

MARXISMO E FEMINISMO

Introdução

A bibliografia básica de uma militante feminista nos anos setenta incluía obrigatoriamente autores como Marx, Engels, Alexandra Kollontai, Simone de Beauvoir e Juliet Mitchell. Em seu cuidadoso estudo sobre a participação do feminismo brasileiro nas lutas pela democracia, *The politics of gender in Latin America: comparative perspectives*, Alvarez (1990, p. 98) comenta que “by the late 1960s and early 1970s, female participants of student movement organizations and militant organizations of the Left began meeting in small groups usually to discuss Marxist-feminist text from The United States and

Europe”¹ e, em nota de rodapé, cita nominalmente *O segundo sexo* de Simone de Beauvoir e *Mulheres, a revolução mais longa*, de Juliet Mitchell.

As preferências literárias das feministas revelam a preocupação com certas questões centrais para as quais o marxismo fornecia um modelo explicativo. Era importante formular um discurso contra o pensamento conservador que preconizava a conformidade da mulher com seu destino de mãe e esposa. A defesa da “família” como instituição universal e não histórica faz parte do ideário patriarcal que era preciso combater. As teses de Marx e Engels sobre as origens históricas da família e da propriedade privada constituem uma contribuição básica para a formulação da “teoria da opressão”.

1 – Marx e Engels: a opressão da mulher como produto histórico

O tema da opressão da mulher tem presença marcante nos escritos políticos e filosóficos de Marx e Engels, que tomavam a situação da mulher como índice do grau de desenvolvimento social. “Dizei-me como vivem as mulheres e eu vos direi de que sociedade se trata”. Com o livro de Engels, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1970), a condição social da mulher ganha um relevo especial pois a instauração da propriedade privada e a subordinação das mulheres ao homens são dois fatos simultâneos, marco inicial das lutas de classes. Neste sentido, o marxismo abriu as portas para o tema da “opressão específica”, que seria retomado e retrabalhado pelas feministas dos anos 60 e 70.

¹ Tradução minha: “No final dos anos 1960 e começo dos anos 1970, mulheres participantes do movimento estudantil e militantes de organizações de esquerda começaram a reunir-se em pequenos grupos para discutir textos do feminismo marxista europeu e norte americano”.

É na *Ideologia alemã*, de 1846, que a instituição da família aparece como um dos momentos de passagem para a sociedade de classes. Esta hierarquização processa-se no interior do próprio processo de trabalho pois, como assinalam Marx e Engels, a divisão do trabalho repousa sobre a divisão natural do trabalho na família e sobre a separação da sociedade em famílias isoladas e opostas umas as outras, – e esta divisão do trabalho implica ao mesmo tempo na repartição do trabalho e de seus produtos; distribuição desigual, na verdade, tanto em quantidade como em qualidade; ela implica pois na propriedade; assim, a primeira forma, o germe reside na família, onde a mulher e as crianças são escravas do homem. A escravidão, ainda latente e muito rudimentar na família, é a primeira propriedade (ENGELS, 1977).

No *Manifesto comunista*, de 1848, Marx e Engels reafirmam a mesma identidade entre a opressão da mulher, família e propriedade privada, preconizando a abolição da família como meta dos comunistas. “Os burgueses protestam contra a proposta de abolição da família”, comentam Marx e Engels, porque não reconhecem que a família só pode existir para os ricos, “desde que a grande indústria destruiu todo o laço de família para o proletariado e transformou as crianças em simples artigos de comércio, em simples instrumentos de trabalho” (MARX, 1965, p. 178).

Na introdução de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884), Engels destaca a importância das teses antropológicas de Morgan “que descobriu de novo, e à sua maneira, a concepção materialista da história – formulada por Marx, quarenta anos antes – e, baseado nela, chegou, contrapondo barbárie e civilização, aos mesmos resultados essenciais de Marx”. Não obstante o fato de que pesquisas posteriores demonstraram o simplismo de seu protótipo de evolução familiar, Morgan teve o mérito de defender a historicidade da instituição familiar, em oposição ao pensamento conservador que a via como instituição permanente, “natural”. Engels, por sua vez, desmistifica a pretensa identidade da família

com a natureza humana, mostrando que seu aparecimento coincide com o desenvolvimento da propriedade privada e que é seu caráter flexível que lhe permite adaptar-se aos sucessivos sistemas sociais e continuar existindo.

Apoiando-se nos dados de Morgan, Engels afirma que o desenvolvimento das forças produtivas – isto é o aumento da produtividade do trabalho – ao permitir a produção de um excedente econômico, detonou também a luta pela posse dos bens acumulados, assim como estimulou as primeiras relações de troca (e as guerras pelos bens dos vizinhos). Estas são as circunstâncias em que se desenvolve a exploração do homem pelo homem, tendo na escravidão sua forma mais radical. Quanto mais se processa a separação entre cidade e campo e entre a produção social e a doméstica, mais se deteriora a situação da mulher. Ao mesmo tempo, quanto maior a magnitude da riqueza acumulada, tanto maior o conflito em torno de sua transmissão. A maternidade, limitando temporariamente a mobilidade da mulher, especialmente na gravidez e na amamentação, seria a base da divisão sexual do trabalho que hoje chamamos de “modelo patriarcal”. Afastadas da esfera criadora da riqueza social e submetidas ao poder masculino, as mulheres permaneceram sem o controle do poder econômico, enquanto os homens estabeleciam, através da violência e da persuasão, as regras do jogo.

A perda do poder materno foi acompanhada pela submissão da mulher ao marido; da mãe ao pai. O homem, para assegurar-se de sua descendência, passou a exigir a fidelidade da mulher. As consequências da monogamia compulsória para as mulheres foram desastrosas: “O homem empunhou as rédeas da casa, a mulher se viu degradada, convertida em serviçal, em escrava da luxúria do homem, simples instrumento de reprodução”, ressalta Engels. Ademais, o fruto do trabalho feminino, que em sociedades primitivas aparecia como socialmente necessário vai se transformar, nas sociedades mercantis, em trabalho doméstico. Assim, a instituição da família monogâmica, com o advento da sociedade de classes, reduz a produção doméstica a

um serviço privado, feito por cada mulher, no interior de cada unidade familiar. A partir de então a vida social cinde-se em duas esferas: a pública, domínio dos homens, que sofrerá grandes transformações no decorrer da História e a esfera privada, lugar da família, domínio da mulher, que se vê, pois, excluída de qualquer participação social que ultrapasse os limites do seu “lar”.

É por esse conjunto de fatos que a questão da família torna-se crucial para a compreensão do lugar hierarquicamente inferior ocupado pelas mulheres nas sociedades de classes. A ênfase na historicidade das instituições humanas permitiu a compreensão da família como construção social e das relações entre os sexos marcadas pela divisão social do trabalho. Com Engels, as feministas puderam apontar o caráter específico da relação entre os sexos na família como explicativo para o estatuto social das mulheres.

2 – A segunda geração de marxistas e o feminismo

As Internacionais Comunistas e a questão da mulher

Historicamente, a III Internacional Comunista corresponde ao período de consolidação do socialismo na União das Repúblicas Soviéticas – URSS e a uma necessidade de demarcação com respeito aos socialdemocratas (coniventes com a guerra imperialista dos anos 1914-18) e à II Internacional. A defesa da ditadura do proletariado, como primeira etapa para a construção do socialismo, destoa muito do estatuto mais libertário e utópico da I Internacional, que preconizava o fim de qualquer domínio de classe. Não obstante tais diferenças, observa-se a mesma crença na iminência da revolução socialista, ou, nas palavras das resoluções do 2º Congresso (Petrogrado, julho de 1920) que hoje soam tragicômicas:

O proletariado mundial está às vésperas de uma luta decisiva. A época em que vivemos é uma época de ação direta contra a burguesia. Aproxima-se a hora decisiva. Logo mais, em todos os países onde existe um movimento operário consciente, a classe operária terá de enfrentar uma série de duros combates, de armas nas mãos. Neste momento, mais do que nunca, a classe operária deve se preparar para esta luta, sem perder uma só hora de seu tempo precioso (Quatre premiers congrès de l'Internationale, p. 4).

A leitura das atas dos quatro primeiros congressos da Internacional Comunista, realizados entre 1919-23, mostra que a primeira referência específica do comunismo oficial com respeito às mulheres se dá no Terceiro Congresso, que coincidiu com a 2ª Conferência Internacional das Mulheres Comunistas. Nas teses para a propaganda entre as mulheres fica bem claro que o principal interesse consistia em impedir que elas se aliassem às forças consideradas atrasadas. O trabalho político específico era tentar ganhar as mulheres para a causa do comunismo:

Sempre que a questão da conquista do poder surgir diretamente, os partidos comunistas devem avaliar o grande perigo que representam para a revolução as grandes massas inertes que não foram treinadas pelos movimentos de donas de casas, de empregadas e de camponeses e continuam presas às concepções burguesas, da Igreja e aos preconceitos, sem qualquer ligação com o grande movimento de liberação que é o comunismo. As massas femininas do Oriente e do Ocidente, permanecendo fora destes movimentos, constituem inevitavelmente um apoio para a burguesia e para a propaganda contrarrevolucionária. A experiência da revolução húngara, no decorrer da qual a inconsciência das massas femininas desempenhou um triste papel, deve servir de aviso ao proletariado dos países subdesenvolvidos que estão entrando na via da revolução social (Quatre premiers congrès de l'Internationale, p. 4).

Em outras palavras, a 2ª Conferência alertava para os riscos de não se atuar politicamente junto às mulheres e o papel reacionário

que elas assumiriam se não rompessem com as forças do atraso: a família burguesa e a moral religiosa cristã. Ao falar dos riscos da inconsciência feminina, o documento alerta para as mulheres que eram, ao mesmo tempo, produtos inferiorizados da sociedade burguesa e reprodutoras desta mesma ideologia.

Assim, não havia dúvidas quanto ao objetivo da luta das mulheres: sua “dupla opressão” só se resolveria no quadro da ditadura do proletariado. “A luta da mulher contra sua dupla opressão – o capitalismo e a dependência familiar e doméstica – deve assumir, na próxima fase de seu desenvolvimento, um caráter internacional, transformando-se na luta do proletariado dos dois sexos pela ditadura e o regime dos soviets, sob a bandeira da III Internacional”, conclui o documento da III Internacional.

Finalmente, as mulheres comunistas deveriam abster-se de qualquer espécie de colaboração com as “feministas burguesas” e, evidentemente com os “oportunistas” da II Internacional (que caíra na mão da social democracia, levando aos comunistas do bloco soviético a formarem a III Internacional). Se o objetivo principal do trabalho político da III Internacional junto às mulheres residia exatamente em resgatá-las para a causa do comunistas, caberia aos Partidos Comunistas de todos os países a responsabilidade por este trabalho. Nesse sentido, o método de ação correspondente, envolveria os seguintes aspectos:

1. Conceder às mulheres o título de membros iguais em direitos e deveres a todos os demais no Partido e nas demais organizações proletárias (...)
2. Entender a importância da participação ativa das mulheres em todos os ramos da luta proletária (incluindo a defesa militar), na edificação das novas bases sociais, na organização da produção e da existência segundo os princípios comunistas.
3. Reconhecer a função social da maternidade bem como aplicar todas as medidas necessárias à defesa da mulher na sua qualidade de mãe (Quatre premiers congrès de l’Internationale, p. 4).

Em resumo, não obstante reconhecerem a especificidade da situação feminina, os comunistas da III Internacional opunham-se

firmemente à qualquer forma de organização política feminina fora do espaço dos Partidos Comunistas. Na verdade, o movimento comunista oficial reservava à mulher o papel subalterno de colaboração com a única e verdadeira vanguarda proletária: o proletariado, no masculino. Não é pois de se estranhar que tanto a teoria como a prática das feministas dos anos setenta partissem de uma crítica ao movimento comunista oficial, como veremos adiante.

Alexandra Kollontai e o feminismo marxista

Muitas foram as mulheres que, nos tempos modernos, dedicaram suas vidas à causa da transformação revolucionária da sociedade, quer seja sob a bandeira do anarquismo, como Emma Goldman (LOBO, 1983), do socialismo, como Flora Tristan ou do comunismo, como Rosa de Luxemburgo e Alexandra Kollontai. A mais relevante contribuição dos marxistas da geração seguinte a Marx/Engels verifica-se no campo das lutas de classes concretas. Exponentes do movimento comunista internacional, Rosa de Luxemburgo (1871-1919) e Alexandra Kollontai (1872-1952) dedicaram grande parte de suas vidas à causa socialista, tanto na criação dos partidos comunistas na Alemanha e Rússia quanto, após a vitória da revolução bolchevique, à tarefa de construção de uma nova sociedade. Atuaram, ademais, na luta pela emancipação da mulher, escrevendo, debatendo, organizando trabalhadoras e socialistas nos movimentos de mulheres socialistas.

Rosa de Luxemburgo é descrita, por Perry Anderson (1977, p. 18), como “a cabeça pensante do partido socialdemocrata na Polônia e a mais eminentes fundadora do Partido Comunista Alemão”. Como outros representantes de sua geração – Lenin, Bauer, Hilferding, Trotsky e outros – demonstrou precocidade pois ela, como os demais, já tinha escrito uma obra teórica fundamental antes dos 30 anos. Perry

Anderson destaca o brilho intelectual de Rosa e de sua obra-prima *A acumulação do capital*, publicada às vésperas da Primeira Guerra Mundial, tendo exatamente como tema o papel das colônias na expansão dos países capitalistas avançados.

Rosa, “a vermelha”, aliava uma notável cabeça teórica aos dotes de oradora e agitadora. Em 1893, aos 21 anos de idade, organizou, conjuntamente com Clara Zektin – que dirigia havia dois anos a revista *Igualdade*, órgão do movimento feminino operário alemão – as primeiras associações operárias femininas e associações de mulheres socialistas que, posteriormente, se agrupariam numa federação (KOLLONTAI, 1982, p. 52). Em 1907, Rosa de Luxemburgo e Clara Zetkin, por ocasião da 1ª Conferência Internacional das Mulheres Socialistas, foram coautoras de uma resolução (aprovada) em que se exigia “direito a voto; igualdade de oportunidades e de salários para igual trabalho e proteção social à mulher e à criança” (1982, p. 52). O brutal assassinato de Rosa de Luxemburgo significou uma perda para o movimento comunista e, especificamente, para a emancipação da mulher.

Alexandra de Kollontai, entusiasta discípula de Rosa de Luxemburgo, nasceu na Rússia, foi a caçula amada e mimada de uma família de posses, recebendo formação teórica na própria casa paterna, com uma professora vinculada às camadas revolucionárias russas. Casou-se por amor, segundo ela, e teve um filho mas, três anos depois de casada, “a existência de dona de casa e esposa se converteu numa espécie de jaula” (KOLLONTAI, 1982, p. 52) levando-a a se envolver com o movimento operário revolucionário russo ao mesmo tempo em que prosseguia em seus estudos.

Eu lia muito, estudava assiduamente todos os problemas sociais, assistia conferências e trabalhava em sociedades semilegais para a educação popular. Eram os anos de florescimento do marxismo na Rússia (1893-6). (...) A concepção materialista da história me era algo familiar; desde minha primeira juventude me sentia atraída pela escola realista. Era uma entusiasta seguidora de Darwin e Boelsche (KOLLONTAI, 1982, p. 52).

Alexandra Kollontai estudou na Suíça e na Inglaterra, filiou-se ao Partido Social Democrata Russo desenvolvendo intensa atividade política na primeira década do nosso século. É testemunha da violenta repressão policial exercida pelo czar: “O domingo sangrento de 1905 surpreendeu-me na rua. Eu me dirigia com os manifestantes para o Palácio de Inverno e a visão do massacre cruel de operários desarmados ficou para sempre em minha memória”, conta Kollontai (1982, p.16). Seguiram-se anos difíceis para a oposição, assim, em 1908, quando defensoras burguesas dos direitos femininos convocam para o Primeiro Congresso de Mulheres de toda a Rússia, os bolcheviques, apontando as limitações da propostas, declaram-se contra sua participação. Alexandra Kollontai, não obstante, procurou fazer com que as operárias socialistas participassem, em pequenos grupos.

Consegui levar a cabo este projeto, recorda ela em sua autobiografia, não sem resistências. Meus camaradas de partido nos culpavam, a mim e a minhas correligionárias, de sermos “feministas” e conceder excessiva importância aos nossos assuntos de mulheres. Naquela época, não sabiam ainda valorizar em absoluto o papel extraordinário que cabia às trabalhadoras, às mulheres economicamente independentes, na luta política (KOLLONTAI, 1982, p. 52).

Em resposta à militância de Kollontai a polícia política russa aumenta o cerco em sua volta, forçando-a a exilar-se na Alemanha, onde ingressou no Partido Social-Democrata, militando como “oradora popular” e escritora até 1917. Data de 1909 o aparecimento dos *Elementos sociais da questão da mulher*, a maior obra (também em tamanho, com mais de 400 páginas) de Alexandra sobre a condição da mulher. Ao referir-se ao tema da evolução e declínio da família, a autora utiliza os escritos de Engels e *A Mulher e o Socialismo* de Augusto Babel. Às teses consagradas pelo socialismo sobre o assunto, Kollontai adiciona dados e informações sobre a situação da mulher russa. Alexandra Kollontai sempre foi adversária do que

ela considerava ser a estreiteza das reivindicações das feministas burguesas, cujo programa restringia-se à separação entre casamento civil e religioso e dos bens, assim como procedimentos mais rápidos para o divórcio.

Vejam os que propõem o partido operário como medidas imediatas às mulheres trabalhadoras esmagadas por um duplo fardo: as obrigações domésticas e o trabalho na fábrica. Contrariamente às feministas este partido não alimenta a esperança de obter uma solução radical à questão familiar e ao problema da maternidade no quadro da sociedade capitalista atual: por isto não tem nas mãos umas destas “fórmulas mágicas” em que as feministas são pródigas. Mas ele sabe que por uma série de medidas sociais e políticas é possível aliviar a penosa situação das mulheres e das mães, de proteger a saúde e mesmo a vida da geração futura. Estas melhorias devem, em primeiro lugar, favorecer a aceleração do processo econômico que destrói a pequena unidade econômica familiar e que, tirando as preocupações com as tarefas domésticas – que pesam as mulheres trabalhadoras – e transferindo-as para coletividades especialmente adaptadas; em segundo lugar, elas têm por tarefas defender os interesses da criança e da mãe, de promover uma legislação protetora, incluindo o seguro materno; em terceiro lugar, finalmente estas medidas devem estimular a transferência do cuidado da nova geração da família para o Estado ou administração local, à condição expressa bem entendido, que ambos sejam plenamente democráticos. É claro que estas reivindicações só podem efetivar-se à medida em que o nível de vida do proletariado tiver aumentado como consequência das conquistas gerais da classe operária; no caso contrário, com a miséria e a ausência de direitos, nada poderá aliviar de forma tangível o fardo da mulher casada (KOLLONTAI, 1982, p. 95-96).

A leitura atenta do programa defendido por Kollontai justifica o tamanho da citação. Com efeito, encontram-se aí sintetizados os pontos mais importantes das reivindicações das feministas brasileiras, muitas vezes com as mesmas palavras. No primeiro editorial do *Nós Mulheres*, de 1976, as editoras denunciavam a situação das mulheres ao mesmo tempo que distinguiam as diferenças de classe.

Nós Mulheres somos oprimidas porque somos mulheres. Mas mesmo entre nós existem diferenças. Um grande número de mulheres cumpre hoje uma dupla jornada de trabalho: o trabalho fora de casa e o trabalho doméstico. Outras cumprem só as tarefas domésticas. Mas, entre as próprias donas de casa persistem diferenças. Existem aquelas que não são obrigadas a fazer o serviço doméstico porque têm dinheiro para contratar alguém que faça esse serviço por ela. Queremos, portanto, boas creches e escolas para nossos filhos, lavanderias coletivas e restaurantes a preços populares, para que possamos junto com os homens assumir as responsabilidades pela sociedade (*Nós Mulheres*, n. 1, São Paulo, 1976, p. 2).

Assim, reencontramos o alvo privilegiado da preocupação das feministas marxistas: as mulheres trabalhadoras das classes pobres. A mesma convicção de que sem a autonomia financeira da mulher não há condições para a igualdade entre os sexos e que a solução para o trabalho doméstico é sua “socialização”. Além do reconhecimento da importância do trabalho doméstico, as feministas do *Nós Mulheres* conclamavam os homens a se unirem às lutas das mulheres: “Queremos também que nossos companheiros reconheçam que a casa em que moramos e que os filhos que temos são dele e que devem assumir conosco as responsabilidades caseiras.” Este ponto, diga-se de passagem, sempre provocou discussões internas. Pois não obstante estarem de acordo, como Kollontai, de que as reformas só poderiam efetivar-se em democracias socialistas, as marxistas brasileiras conheciam bem os resultados do imobilismo político embutido na tese do “primeiro a revolução socialista, depois a questão da mulher”, tão cara ao movimento comunista internacional. Estavam convencidas, a partir da própria experiência pessoal – nenhuma das participantes do *Nós Mulheres* tinha abandonado seu filho aos cuidados do marido, como Kollontai – de que era fundamental enfrentar o conflito dentro de casa. Não era justo que a mulher trabalhadora tivesse sempre de arcar com a responsabilidade doméstica, quando ela também voltava exaurida depois das horas no trabalho e nos transportes coletivos.

Em um aspecto crucial as teses das feministas do *Nós Mulheres* e do *Brasil Mulher* coincidiam exatamente com o programa formulado por Kollontai cerca de sessenta anos atrás no tocante à questão social. Mesmo nos dias atuais, quando confrontamos as conquistas garantidas pela Constituição de 1988 e a pequena parcela da população que pode desfrutá-las na prática, temos de concordar com Kollontai quando ela diz que com a miséria nenhuma legislação de proteção, nenhuma assistência materna pode, de fato, “aliviar de forma tangível o fardo da mulher casada” (KOLLONTAI, 1982, p. 96).

Com a vitória dos comunistas, Kollontai é nomeada Comissária do Povo da Previdência Social, isto é, o correspondente a um ministério. Nesse sentido, sua principal tarefa consistia nos seguintes pontos:

(...) Por meio de decretos, a situação dos inválidos de guerra; em suprimir a religião no ensino ministrado às meninas, cujos colégios dependiam do Ministério (...) em implantar o direito de que as próprias alunas administrassem seus colégios. Em transformar os antigos orfanatos em residências estatais para crianças (...) em criar os primeiros alojamentos para os pobres e menores e sobretudo, em organizar (...) um sistema de sanatórios gratuitos por todo o país (KOLLONTAI, 1982, p. 34).

Além dos problemas econômicos que enfrentava seu país, esgotado pelas guerras externas e internas, Alexandra Kollontai teve de afrontar o moralismo vigente, que pesava especialmente sobre a mulher. Ela atacou o que chamava de mentalidades atrasadas, defendendo uma nova mulher que trabalha, é independente e abdica da vida familiar burguesa (não será por coincidência que este perfil correspondia exatamente à própria Kollontai). Ao analisar as novas heroínas dos romances contemporâneos, ela comenta que “a mulher transforma-se gradualmente de objeto da tragédia da alma masculina em sujeito de sua própria tragédia” (STORA-SANDOR, 1973, p. 132).

O destaque do tema da mulher trabalhadora não se reduz, no entanto, à questão dos direitos trabalhistas e à necessidade de socialização do trabalho doméstico. Kollontai, com muita sensibilidade, captou outro aspecto da opressão feminina, tal como ela formula em *A nova moral e a classe operária*, de 1918. Kollontai acreditava que esta nova moral e a nova mulher acompanhariam o processo de integração feminina à esfera da produção social. Acreditava na capacidade do operariado em dar origem a uma nova moral em que a dedicação ao bem comum e à solidariedade entre homens e mulheres suplantaria o amor egoísta e antissocial da ideologia burguesa. Assim, em *A ideologia proletária e o amor*, Kollontai afirma que a classe operária deve ter presente:

A importância da emoção amorosa como um fator que pode ser utilizado em benefício da coletividade. Que o amor não é, de modo algum, um fenômeno “privado”, simplesmente um caso de dois “corações” que se amam, que ele encerra um princípio de ligação precioso para a coletividade, disto temos testemunho no que, em todas as etapas de seu desenvolvimento histórico, a humanidade editou normas que determinam quando e em que condições o amor seria “legítimo” (...) e quando seria “culpável”. A tarefa da ideologia proletária não é arrancar Eros das relações sociais, mas simplesmente de guarnecer-lo com flechas de uma nova têmpera, educar o sentimento de amor entre os sexos no espírito de uma grande nova força psíquica: a solidariedade-camaradagem (STORA-SANDOR, 1973, p. 202-203).

A contemporaneidade de dois temas assinalados por Kollontai – a crise das relações entre os dois sexos, especialmente visível a partir da própria contestação feminista ao modelo familiar tradicional (Kollontai diria “burguês”) e a questão das possibilidades de se preservar Eros nas relações sociais (que aponta para a abordagem psicanalítica e as possibilidades de construção de uma sociedade que não ocasione tanto mal-estar para seus membros) são formulações que demonstram a sensibilidade de Kollontai. No entanto, a adesão das marxistas brasileiras privilegiou mais a dimensão social da obra

de Kollontai do que propriamente sua visão sobre a nova qualidade da relação homem/mulher.

3 – O marxismo ocidental e a questão da mulher: Simone de Beauvoir

O deslocamento do eixo teórico do marxismo da Europa Oriental para a ocidental é fruto tanto do ressecamento da produção teórica do marxismo oficial, quanto do “boom” econômico sem precedentes que conheceu o capitalismo após a 2ª Guerra, como nota Perry Anderson (1977). A prosperidade econômica e a estabilidade democrática, a partir da nova ordem europeia dos dois blocos, deixavam poucas esperanças com respeito a irrupções operárias revolucionárias nas principais potências da Europa ocidental. Também as dificuldades de construção do socialismo na URSS levavam com que as teses da “revolução permanente” fossem preteridas em nome da defesa do socialismo no bloco soviético.

Neste contexto, processa-se uma nítida diferenciação entre a produção comunista oficial (em que o Cominter é a correia de transmissão da hegemonia política da URSS sobre o movimento comunista internacional) e a influência teórica do marxismo ocidental, fortemente marcado pelas temáticas “super – estruturais”, como a questão da ideologia, por exemplo. As respostas às novas questões que se seguiram à ascensão do nazismo e do “bonapartismo moderno” – entre outras decepções impostas às forças progressistas nos anos trinta – impulsionaram muitos intelectuais de formação marxista à busca de outras dimensões do conhecimento, que não a economia política (ANDERSON, 1977, p. 40).

O encontro entre o marxismo e a psicanálise – com a teoria freudiana do inconsciente – permitiu submeter a sociedade capitalista à uma crítica da cultura, vale dizer, a enfatizar as instâncias simbólicas

e ideológicas na análise da sociedade capitalista contemporânea. O impacto ainda atuante da psicanálise sobre a sociologia contemporânea, que não seria a mesma sem os trabalhos inspirados na “Escola de Frankfurt” ou no estruturalismo althusseriano, demonstra a atualidade das descobertas de Sigmund Freud.

A Escola de Frankfurt é um exemplo dos limites e da importância da contribuição do marxismo ocidental que, na opinião de Pery Anderson e de José Guilherme Merquior, se despolitiza, na medida em que os intelectuais marxistas se afastam do movimento concreto das massas e partidos operários. Contudo, é inegável que os estudos realizados por Adorno, Horkheimer, Eric Fromm sobre a família marcaram toda uma geração universitária e serviram de referências para os estudos de orientação feminista.

Herbert Marcuse, entre todos os frankfurtianos, foi o que exerceu uma influência mais direta sobre as vanguardas universitárias norte-americanas dos anos setenta. Lecionando em Berkeley, centro da contestação radical nos Estados Unidos nos anos 1960, estimulado pelo calor político das manifestações pelos direitos civis e contra a guerra no Vietnã, tornou-se o porta-voz da denúncia da pobreza moral e da apatia da sociedade norte-americana (exemplo da “dessublimação repressiva”). Suas teses não conformistas fizeram sucesso e eram familiares às feministas norte-americanas.

Mas, a maior contribuição, dentro do marxismo ocidental, encontra-se na obra de Simone de Beauvoir², nascida do diálogo da filosofia existencialista francesa com o marxismo. De fato, pode-

² Nascida em Paris, em 1908, formou-se em filosofia em 1929 e foi professora até 1943, quando publicou seu primeiro romance, *A Convidada*. A partir de então dedicou-se exclusivamente a divulgar suas ideias políticas – fortemente influenciada pelo existencialismo – viajando por várias partes do mundo e escrevendo, entre outros, o romance *Todos os homens são mortais* e vários tomos de memórias (*Memórias de uma moça bem comportada*; *Na força da idade* e *Sob o signo da História*). Companheira e mulher do filósofo Jean Paul Sartre, estiveram juntos até que a morte os separasse, dando o exemplo de uma relação duradoura.

se dizer, a justo título, que *O segundo sexo*, é o corão ou a bíblia das feministas do mundo inteiro. Poucos trabalhos escritos por uma mulher foram tão lidos e discutidos em tantas partes do mundo e poucas mulheres conheceram tanto sucesso e reconhecimento intelectual como Simone de Beauvoir.

O Segundo Sexo foi o livro-revelação para mulheres de diferentes gerações nos anos sessenta e setenta e, até hoje, mantém o seu sabor. Permitiu, antes de mais nada, que a questão da mulher emergisse com alguma legitimidade. Simone de Beauvoir ressaltava que o sexo feminino era pensado como “o outro”, sem identidade própria, pois as mulheres estavam presas à armadilha da domesticidade e da maternidade, apresentadas como “naturais” quando na verdade eram imposições sociais. Ninguém nasce mulher, a famosa frase, queria sublinhar que ninguém nasce dona de casa ou mãe: a gente torna-se mulher. Para Simone de Beauvoir, a fonte da verdadeira criação era intelectual, o que a tornava uma crítica feroz da vida doméstica, da família e da maternidade, até seus últimos dias.

Todos os atributos cantados em prosa e verso com o valor de “especificamente femininos” eram apontados como tarefas repetitivas, sem nenhuma transcendência, armadilhas e prisões onde as mulheres desperdiçavam suas energias. Os valores respeitados por Simone de Beauvoir sempre foram “masculinos”: trabalho e autonomia. Não é de se estranhar que a recusa da maternidade apareça como condição *sine qua non* da “libertação da mulher.” Em entrevista concedida aos 77 anos, Simone de Beauvoir reafirmava:

Eu não recuso a maternidade. Acho apenas que é uma armadilha. O que se deve condenar não são as mães, mas a ideologia que incita as mulheres a serem mães e as condições em que devem sê-lo. Junta-se a isso uma mistificação perigosa da relação mãe-filho. Mesmo que uma mulher tenha vontade de ter filhos, deve refletir muito porque a maternidade, atualmente, é uma verdadeira escravidão. (...) Se queremos ser independentes, o importante é ter uma profissão: esta é uma condição imprescindível. O trabalho não é uma panacéia. Sei muito bem que o

trabalho, como é hoje, tem dois lados: um alienante e outro libertador que, por consequência, as mulheres têm frequentemente de escolher entre duas alienações: a do trabalho e a doméstica. Contudo, o trabalho não é apenas uma panacéia mas é, apesar de tudo, a primeira condição para a independência (BEAUVOIR, 1985, p.52).

Os capítulos iniciais do *O segundo sexo* tentam demonstrar que não existe um destino fisiológico, psicológico ou econômico, a partir da discussão com os dados fornecidos pela biologia, a psicanálise e o materialismo histórico. Os dados da biologia, diz Simone de Beauvoir, não podem ser isolados do contexto econômico, social e psicológico, “pois se o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo, ele só é uma realidade vivida enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade”(1960,p. 23). Em outras palavras, o valor atribuído ao corpo feminino e a seus produtos é um fato social, um produto da sociabilidade. A biologia, portanto, é insuficiente para responder à questão: “por que a mulher é o Outro?” (BEAUVOIR, 1960, p. 57).

A psicanálise, segundo Simone de Beauvoir, apesar de afirmar que “não é o corpo-objeto descrito pelos cientistas que existe concretamente e sim o corpo vivido pelo sujeito” também não responde à questão da alteridade “pois o próprio Freud admite que o prestígio do pênis explica-se pela soberania do pai e confessa que ignora a origem da supremacia do macho” (BEAUVOIR, 1960, p. 70). Freud parte daquilo que teria deser explicado: como os homens tomaram o poder, transformando o falo em seu símbolo? Na verdade, a psicanálise está impossibilitada de pensar a mulher adequadamente. Para nós, diz Simone de Beauvoir, a mulher define-se “como ser humano em busca de valores no seio de um mundo de valores, mundo cuja estrutura econômica e social é indispensável conhecer” (1960, p. 72).

Assim, chegamos ao materialismo histórico. Simone de Beauvoir comenta que esta teoria põe em evidência muitas verdades

importantes. “A humanidade não é uma espécie animal: é uma realidade histórica. A sociedade humana é uma *antiphisis*, ela não sofre passivamente a presença da Natureza, ela a retoma em mãos. Essa retomada de posse não é uma operação interior e subjetiva; ela efetua-se objetivamente na *praxis*” (BEAUVOIR, 1960, p. 75). Simone de Beauvoir reafirma o fato de que os dados biológicos só importam na medida da consciência que a mulher tem de si mesma – e do valor socialmente atribuído às suas características físicas. Neste sentido, é indiscutível que dois traços caracterizam a mulher: “seu domínio sobre o mundo é menos extenso do que o do homem; ela é mais estreitamente submetida à espécie” (1960, p. 73). Ora, uma vez que estes traços são os mais atenuados pelo desenvolvimento da técnica, torna-se evidente que eles não significam uma condição permanente.

Esta, aliás, é a perspectiva adotada por Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, quando explica a sujeição da mulher ao homem pelo desenvolvimento da divisão “natural” do trabalho; pelo aparecimento do excedente econômico e pela transmissão da propriedade através da herança. É nesta brecha – a possibilidade do acúmulo e apropriação privada do excedente – que as mulheres sofreram sua grande derrota histórica, como foi visto.

Simone de Beauvoir toma como ponto de partida a ontogênese da alteridade: a mulher é o Outro (a diferença), lugar exclusivo e excludente. Não há simetria possível, por mais que os valores femininos sejam exaltados. Vivendo na França no período da ascensão do estruturalismo, Simone de Beauvoir assimilaria muito bem as teses de Lévi-Strauss, no *Anthropologie structurale* – especialmente referidas ao sistemas de parentesco como sistemas de trocas de mulheres. A sociedade, assegura Simone de Beauvoir, “sempre foi masculina; o poder político sempre esteve nas mãos dos homens” (1960, p. 91).

Em outras palavras, as mulheres constituem o objeto privilegiado de nomeação do Outro. Ao contrário do que postula Engels, as mulheres aparecem submetidas ao homem mesmo antes

da propriedade privada se instaurar. A subordinação econômica é uma das formas que assume o poder do homem sobre a mulher. O domínio masculino sobre a esfera pública evidencia-se em todos os casos estudados. Aí reside o limite da análise marxista que toma como causa determinante aquilo que é uma das formas de manifestação deste que foi o destino comum das mulheres porque portadoras de um lugar privilegiado (que ao mesmo tempo fragiliza) na reprodução da espécie. A todo-poderosa mãe é também a fêmea cujo corpo gera outro e que precisa, no longo período de desenvolvimento que a cria humana leva para amadurecer, de apoio para sobreviver. Desta maneira, o erro dos marxistas foi ter confundido dois aspectos da alteridade.

Na medida em que a mulher é considerado o Outro absoluto – qualquer que seja sua magia – torna-se impossível encará-la como sujeito. As mulheres nunca se constituíram um grupo separado que se pusesse para si em face do grupo masculino; nunca tiveram uma relação direta e autônoma com os homens (BEAUVOIR, 1960, p. 91).

Do momento em que o átomo da relação familiar é o intercâmbio das mulheres, realizado pelos homens, não existe outro lugar para as mulheres senão uma alteridade sem autonomia. Jacques Lacan, a quem, diga-se de passagem, Simone de Beauvoir respeitosamente cita como dr. Lacan, também nomeia o lugar do Outro como o lugar da Falta, dando um conteúdo universal à posição da mulher. Em ambos os casos, não se coloca a questão do porquê coube à mulher a sina de simbolizar o Outro. Em outras palavras, permanece sem resposta a questão sugerida no título do livro: por que somos o segundo sexo? Simone de Beauvoir, inicialmente, afirma que:

O triunfo do patriarcado não é nem um acaso nem o resultado de uma revolução violenta. Desde a origem da humanidade, o privilégio biológico (é exatamente o que ela diz: privilégio biológico) permitiu aos homens afirmarem-se sozinhos como sujeito soberanos. Eles nunca abdicaram do privilégio; alienaram parcialmente sua existência na Natureza e na Mulher mas reconquistaram-na à seguir. Condenada a desempenhar o

papel do Outro, a mulher estava condenada a possuir apenas uma força precária: escrava ou ídolo, nunca é ela quem escolhe o seu destino. ‘Os homens fazem os seus deuses; as mulheres adoram-nos’, diz Frazer. São eles que decidem se as divindades supremas devem ser femininas ou masculinas. O lugar da mulher na sociedade é sempre eles que estabelecem. Em nenhuma época ela impôs sua lei (BEAUVOIR, 1960, p. 98).

É estranho encontrar o argumento da biologia, quando a própria Simone de Beauvoir insistia anteriormente que o importante é o valor socialmente atribuído às diferenças sexuais. Na verdade, ela parte do mesmo ponto de vista da ideologia conservadora: a “debilidade “fisiológica da mulher, vale dizer, sua função reprodutiva e o “privilégio masculino”. Assim, o problema é universal na medida em que o papel da mulher na reprodução da vida torna-a mais próxima da Natureza, enquanto o desempenho do homem na produção econômica torna-o propenso à Cultura. A mitologia de Simone de Beauvoir supõe que o desenvolvimento da produtividade do trabalho levou o homem a um domínio da Natureza que a mulher não alcançou, desvalorizando-se conseqüentemente aos olhos dos homens.

Nela o homem não reconheceu um semelhante porque ela não partilhava sua maneira de trabalhar e pensar, porque continuava escravizada aos mistérios da vida. Desde que não a adotava, desde que a mulher conservava a seus olhos a dimensão do Outro, o homem só podia tornar-se seu opressor. (BEAUVOIR, 1960, p. 98)

A partir daí, estabelece-se, segundo Simone de Beauvoir, a dialética da desigualdade: o homem oprime a mulher para sentir-se mais poderoso e quanto mais poderoso se torna, mais ela decai. Particularmente, quando se torna proprietário do solo, é que reivindica também a propriedade da mulher. “Antes ele era possuído pelo mana, pela terra: agora ele tem uma alma, terras, liberto da Mulher, quer uma mulher e uma posteridade para si próprio”. Reencontramos, aqui, a mesmíssima análise de Engels, o que também causa um certo

espanto, pois Simone de Beauvoir, assim como fizera com a biologia, rejeitara a explicação que o materialismo histórico construía para explicar a opressão feminina. Esta compulsão masculina de querer “uma posteridade para si”, aparece no pensamento da autora tão inexplicavelmente quanto em Engels. Eis, com novas roupas, a razão para a coincidência entre propriedade privada, transmissão de herança e monogamia. O texto a seguir revela esta apropriação das teses de Engels por Simone de Beauvoir.

Quer [o homem] que o trabalho familiar que utiliza em proveitos de seus campos seja totalmente seu e, para isso, é preciso que os trabalhadores lhe pertençam: escraviza a mulher e os filhos. Precisa de herdeiros através dos quais se prolongará sua vida terrestre (...). Assim, a partir do dia em que a agricultura deixa de ser uma operação essencialmente mágica e se torna antes de mais nada um trabalho criador, o homem descobre-se como força geradora; reivindica os filhos ao mesmo tempo que a colheita (BEAUVOIR, 1960, p. 99).

Voltamos pois ao ponto de partida. A pretensa maior produtividade masculina no trabalho (que se justifica na crença que Simone de Beauvoir professa da inferioridade da capacidade de trabalho feminina) foi simbolicamente convertida em uma superioridade sobre as mulheres. A tal ponto que temos uma espécie de “efeito gangorra: “quanto mais poderoso o homem se torna, mais a mulher decai. Reencontramos, pois, a velha argumentação de Bachoffem/Engels: “Não há, nos tempos primitivos, uma revolução ideológica mais importante do que a que substitui pela agnação a filiação uterina; a partir de então a mãe é relegada à função de ama, de serva, e a soberania do pai: ele é quem detém os direitos e os transmite” (1960, p. 98). Simone de Beauvoir retorna, assim, à questão da herança, formulada nos mesmos termos de Engels, isto é supondo a existência do matriarcado que, com o advento da propriedade privada, é superado pelo patriarcalismo. Desta maneira, ela vai construindo uma espécie de metafísica da propriedade que a levará às raízes ontológicas da opressão feminina, utilizando, diga-

se de passagem, o mesmo evolucionismo histórico que lhe parecera insuficiente em Engels.

A impressão que se tem, ao longo das páginas, é que Simone de Beauvoir não enxerga qualquer possibilidade de libertação da mulher a partir daquilo que caracterizaria exatamente os papéis femininos. Se a regra da subordinação da mulher tem a mesma universalidade suposta por Lévi-Strauss, nas *Estruturas elementares do parentesco*, então pode-se falar de uma opressão da mulher antecedendo qualquer outra hierarquia social. A diferença entre os sexos torna-se imanentemente hierárquica, até quando o homem desfrutar do privilégio biológico, como assinala Simone de Beauvoir. Ora, tal privilégio como sabemos, é o de não engravidar. Logo, transformar as condições objetivas que alimentam a esfera do simbólico social, suporia, por exemplo, que as mulheres dedicassem seu máximo investimento à carreira profissional e considerassem que a maternidade é uma armadilha. De fato, uma discípula radical de Simone de Beauvoir, a norte-americana Shulamith Firestone, vai, uma década depois, reafirmar a mesma rejeição à maternidade, preconizando uma reforma na biologia feminina: a libertação da mulher com o bebê de proveta!³

Em *O segundo sexo* – como em quase todos os romances de Simone de Beauvoir – esta sensação de desconforto com a condição feminina é o eixo articulador, revelando muito da experiência pessoal da autora. No segundo tomo da obra, que tem o sugestivo título de a “experiência vivida”, a grande derrota do sexo feminino é localizada exatamente naqueles atributos constitutivos da feminilidade. A liberdade humana, no existencialismo de Simone de Beauvoir,

³ Defendo, em oposição, uma certa “imanência” do corpo feminino, concebendo a maternidade como um momento altamente positivo na vivência do “ser mulher”. Neste sentido, só posso rejeitar uma libertação que desconhece a profunda imbricação do biológico no social. A “humanização” da mulher não pode supor a negação de seu corpo biológico.

é sempre uma transcendência conseguida através da criação intelectual. Ora, na medida em que Simone de Beauvoir nega qualquer possibilidade de transcendência na vida doméstica e, especialmente, na maternidade, a biologia feminina é a grande armadilha contra a mulher. Aliás, é exatamente esta negação da maternidade que está na raiz da rejeição silenciosa das mulheres às teses de Simone de Beauvoir. A epígrafe do segundo tomo de *O segundo sexo* ajuda a decifrar o lugar da mulher no universo mental (misógino) de Simone de Beauvoir:

Que desgraça ser mulher! Entretanto
a pior desgraça quando se é
é, no fundo, não compreender que sê-lo
é uma desgraça.
(Kiergaard)

4 – A geração dos anos 60 e 70: marxismo e feminismo radical

As conquistas de direitos de cidadania obtidas pelas mulheres nas últimas décadas, especialmente nos países do mundo ocidental, correspondem em grande medida às bandeiras de luta desfraldadas nos anos 60. Em países como a França e a Itália, nos quais o divórcio e/ou o aborto não eram permitidos, porque afetam valores conservadores ligados à Igreja Católica, a luta feminista assumiu proporções nacionais, obrigando a definição dos partidos, dos sindicatos, da sociedade civil, em suma. Em outros países, a questão das desigualdades salariais e da dupla jornada de trabalho receberam maiores atenções. Assim, quanto maior o desenvolvimento das forças produtivas e da democracia política, mais específicas são as “bandeiras”. O movimento feminista, por sua vez, emergiu do seio de um ativo movimento estudantil, num momento histórico marcado pela aparição dos chamados “grupos minoritários”, como o movimento negro e o movimento homossexual. Via de regra, todos

estes movimentos questionavam os valores dominantes do mundo ocidental rico (e imperialista), solidarizando-se com as guerras de libertação, como ocorreu com a Argélia e o Vietnã, sem falar no apoio à revolução cubana. Em cidades como Berkeley, o melhor exemplo do que de mais avançado aconteceu nos movimentos pelos direitos civis, o imperialismo norte-americano sofreu uma derrota política interna, dada a resistência da juventude universitária. Foram anos de internacionalismo, de solidariedade e da descoberta das identidades: a mulher é o negro do mundo, cantava Yoko Ono, enquanto que os “Black Panthers” contrapunham que os negros são o Vietnã dentro dos Estados Unidos.

Juliet Mitchell e a libertação da mulher

A estadia de Juliet Mitchell em São Paulo, em 1968, passou quase que totalmente despercebida, pois coincidiu com a radicalização da luta contra a ditadura militar, tendo como vanguarda os estudantes radicais de várias cidades brasileiras. A famosa Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo fora tomada pelos estudantes que ocupavam as salas em debates políticos: discutiam as formas de luta para a derrubada da ditadura. Os cursos de férias, dados em julho, abrangiam discussões sobre táticas de guerrilha, enquanto as “comissões paritárias” de professores e alunos regiam o departamento de Filosofia e, com menor força, o de Ciências Sociais. Tudo isso um pouco antes que o incêndio, provocado pelos estudantes de direita do Mackenzie e pela polícia, pusesse fim ao histórico período da rua Maria Antonia.

Dois anos antes da vinda de Juliet Mitchell a São Paulo, a *New Left Review* publicara seu artigo *Women: the longest revolution* (traduzido com o título de Mulheres, a revolução mais longa, pela revista *Civilização Brasileira*) que considero, sem sombra de dúvida, o mais importante texto teórico do feminismo marxista. Esse artigo e outros escritos

sobre o mesmo tema foram publicados no *Woman's estate*, em 1971 (a tradução francesa, da Editons de Femmes, é de 1974). Profundamente “engajada”, como se dizia nos idos dos sessenta, Juliet era uma típica intelectual da “nova” esquerda, para quem teoria e prática caminhavam juntas.

Assim, o *Woman's estate* é, antes de mais nada, uma obra política escrita por uma militante de formação teórica marxista. Depois de agradecimentos ao movimento de libertação da mulher por tudo o que faria no futuro e ao que já estava fazendo no presente, Juliet Mitchell, no prefácio do *Woman's estate*⁴ (1971), fala da extensão atingida pelo movimento feminista no começo da década de 70, em quase todos os países democráticos liberais do mundo capitalista avançado. Apesar da radicalidade das proposições e da amplitude do movimento, nossa autora constata uma estranha benevolência por parte da mídia. Todos os movimentos que lhe antecederam tiveram de ser clandestinos, ao menos nos momentos cruciais. Ora, diz ela, não parece justo que a mídia conceda tanta publicidade ao Movimento de Libertação da Mulher, isto é, justamente para um movimento que, ao menos em teoria e organização, é o mais revolucionário que jamais existiu. E que pode fazer em público as declarações mais revolucionárias sem que ninguém pareça se incomodar com isto (MITCHELL, 1971, p. 13)⁵.

Eis aí a razão do texto: um questionamento à sociedade que leva tão pouco a sério a mulher é fundamentalmente um questionamento acerca da natureza do próprio movimento. Se a pergunta de Simone de Beauvoir era – “por que somos o Outro?” – que também poderia ser formulada como “por que nos coube a desgraça de ser mulher?” a tentativa de resposta levou a muitas

⁴ O livro não foi traduzido para o português: traduzi os trechos citados da edição inglesa de 1971. Os trechos originais aparecem em notas de rodapé.

⁵ No original: It is not just that the media gives Women's Liberation publicity, it is that, in concept and organization, it is the most public revolutionary movement ever to have existed. Able, too, to make the most revolutionary statements in public without anyone seeming bothered.

centenas de páginas de fatos, mitos e vivências sem apresentar outra alternativa que não a própria negação da feminilidade e uma vaga esperança no socialismo. Diferentemente do conformismo político subjacente às análises de Simone de Beauvoir, o ponto de partida de Juliet Mitchell, no ardor de seus 26 anos, eram as seguintes questões:

Para onde vamos? Ou, mais simplesmente, o movimento que se diz revolucionário em suas intenções está se transformando numa organização revolucionária? O que isto significa em termos de sua estrutura interna e de suas alianças externas? Devemos contrapor a análise feminista que considera as mulheres como as mais oprimidas das pessoas e, logo, as potencialmente mais revolucionárias, ao ponto de vista marxista de que a classe operária é “a” classe revolucionária no capitalismo? E se assim for, quais serão as consequências? Qual é a relação entre a luta de classes e as lutas dos oprimidos? Qual é “a” política da opressão? (MITCHELL, 1971, p. 13-14)⁶.

A primeira parte do livro é dedicada, portanto, ao movimento de mulheres. A tese fundamental de Juliet Mitchell é de que o feminismo surgido em meados dos anos 60 inaugura algo de novo com respeito às outras lutas feministas anteriores: uma nova radicalidade. De fato, houve a tomada de consciência de que o oprimido também era opressor da mulher, como acontecia no caso dos militantes negros norte-americanos, cujo líder, Stokeley Carmichael ironicamente dizia que era na horizontal que a mulher ocupava seu lugar na revolução. A opressão da mulher aparecia, então, como sendo a mais geral de todas. Para Shulamith Firestone

⁶ No original: Where are we going? Quite simply, is the movement, which claims to be revolutionary in intention moving towards the formation of itself as a revolutionary organization? What would this mean in terms of its internal structure and external alliances? Is the feminist concept of women as the most fundamentally oppressed people and hence potentially the most revolutionary to be counterposed to the Marxist position of the working class as the revolutionary class under capitalism? If so, with what consequences? What is the relationship between class-struggle and the struggles of the oppressed? What are the politics of oppression?

(*Dialectic of sex*), e outras feministas sexistas norte-americanas, a derrubada do poder masculino e a libertação da mulher constituíam o principal objetivo da revolução.

Juliet Mitchell começa por analisar as fontes das quais emergiu a energia revolucionária dos anos 60, mostrando como a pobreza das mulheres nos países mais ricos do mundo e a carência cultural e emocional as aproximava dos estudantes e dos jovens. Assim, no quadro mais geral da Luta pelos Direitos Cívicos, as lutas mais próximas eram travadas pelos negros, estudantes e *hippies*. Todos estes movimentos, não obstante uma base local, tiravam sua inspiração das lutas pela paz e pelo fim das guerras no Terceiro Mundo (Argélia, Cuba e Vietnã). Isto é, tinham uma perspectiva internacionalista.

As mulheres, observa Mitchell, constituem o grupo político o mais “internacional”, pois são metade da humanidade, e no entanto, sua opressão tem lugar no domínio mas restrito e específico possível: o lar. Desta maneira, há um encontro entre vida pessoal e vida política. Assim como a ampliação das universidades, que permitiu a extensão do movimento universitário, possibilitou a criação de uma vanguarda radical – em contraste com o “aburguesamento” de vários segmentos da classe operária – também entre as mulheres de classe média (universitárias) criou-se uma vanguarda feminista. Nem poderia deixar de ser diferente, pondera Mitchell, pois a miséria e a ignorância mantêm a maior parte das mulheres na impotência de sua opressão. O movimento de libertação das mulheres enfrenta, nesta medida, tarefas titânicas, pois a opressão da mulher manifesta-se tanto na miséria econômica quanto na cultural, em todas as classes sociais e em todos os movimentos radicais. E quando se trata da situação das mulheres, os amigos transformam-se em inimigos. São estas as descobertas de que o Movimento tem de dar conta, na teoria e na prática (MITCHELL, 1971, p. 39)⁷.

⁷ No original: that women's oppression manifests itself in economic and cultural deprivation, that oppressed women are found in all exploited minorities, in all

Este preconceito ou rejeição à questão da mulher estimulou às militantes políticas feministas a formarem grupos exclusivamente femininos. E, na medida em que foram os próprios revolucionários os primeiros a tratar o feminismo com desconsideração, foi necessário defender o separatismo, isto é a exclusão de elementos do sexo masculino. É possível, concorda Juliet Mitchell, que a política separatista do Movimento de Libertação da Mulher provenha de uma das manifestações mais importantes da opressão da mulher: a falta de confiança em si mesmas. Mas é exatamente aí que se confirma a tese central do Movimento: as mulheres são oprimidas enquanto grupo e não obstante o fato de que os grupos oprimidos devam relacionar-se é fundamental que cada grupo desenvolva por si mesmo a análise e a compreensão de sua opressão (MITCHELL, 1971, p. 58)⁸.

Estas seriam, em resumo, as principais características do feminismo dos anos 60 nos centros capitalistas desenvolvidos: a organização das mulheres, tendo como articuladoras as intelectuais e mulheres das classes médias ilustradas; uma política de proximidade com outros grupos oprimidos, mas com o “separatismo” que, posteriormente, constituiu um dos pilares da proposta política de autonomia do movimento de mulheres.

A partir deste quadro geral de referências, Juliet Mitchell vai introduzir a temática da necessidade de uma teoria da opressão específica da mulher. Naquele então, o feminismo internacional dividia-se em duas tendências divergentes: de um lado, as feministas

social classes, in all radical movements. That on the issues of the position of women, friends are foes. It is with the realizations that the theory and practice of the movement has to contend.

⁸ No original: The separatist politics of Women's Liberation may have come out of one of the chief manifestation of women's oppression: their diffidence: but it certainly debauches straight into its center theory - that is women as a group that are oppressed, and that, though all oppressed group should work to a point of solidarity with each other, their own understanding of their own station comes from their own analysis.

radicais (ou sexistas), norte-americanas em sua maioria, que partiam da premissa que o inimigo é o homem da sociedade patriarcal, falocrática, etc. (como Kate Millet, S. Firestone e outras); de outro as feministas socialistas (atuantes na França, Itália e Inglaterra), que preconizavam a incapacidade da antiga teoria em dar conta da situação da mulher, ao mesmo tempo que sua metodologia permitia novas análises e que “a teoria das classes sociais e a necessidade de fazer a revolução (baseada nesta teoria mas concedendo um lugar proeminente à opressão da mulher) são fundamentais” (MITCHELL, 1971, p. 75).

Na condição de feminista socialista, Juliet Mitchell passa em revista a análise da mulher na teoria socialista, afirmando que a subordinação do sexo feminino foi reconhecida pela grande maioria dos pensadores socialistas do século XIX, mas com uma formulação genérica e abstrata. A própria contribuição de Marx a este respeito permaneceu mais no nível filosófico, como acontece em *A sagrada família* quando aponta a situação da mulher como o mais poderoso índice do progresso humano sobre o animal, do cultural sobre o natural. Neste sentido, permaneceu, como Fourier, no aspecto simbólico da opressão da mulher, concedendo uma importância universal ao problema mas, ao mesmo tempo, privando-o de substância. A mulher nos escritos do jovem Marx, aponta Juliet, “transforma-se numa entidade antropológica, numa categoria ontológica da espécie a mais abstrata” (MITCHELL, 1971, p. 79).

Em *O capital*, obra da maturidade, Marx coloca a questão da mulher na sua historicidade quando, por exemplo, ao analisar os diferentes tipos de família, afirma, corretamente, que é um absurdo imaginar que a estrutura familiar germânico-cristã pudesse corresponder a uma estrutura familiar definitiva cujo modelo fosse aplicável à família da Grécia ou do Oriente. Ao mesmo tempo que confere historicidade à família, Marx “embute” a mulher na questão da família, isto é, passa das generalidades filosóficas da juventude para a redução do problema da mulher à evolução histórica da família.

Mesmo na *Origem da Família* de Engels, que teve boas intuições sobre a questão da mulher, a ênfase maior é concedida à questão da propriedade privada, que explicaria o início da opressão, levando à herança, à monogamia, etc. A razão para a submissão da mulher, por sua vez, é encontrada em sua menor força física, o que equivale a dizer que o incremento da produtividade de sua força de trabalho é condição de sua libertação. Por isso, Engels privilegia a integração da mulher à esfera produtiva (a indústria pública, em suas palavras) e a supressão da família conjugal enquanto unidade econômica da sociedade. Ao contrário de Simone de Beauvoir, Juliet Mitchell leva adiante sua crítica a Engels, mostrando como este, afinal, permanece no reducionismo econômico.

Diante desse quadro, conclui Mitchell, torna-se imperioso para as feministas socialistas a elaboração de uma teoria da opressão de todas as mulheres, sem por isto perder de vista a especificidade histórica de cada aspecto da situação. “É preciso que partamos das questões colocadas pelas feministas para chegarmos a produzir respostas marxistas” (MITCHELL, 1971, p. 99).

É na segunda parte do livro que Juliet Mitchell tentará dar respostas marxistas no tratamento da opressão da mulher. Ela pondera, inicialmente, que o feminismo radical faz da opressão “o” problema quando se trata de saber por que as mulheres foram sempre oprimidas e como são oprimidas. Pois a teoria da opressão tem de dar conta do caráter geral da opressão feminina sem perder de vista, no entanto, sua especificidade histórica.

A situação das mulheres é diferente da de outros grupos sociais oprimidos: elas são a metade da humanidade. Elas não podem ser exploradas e oprimidas de maneira análoga às classes e grupos explorados – operários, negros, etc. Enquanto não houver uma revolução na produção, as condições e emprego continuaram decidindo a sorte da mulher neste mundo de homens. “Ademais, à mulher é oferecido um mundo próprio: a família. Exploradas

no trabalho, relegadas à casa: estas duas posições compõem sua opressão” (MITCHELL, 1971, p. 99)⁹.

Essa vai ser a chave da análise de Juliet Mitchell: a partir da dialética produção/reprodução social (aqui pensada como reprodução da espécie em condições históricas determinadas). O lugar subalterno que a mulher ocupa na produção teria sua contrapartida no poder que exerceria no seu “reino”, a família. Com isso, acusa Juliet Mitchell, não se coloca a questão do que é família, quando sob esta forma “natural” temos um produto social. Mas a ideologia do “natural” visa justamente obscurecer a historicidade da família e das funções nela desempenhadas pelas mulheres.

Fala-se da mulher, da família como se fossem sempre as mesmas (...). Assim, a análise da feminilidade e da família devem se desvencilhar da ideologia da permanência e de sua unificação em um todo monolítico: mãe e filho, lugar de mulher. seu destino natural (MITCHELL, 1971, p. 100).

A ideia de destino natural tem de ser desconstruída e, neste sentido, a teoria socialista do passado não chegou a isolar os diferentes elementos da condição feminina que formam uma estrutura complexa e não uma unidade simples. Assim, Juliet Mitchell considera essencial renunciar à ideia de que as condições da mulher decorrem unicamente da economia, com fórmula Engels, ou possa ser equacionada como símbolo da opressão geral, como afirma Marx em seus primeiros escritos. “É preciso pensá-la como uma estrutura específica, isto é, como unidade de elementos diferenciados”. De

⁹No original: The situation of woman is different from that of any other oppressed social group: they are half of the human species. In some ways they are exploited and oppressed like, and along with, other exploited classes or oppressed groups – the working class, Blacks, etc.. But women are offered a universe of their own: the family. Women are exploited at work, and relegated to the home: the two positions compound their oppression.

fato, as variações da condição feminina dependem da combinação específica destes elementos.

Numa totalidade complexa, cada elemento independente tem sua própria realidade autônoma, se bem que seja determinado, mas somente em última instância, pela base econômica. Uma tal totalidade complexa demonstra que na sociedade nenhuma contradição é simples. Cada setor pode se movimentar diferentemente, a síntese destas diferenças na estrutura global implica que muitas vezes as contradições se anulam e, outras vezes, reforçam-se mutuamente. Porque a unidade da condição feminina, em qualquer tempo, é o produto de várias estruturas, que se deslocam, ela é sempre “sobre determinada” (MITCHELL, 1971, p. 100) .

A referência ao termo freudiano sobre determinação, introduzido por Louis Althusser (FRANÇOIS, 1994), dá conta da influência da teoria psicanalítica sobre os marxistas dos anos 60. A própria Juliet Mitchell, no *Woman's estate*, critica o movimento feminista norte-americano por sua rejeição à Freud, dizendo que esta rejeição é de “ordem moral.” Ora, diz Juliet Mitchell, a psicanálise, ao explorar o inconsciente e os constructos da vida mental, trabalha num terreno no qual a forma fenomênica predominante é a família. E o estudo da mulher exige uma teoria que consiga explicar como a mulher se torna mulher e o homem, homem. Entre o domínio biológico e o domínio social, a família é uma fronteira que pertence ao campo da psicanálise e que dá origem à diferença sexual (MITCHELL, 1971, p. 167)¹¹.

¹⁰No original: In a complex totality each independent sector has its own autonomous reality though each is ultimately, but only ultimately, determined by the economy factor. This complex totality means that no contradiction is ever simple. As each sector can move ta different pace, the synthesis of the different time-scales is the total structure menas that sometimes contradictions cancel each other out. Because the unity of woman's condition at any time is in this way the product of several structures, moving at different paces, it is always 'overdetermined'.

¹¹No original: Psychoanalysis, exploring the unconscious and the constructs of mental life, works on the terrain of wich the dominant pehomenal forms is the

Juliet Mitchell chega, assim, ao nó górdio da questão: a psicanálise, como ciência do inconsciente, fornece a chave teórica para a questão das diferenças sexuais.

Bibliografia

ALVAREZ, S. E. *The politics of gender in Latin America: comparative perspectives on women in the brazilian transition on democracy*. New Jersey, Princeton University Press, 1990.

ANDERSON, Perry. *Sur le marxisme occidental*. Paris, Maspéro, 1977.

BEAUVOIR, Simone de. *Não se nasce mulher, Torna-se mulher*. Revista Claudia, n. 291, 1985, p. 52.

_____. *O segundo sexo*. (2 volumes). São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 2ª Edição, 1960.

DOSSE, François. *História do Estruturalismo - 2. O canto do cisne: de 1967 a nossos dias*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1994, p. 213-215.

ENGELS, Frederick. *A Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. São Paulo. Ed. Civilização Brasileira, 1977.

KOLLONTAI, Alexandra. *Autobiografia de uma mulhe emancipada*. São Paulo, Editora Proposta, 1980.

family. In studying women we cannot neglect the methods of a science of the mind, a theory that attempts to explain how women become women and men, men. The borderline between the biological and the social which finds expression in the family is the land that psychoanalysis sets out to chart, it is hinterland where sexual distinction originates.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *L'idéologie allemande*. Paris, Editions Sociales, 1970.

MARX, K. *Oeuvres*. Paris, Pléiade, 1965.

MITCHELL, Juliet. *Woman's estate*. Londres. Penguin Books, 1971.

Nós Mulheres, n. 1, São Paulo, 1976.

Quatre premiers congrès de l'Internationale, p. 4.

STORA-SANDOR, Judith. *Alexandra Kollontai: marxisme et révolution sexuelle*. Paris, Maspero, 1973.