade das sociedades modernas e ao recente crescimento do número e tipo de instituições sociais e políticas nas quais a cidadania pode ser exercida [e] afasta o perigo de a associar apenas a um aspecto limitado, tal como a nacionalidade, a etnicidade ou a pertença a um grupo”. É pois “uma cidadania capaz de abranger a totalidade dos direitos humanos”.

É nesta linha de pensamento que se têm criticado as perspectivas históricas e mesmo contemporâneas sobre a cidadania por se considerar que estas não elucidam, por exemplo, sobre a natureza assimetricamente *genderizada* da cidadania. Na verdade, em algumas análises sobre a problemática cidadania/género, diz-se: “apesar de se defender a universalidade de direitos, uma visão particular do normal sujeito/cidadão está codificada nos discursos dominantes sobre a cidadania [...]. As mulheres são excluídas do conceito clássico de cidadania e também nas perspectivas contemporâneas o paradigma de cidadão é um paradigma macho” (Richardson, 2001: 153).

Então, “a cidadania moderna foi equipada com uma lógica igualitária, teoricamente inclusiva” no seio de um “Estado [Moderno] inerentemente racializado e genderizado” (Nogueira e Silva, 2001: 35) em que “a cidadania, por definição, assentava na divisão entre a esfera pública masculina e a esfera privada feminina da família” (Arnot, 1994, cit. por Arnot, 1996: 222) e, por isso, algumas perspectivas radicais consideram mesmo “que deve ser derrubada a divisão entre a esfera pública e a privada, na qual se baseiam as modernas versões de cidadania, alargando os valores democráticos ao próprio coração das vidas privadas” (Arnot, 1996: 222).

Há um crescente interesse sobre a análise da cidadania “genderizada” (Walby, 1997: 166-179) que realça “as formas de cidadania parcial” que as mulheres vivem (Araújo, 2001: 151). Por

isso, alguma da “teoria feminista tem vindo a por em causa as velhas concepções de cidadania, bem ilustradas na formulação de Marshall, denunciando o seu a-historicismo e androcentrismo” (Ferreira e Tavares, 1998: 5).

Assim, partindo do princípio que “as teorias sobre a cidadania foram avançadas, na tradição da teoria política ocidental, por homens brancos, heterossexuais, que identificavam uma cidadania homogénea através de um processo de exclusão sistemática, em vez de inclusão, na política” (Torres, 2001a: 18), alguns movimentos feministas (entre os quais o feminismo radical) tentaram estender a noção de cidadania de forma a incluir as mulheres sugerindo que elas seriam capazes, tal como os homens, de proceder a formas autónomas de governo de si mesmas<sup>57</sup> e reclamando a necessidade de quebrar as definições masculinas heterossexuais da cidadania.

Daí que os movimentos sociais feministas, por exemplo, tenham de ser compreendidos como movimentos defensores do alargamento da política a todas as esferas da sociedade, no alargamento da política “para além do marco liberal da distinção entre Estado e sociedade civil”, diz Boaventura Sousa Santos (1994: 226) e mesmo no alargamento da política de forma a transformar os conceitos de esfera pública, de democracia e de cidadania, entre outros. Isto, porque se considera, como já vimos, que “o reconhecimento da cidadania, apesar de ter vindo a incorporar critérios cada vez mais abrangentes, tem sido historicamente um processo baseado na inclusão de alguns e na exclusão de muitos” (Afonso, 2001b: 15) e que, por isso, “os movimentos sociais e culturais de um tipo ou outro [...] são as actuais e potenciais formas de suste e desenvolver os direitos dos cidadãos [...] através de um discurso cívico e político activo [...] – não sendo isto um optimismo utópico mas uma segurança vital da pouca democracia que temos num mundo dominado pela racionalidade instrumental que está inerente quer ao estado-nação quer ao mercado-comum nas suas diversas variedades” (McGuigan, 2001: 136)<sup>58</sup>.

Desta forma, defende-se que “só através do aprofundamento da democracia, nos mais diversos domínios e espaços públicos e privados da vida em sociedade, podemos ampliar o próprio conceito de cidadania” (Afonso, 2001b: 16). E, se o conceito de cidadania tem sido

---

<sup>57</sup> Na opinião de Anna Yeatman (2001: 139), esta concepção de cidadania associada a “formas de auto-governo em termos de independência” tem de ser questionada na medida em que, por exemplo, não contempla todos os cidadãos que não podem ser independentes por estarem precisamente dependentes da assistência de outros.

<sup>58</sup> Há quem acredite que “a desconstrução pós-nacional e pós-estatista vai instalar diversas formas de contra-poder para o controlo do estado nacional”. O “modelo jacobino do Estado-nação” está em crise. “Ali onde a reivindicação era outrora nacional, exprime-se hoje em termos múltiplos. As cidadanias políticas estatistas estão hoje ultrapassadas por outras cidadanias”, nomeadamente as “cidadanias compostas”. Está a proceder-se “à transição de uma ordem de alianças nacionais desiguais para uma nova ordem de espaços partilhados. Ao nível infra-estatista, desabrocham direitos políticos de freguesias e de bairros. Ao nível supra-estatista, direitos políticos regionais, internacionais, europeus, pan-europeus, universais. A cidadania é a partir de agora plural nesta organização nova de soberanias políticas” (Tschoumy, 1995: 34 e 38).

ampliado no sentido de uma “cidadania cultural”, de uma “cidadania múltipla”, e outras, com as repercussões que tal facto implica para a participação dos actores na esfera pública ou num *novo espaço público*, este mesmo conceito tem vindo a ser perspectivado também em termos de “cidadania íntima” (Plummer, 1999, cit. por Nogueira e Silva, 2001: 96) e com as repercussões que tal conceito implica no âmbito da esfera privada, dita doméstica. Há mesmo quem sugira, numa atitude de compromisso para “com a promoção da igualdade de género”, que “o foco crítico da discussão” sobre este aspecto “seja a relação da democracia com o lar” (Arnot, 1996: 228).

De facto, cada vez mais, e sobretudo a partir do *slogan* defendido pelas feministas radicais: “O pessoal é político” – numa tentativa de diluição do carácter dicotómico inerente à teoria liberal entre “mundo político/público e mundo não político/privado”, como neste capítulo já vimos, se vem alertando para o facto de que “as desigualdades estão mais escondidas na vida doméstica do que na vida pública, já que as mulheres são consideradas como devendo estar ao serviço dos elementos masculinos, ainda que tudo isto possa coexistir num tempo em que ocupam posições públicas de relevo e se discute a questão das quotas como forma de aumentar a sua participação política” (Araújo, 2001: 151)<sup>59</sup>.

Assim, a esfera privada (doméstica) “envolve relações de poder que são profundamente políticas” (Nogueira e Silva, 2001: 96) e, desta feita, torna-se pertinente proceder tanto à democratização e politização da esfera pública, como à “democratização da esfera privada” (Giddens, 1998, 2001) e à sua politização. Neste sentido, “a cidadania íntima implica uma visão holística, isto é, uma cidadania como exercício de direitos e deveres recíprocos e extensivos a todos os contextos da vida” (Faulks, 2000, cit. por Nogueira e Silva, 2001: 96).

Em suma, “a politização do social, do cultural e, mesmo, do pessoal abre um campo imenso para o exercício da cidadania e revela, no mesmo passo, as limitações da cidadania de extracção liberal” (Santos, 1994: 227). E, neste aspecto, o que verdadeiramente distingue “a teoria crítica pós-moderna” e as perspectivas radicais é a sua capacidade em pensar e organizar

---

<sup>59</sup> Algumas feministas radicais têm feito importantes reflexões de denúncia no que respeita a estas questões. Veja-se que esta atitude é de sobremaneira importante quando se revelam as “Brutalidades sexistas na intimidade familiar”, em França, por exemplo, e se denuncia: “Mesmo que em sociedades desenvolvidas dotadas de adequados dispositivos legais, não cessa a perturbação perante a extensão e a profundidade das violências físicas, sexuais e psicológicas perpetradas contra as mulheres nos âmbitos familiar, laboral e público. Essa violência e a sua habitual impunidade, extensiva a todas as classes sociais, sustenta-se no persistente domínio social masculino e nos consequentes estereótipos, profundamente interiorizados pelas vítimas directas, ao ponto de travar a sua saída do enredo em que se encerraram” (Kulakowska, 2004: 45). A mesma atitude de denúncia é perceptível em análises em que se prima por revelar que, ainda em França, “o elitismo não morreu com a paridade”. Explica-se: “A denominada lei da paridade, aprovada pela Assembleia Nacional francesa em Junho de 2000, estabelece que esse organismo deve contar com igual número de homens e mulheres. O aumento de proporção de mulheres na assembleia mantém intacto o seu carácter elitista: a



“novos exercícios de cidadania” que não se inscrevam somente em esquemas de pensamento crítico sem alcance de efectividade prática. De facto, “as necessidades radicais não são dedutíveis de um mero exercício filosófico por mais radical que seja; emergem antes da imaginação social e estética de que são capazes as práticas emancipatórias concretas” (Santos, 1994: 95).

Como já foi referido, o importante marco teórico deste argumento tem subjacente a repolitização de toda a esfera social e a necessidade de um novo tipo de legitimação, fundamentado no exercício da cidadania. O espaço da cidadania é aqui entendido como um espaço político-estrutural e constituinte do campo social da emancipação, um espaço que configura novas relações de poder num novo espaço público e num novo espaço privado (doméstico).

Trata-se, por isso, de criar mecanismos que permitam cada vez maiores oportunidades de participação dos cidadãos na definição dos seus direitos e deveres civis, políticos e sociais, uma vez que este processo pode fazer com que os cidadãos efectuem formas de “controlo democrático” passíveis de proceder à modificação da estrutura do poder político tornando-a mais democrática e sincrónica com as suas efectivas necessidades. “O exercício de poder dos cidadãos”, em suma, possibilita “uma redução das desigualdades sociais e de redistribuição de recursos mediante as práticas de regulação do poder” tanto político estatal como de mercado. Os direitos, nomeadamente o direito de participação nas decisões, em suma, devem ser “instrumentos de realização de maior justiça social” (Mozzicafreddo, 1997: 192-200).

E isto, para que os direitos dos cidadãos não se resumam a “direitos processuais” e a justiça social não seja uma simples “justiça processual” (Estêvão, 2001a: 82) que, em última instância, “ignora a densidade moral dos públicos reais ou possíveis e das esferas públicas” (Giroux, 1993: 94).

Então, tal como, por exemplo, Iris Young (1990a: 39) o defende, “a justiça não deveria somente reenviar à distribuição, mas também às condições institucionais necessárias ao desenvolvimento e ao exercício das capacidades individuais e da comunicação e da cooperação colectivas”. Também Jürgen Habermas (1997: 57-58), por seu lado, se opôs ao “*prescritivismo* de um direito racional” e às formas de “justiça distributiva” dele decorrentes porque, nas

---

maioria das mulheres pertence a um escalão social médio-alto e estas têm altas qualificações académicas [...]. A sua vida privada é menos tradicional do que a dos seus colegas homens e estas tendem a estreitar a brecha entre o âmbito político e a vida quotidiana” (Sineau, 2004: 67).

palavras do autor: “formas de vida aparecidas espontaneamente integravam práticas, costumes e instituições que nada eram reconstrutíveis nos termos do direito formal”.

Segundo Carlos Estêvão (2001a: 36-37), “a visão pós-socialista está a induzir alterações no modo como era vista a justiça redistributiva, assistindo-se à actualidade de uma outra lógica, que acentua sobretudo a justiça no reconhecimento, como se as lutas pela justiça redistributiva deixassem já de ter relevância. Na verdade, fruto da desarticulação entre as políticas culturais (de reconhecimento) e as políticas sociais de redistribuição, a moda, hoje em dia, parece inclinar-se para as primeiras, como se [...] a igualdade social já estivesse conseguida ou a diferença cultural se tornasse a diferença mais essencial”. O autor, na linha de pensamento de Nancy Fraser (1997), considera, por conseguinte: “Ser necessária a imbricação mútua do político e do cultural, negando, por consequência, que o reconhecimento seja o aspecto essencial do conceito de justiça, ainda que sob a forma de reconhecimento cultural se abrigue, segundo alguns multiculturalistas, uma espécie de redistribuição”. É nesse sentido, adverte Carlos Estêvão, “que se torna urgente integrar também as duas justiças: a cultural e a (re)distributiva”.

Numa linha de intersecção com a pedagogia crítica, Peter McLaren (1997a: 123) propõe que o “multiculturalismo crítico e de resistência” seja visto como “uma política crítica” e como um “compromisso com a justiça social” e, o mesmo autor (2000), com a sua noção de “multiculturalismo revolucionário”, pretende alertar para a necessidade de transformação das estruturas e condições opressivas a que têm estado sujeitas categorias como, entre outras, as de classe, raça, género e de orientação sexual.

Licínio Lima (1997a: 44, citando Steenberg, 1994) reafirma a necessidade de “reinvenção democrática e participativa do Estado-providência e do conceito de cidadania” e chama a atenção para os processos que “dão lugar à aceitação e legitimação de novas formas de discriminação e exclusão social e à naturalização de uma espécie de Darwinismo social que vem gerando uma cidadania de segunda classe”. Em outra análise, o autor (2000b: 42) irá, então, afirmar a necessidade de “construção da escola democrática”, construção essa que exige “a participação democrática” e o “exercício da cidadania crítica” por parte de actores educativos e outros, projecto que somente faz sentido “em co-construção”.

Uma proposta que em muito faz sentido quando, precisamente, em outros estudos em que se tem a preocupação de “pensar uma educação co-educativa”, se revela que *“a escola democrática entre nós está fundamentalmente agarrada às questões do sucesso/insucesso, não*

*tendo tematizado suficientemente a ligação – que tem de ser triangular – entre o sucesso, a realização pessoal e o desenvolvimento de uma cidadania plena” (Araújo, 2000b: 144).*

António Magalhães e Stephen Stoer (2004: 7) consideram que a renovação da educação escolar “depende da sua capacidade de descentração, da sua assunção de lógicas de desenvolvimento que não sejam restritas à lógica da cidadania atribuída, isto é à lógica política que faz depender directamente o exercício de direitos e de deveres dos indivíduos e dos grupos à configuração nacional da sua cidadania”. Os autores pensam, então, que uma perspectivação da educação como “uma forma privilegiada de mecanismo emancipatório” deve contemplar, apesar de todas as resistências, formas de “cidadania reclamada” para que os sistemas educativos possam “contribuir para a autonomia dos indivíduos e dos grupos”.

Todas as perspectivas teóricas que apontem no sentido do alargamento do conceito de cidadania em nada são descabidas quando se pensa que, pelas mais variadas razões, “muitos Estados-nação ainda continuam agarrados a uma concepção restrita de cidadania, muito longe, portanto, de uma concepção avançada que signifique não apenas o reconhecimento de direitos cívicos e políticos mas também a realização efectiva de direitos (sociais, económicos, culturais, educacionais...) ou, mais longe ainda, que nos disponha para a imaginação política de outras cidadanias (transnacionais, mundiais ou globais) onde, com os Estados-nação e para além deles, se reinventem outras possibilidades e outros espaços de emancipação” (Afonso, 2004: 21) para um mundo mais condigno.