

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Gigliola Mendes

**“Em que espelho ficou perdida a minha face?”:
uma análise da condição da mulher nas “Obras do cárcere”
de Antonio Gramsci**



Uberlândia
2013

Gigliola Mendes

**“Em que espelho ficou perdida a minha face?”:
uma análise da condição da mulher nas “Obras do cárcere”
de Antonio Gramsci**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Maria Said

Uberlândia
2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

M538e Mendes, Gigliola, 1981-
2013 "Em que espelho ficou perdida a minha face?" : uma análise da
condição da mulher nas "Obras do cárcere" de Antonio Gramsci /
Gigliola Mendes. - 2013.

132 f.

Orientadora: Ana Maria Said.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pro-
grama de Pós-graduação em Filosofia.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Gramsci, Antonio, 1891-1937 - Crítica e inter-
pretação - Teses. 3. Mulher (Filosofia) - Teses. 4. Práxis (Filosofia) - Teses.
I. Said, Ana Maria. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

Gigliola Mendes

“Em que espelho ficou perdida a minha face?”: uma análise da condição da mulher nas “Obras do cárcere” de Antonio Gramsci

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Uberlândia, 08 de março de 2013.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Ana Maria Said
(Orientadora – UFU)

Prof. Dr. Edilson José Gracioli
(Examinador – UFU)

Prof. Dr. Giovanni Semeraro
(Examinador – UFF)

Dedico este trabalho a três mulheres
fundamentais em minha formação:
minha mãe, Sônia; minha tia, Solange, e
minha orientadora, Ana Maria Said.

Agradecimentos

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de estudos, condição *sine qua non* para a realização deste trabalho, bem como à Universidade Federal de Uberlândia e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, por me proporcionar a estrutura necessária à realização deste Mestrado.

Aos professores Giovanni Semeraro e Edilson José Graciolli, pela enorme atenção e disponibilidade em participar desta banca examinadora.

Aos docentes do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, por me agraciar com uma formação acadêmica de grande qualidade. Em especial, aos professores Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, Anselmo Tadeu Ferreira, Georgia Amitrano, Humberto Aparecido de Oliveira Guido, Marcos César Seneda, Wagner de Melo Elias e Olavo Calábria Pimenta, pelo acompanhamento acadêmico mais próximo, pelo incentivo e pela persistência para fazer de mim uma pesquisadora em Filosofia.

Ao professor Moacir Bortolozo (*in memoriam*), por ter me encorajado a acreditar em minhas ideias e a permanecer na Filosofia.

Aos técnicos-administrativos, Andréa Castro, Ciro Amaro, Ericksen de Oliveira, Marcos Henrique e Sandra Bertolucci, pela dedicação aos alunos e pelo trabalho cotidiano indispensável à excelência do curso de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

A meu marido, Maurício – poesia viva –, pelos onze anos de amor, respeito, compreensão e dedicação à nossa história. Ademais, pelo apoio durante os dois anos de Mestrado e pela revisão cuidadosa do meu texto.

A meus pais, Geraldo (*in memoriam*) e Sônia, por terem me proporcionado o dom da vida e a oportunidade de ser “uma pessoa de bem”, sempre com muito amor, dedicação e coragem. A meus irmãos, Fúlvio, Pablo e Geraldo Júnior, pelo companheirismo, carinho e paciência com esta irmã caçula. A minhas sobrinhas Natália e Gabriela, meus laços com o futuro. A minha tia Solange, minha segunda mãe, por tantos anos de amor, cuidado e amizade.

A meus sogros, Flávio e Eliane; a minhas cunhadas, Lela e Nanda, e às famílias Guimarães e Goulart, pelo acolhimento, apoio e respeito.

Às minhas amigas Juliana Penna, Francine Borges, Fernanda Bevilaqua, Fernanda Cunha, Gabriela Carneiro e Alcinete Machado, por tantos anos de parceria sincera e de trocas indispensáveis ao meu crescimento intelectual e pessoal.

A meus amigos da UFU, Talita, Tânia, Jullyelise, Rose, Camila, Paulo Fernando, Luciano, Bruno, Carol, Juliana Nicodemos, Fernandinha, Lorena, Mariane, Marciele, Vinicius, Ítalo, Carlím, Fábio Júlio, Fernando e Alysson, por enriquecerem tanto a minha existência nesses dois anos de caminhada.

Aos professores Maria do Socorro Militão (UFU), Evaldo Becker (UFS) e Marcos Marques (UFF), pelas preciosas indicações bibliográficas.

Aos irmãos que encontrei na UFU, Kátia Cunha, Rodrigo Afonso Guimarães, Eduardo Arantes, Kellen Moraes e Daniela Luiza, por terem me apoiado sempre que precisei e por me permitir, quando estou ao seu lado, ser inteira e sem máscaras.

A meus amigos Adriano Machado Ribeiro, Cleisler Rocha, Dirceu Ferreira, Henrique Florentino e Leonardo Almada, pelos conselhos, indicações de leituras e debates filosóficos. .

Aos meus amados do Filosofança, em especial, a Gabriele, Priscila, Géssica, Geise, Jozzi e Luis Gustavo, por acreditarem em meus sonhos e me permitir concretizá-los ao seu lado.

A meus amigos e a minhas queridas professoras da Formação Profissional em Eutonia, por me acolher, apoiar e conduzir na busca pelo autoconhecimento.

A meus amigos e amigas, que fazem de mim uma pessoa privilegiada e feliz por participarem da minha história.

A Cecília Meireles, por me mostrar a grandeza de ser mulher.

A minha avó Eugênia (*in memoriam*), mulher corajosa – que infelizmente não conheci – cujo legado inspirou-me a pesquisar a condição da mulher.

E, finalmente, a minha orientadora, Ana Maria Said, a quem eu também dediquei este modesto trabalho, por acreditar no que sou e estar verdadeiramente ao meu lado, em minha formação acadêmica, desde a graduação, sendo rigorosa, dedicada e humana. É uma honra ser sua aluna, orientanda e amiga!

Resumo

Esta pesquisa busca discutir a condição da mulher no sistema capitalista – que tem o modelo patriarcal de sociedade como um de seus alicerces – e analisar como esta questão se vincula à luta pela transformação da sociedade. Por isso, a reflexão propõe situar a questão da mulher no contexto das lutas de classes, optando por analisá-la, não na perspectiva das concepções feministas, mas da filosofia da práxis de Antonio Gramsci. Essa opção se justifica porque o filósofo, a despeito de seu pensamento ambíguo em relação à condição feminina, apresenta nas “Obras do cárcere” uma reflexão relevante sobre o tema. Tal reflexão aponta a origem da peculiar subalternidade feminina, que se perpetua no capitalismo, e a necessidade de se formar uma nova personalidade feminina como parte da reforma intelectual e moral – realizada pelos intelectuais orgânicos da classe trabalhadora –, com o objetivo de superar a hegemonia burguesa, para se construir uma *nuova civiltà*. Dessa forma, buscar-se-á investigar essa demanda do filósofo pela formação de uma nova personalidade feminina, para compreender se, por meio de suas categorias, é possível pensar na emancipação e na libertação da mulher no contexto do capitalismo, ou se é prevista uma função limitada para a mulher neste processo, em que ela teria simplesmente que se adequar às reivindicações da classe trabalhadora, submetendo-se novamente a uma relação pedagógica com o homem, sem ter espaço de ação para superar os obstáculos peculiares ao seu sexo em busca de sua autonomia.

Palavras Chave: Mulher. Capitalismo. Filosofia da práxis. Subalternidade. Personalidade.

Abstract

This research aims to discuss the woman condition on the capitalist system – which has the patriarchal model of society as one of his foundations – as well as analyzing how this question is bonded to the fight for society's transformation. Therefore, the reflection proposes to situate the woman question inside the context of the class struggle, opting for analyzing, not in the perspective of the feminist conceptions, but of the Philosophy of Praxis of Antonio Gramsci. This option is justified considering that the philosopher, despite of his ambiguous thought regarding the woman condition, introduces in his "Prison Works" a relevant reflection concerning the theme. Such reflection points the origins of the peculiar feminine subalternity, which prolongs itself in the capitalism, and the necessity of forming a new feminine personality as a part of the intellectual and moral reform – constructed by organic intellectuals of the working class –, with the purpose of overcoming the burgess hegemony, in order to build one *nuova civiltà*. Therefore, we will look forward to investigate this philosopher's demand for the development of a new feminine personality, in order to comprehend if, by his categories, it is possible to think about the emancipation and the liberation of the women in the context of capitalism or if it is anticipated a limited role for woman on this process, which she would simply had to adequate herself to the claims of the working class, submitting again herself to a pedagogic relation with men, without having an action room to overcome the peculiar obstacles for his gender in search of her autonomy.

Keywords: Woman. Capitalism. Praxis Philosophy. Subalternity. Personality.

Sumário

Introdução	10
1. "Sugestão": algumas concepções filosóficas sobre a mulher e a reapropriação capitalista do patriarcado	17
2. "Ou isto ou aquilo": Gramsci e a questão sexual em <i>Americanismo e Fordismo</i>	52
3. "Das palavras aéreas": as mulheres nas <i>Cartas do cárcere</i> e a ambiguidade no pensamento de Gramsci sobre a mulher	72
4. "Retrato": as mulheres nos <i>Cadernos do cárcere</i> e a formação da nova personalidade feminina	96
Conclusão	120
Referências bibliográficas	128

Introdução

Hoje que seja esta ou aquela,
pouco me importa.
Quero apenas parecer bela,
pois, seja qual for, estou morta.

Já fui loura, já fui morena,
já fui Margarida e Beatriz.
Já fui Maria e Madalena.
Só não pude ser como quis.

Que mal faz, esta cor fingida
do meu cabelo, e do meu rosto,
se tudo é tinta: o mundo, a vida,
o contentamento, o desgosto?

Por fora, serei como queira
a moda, que me vai matando.
Que me levem pele e caveira
ao nada, não me importa quando.

Mas quem viu, tão dilacerados,
olhos, braços e sonhos seus
se morreu pelos seus pecados,
falará com Deus.

Falará, coberta de luzes,
do alto penteado ao rubro artelho.
Porque uns expiram sobre cruzes,
outros, buscando-se no espelho¹.

No poema *Mulher ao espelho*, Cecília Meireles apresenta o universo feminino de forma complexa, e por isso cabe perguntar: quem é a mulher que se depara consigo mesma ao espelho? Ela vai de loira a morena, de Margarida (a amada ingênua de Fausto que, manipulada e atormentada pelo demônio, comete dois assassinatos – de sua mãe e de seu filho - e se suicida) a Beatriz (a mulher entoadada por Dante Alighieri em sua vida e em sua obra *magna*, *A Divina Comédia*); de Maria (a virgem escolhida por Deus para receber

¹ Cecília Meireles, *Mulher ao espelho*. In: MEIRELES, 2001, p. 533 e 534. Além desta introdução, cada capítulo da presente dissertação será iniciado por um poema de Cecília Meireles (1901-1964). Por que a escolha dos poemas de Meireles? Primeiro, para fazer um contraponto com a afirmação de Gramsci: “as mulheres são líricas” (GRAMSCI, 2005a, p. 152), em que utiliza o termo *lírico* pejorativamente, referindo-se a um lirismo feminino como concepção subalterna da vida. O lirismo de Cecília, entretanto, mantém a especificidade do feminino, sem deixar de ser uma poesia crítica e consciente das questões de seu tempo. É sensível, feminina e, ao mesmo tempo possui “olhos de lince”, porque ultrapassa as questões de seu sexo ou gênero, expressando o humano em seus aspectos éticos, sociais e políticos. Em segundo lugar, com os poemas de Meireles, buscamos trazer o lirismo do feminino para o interior do próprio texto, para ser uma reflexão sobre a mulher partindo de metáforas e imagens de uma escrita feminina. Em terceiro lugar, porque consideramos que tais imagens e metáforas expressam exatamente as questões sobre a mulher e sua condição fundamentais à nossa reflexão. Por fim, pelo fato da poeta ser, de certa forma, contemporânea a Gramsci e ter vivenciado, em nossa realidade brasileira, as dificuldades enfrentadas pela mulher que buscou emancipar-se e libertar-se.

e gerar o *Cristo*) a Madalena (a personagem controversa das escrituras sagradas a quem são atribuídas três possíveis identidades – a pecadora arrependida, que se torna discípula do Messias; a apóstola e esposa de Jesus e a mulher adúltera, porém perdoada). Ela pode ser vários estereótipos, por isso a poeta² apresenta ícones femininos da história da humanidade, rótulos atribuídos à mulher que demonstram a sua multiplicidade existencial. Mesmo apresentando essa multiplicidade, ela não realiza seu desejo mais profundo: construir-se como um Ser autônomo, que escolhe seu próprio caminho. De acordo com as palavras da poeta, a mulher pôde tudo que a sociedade lhe ofereceu, pôde viver os papéis sociais pré-estabelecidos, só que isso não foi suficiente, porque ela *não pôde ser como quis*. O que lhe foi negado? A possibilidade de se constituir em sujeito histórico, de se desenvolver integralmente como ser humano. A mulher foi historicamente moldada e dominada³, assim não se apropriou de si mesma, não pôde formar a sua personalidade por si mesma.

Gramsci aponta que em qualquer formação, em qualquer relação social ou processo pedagógico há um conformismo. Desse ponto de vista, em um primeiro momento, não haveria problema no fato da mulher ser socialmente determinada. Mas o problema persiste porque este

‘conformismo’, (deveria ser) voltado para a promoção de um desenvolvimento total e não para o condicionamento por meio de escolhas prematuras. O objetivo, que não se pode nunca perder de vista, tanto da escola como de todo o processo formativo, deve ser o desenvolvimento, não já desta ou daquela atitude que pareça emergir espontaneamente, na presunção de colher os dotes naturais (ou pior, na simples intenção de predeterminar a personalidade pela coerção de um ambiente restrito), mas antes, ‘o desenvolvimento harmônico de todas as atividades’. (MANACORDA, 2008, p.110)

Dessa forma, os seres humanos sempre se determinam à medida em que há o desenvolvimento da sociedade e de si mesmos nesse processo, só que esse conformismo (ou socialidade) não pode ser mecânico, mas precisa garantir o espaço de autonomia de quem estiver sendo formado, para que ele conheça todas as etapas dessa formação. Como

² Embora gramaticalmente o feminino do vocábulo “poeta” seja poetisa, optamos por nos referir a Cecília Meireles como poeta. A justificativa para essa escolha é a conotação pejorativa do termo “poetisa”, na primeira metade do século XX, período em que Cecília desenvolve sua obra poética. As mulheres que dominavam os versos rejeitavam a distinção de gênero própria do termo, por reivindicar o mesmo tratamento e valor dado aos homens das letras. Dessa forma, a palavra “poeta” passou a ser utilizada como comum de dois gêneros e a distinção entre feminino e masculino a ser realizada pelo artigo. No poema *Motivo*, Cecília Meireles corrobora este movimento feminino, mostrando que o eu poemático não tem sexo: “Eu canto porque o instante existe / e a minha vida está completa / Não sou alegre nem sou triste / sou poeta.”

³ O homem também foi historicamente moldado e dominado, mas nesta pesquisa iremos nos dedicar às especificidades da dominação, opressão e subalternidade femininas.

diz Gramsci: “(...) parece-me que toda a nossa vida seja uma luta para nos adaptarmos ao ambiente, mas também e especialmente para dominá-lo e não nos deixarmos esmagar por ele (GRAMSCI, 2005a, p. 439)”.

Por isso, a afirmação aparentemente conformista (no sentido negativo do termo, isto é, entendido como sinônimo de mecânico) da poeta: “quero apenas parecer bela, pois, seja qual for, estou morta”, na verdade, pode ser analisada criticamente, dando à mulher um impulso extra para a sua luta contra a opressão social. Em um mundo em que a mulher é invisível por não poder fazer escolhas nem ser ativa politicamente, suas características físicas ocupam um lugar secundário. Porque sem a superação dessa invisibilidade, ela, independente da classe social a que pertence – burguesia ou proletariado – é somente uma casca, tem somente uma aparência de vida.

O aspecto apresentado no poema, que reforçaria essa mera existência como aparência, sendo um obstáculo à emancipação da mulher, é a moda⁴. Meireles relata que a moda vai matando-a, isto é, vai matando todas as mulheres representadas pelo eu lírico no poema, ao invés de oferecer-lhes estilos adequados às suas múltiplas características. A moda teria como função auxiliar na construção da singularidade humana, no fortalecimento das identidades, mas tem um efeito contraditório por estar ligada ao marketing e à publicidade, ou seja, por estar a serviço da lógica do sistema capitalista, que tudo transforma em mercadoria, inclusive o universo criativo. Assim, a moda molda a individualidade da mulher, porque padroniza seu vestuário e seu comportamento, definindo, em cada momento, os elementos com os quais convém apresentar-se ao mundo. Há uma conformação mecânica dos desejos àquilo que a sociedade oferece como o mais adequado em cada época. O que está disponível ao consumo define o belo e o feio em cada período, ou seja, padroniza a sensibilidade feminina, ditando como deve sentir o mundo, a quem e a que deve se afeiçoar.

As imagens explícitas do poema são as da mulher, limitada a “visões extremadas de louca ou de sã, de santa ou de devassa” (RIBEIRO & SOARES, 2010, p. 10), que, por desconsiderarem a multiplicidade do ser humano, tolfem a sua possibilidade de ser um sujeito histórico. A mulher se depara com a dificuldade de existir num contexto não propício a ela. Marx e Engels já mostravam, no *Manifesto Comunista* de 1848, como a

⁴ Gramsci analisa a moda “em termos de desenvolvimento econômico (luxo não é moda, a moda nasce com o desenvolvimento industrial)” (GRAMSCI, 2007, p. 97), ou seja, apontando sua relação estreita com o sistema capitalista. Além disso, destaca a relação negativa entre a mulher e a moda, uma vez que esta reforça um modelo tradicional de mulher: aquela que se preocupa exclusivamente com a aparência, buscando, de forma romântica, ascensão social através de sua beleza.

ideologia dominante do capitalismo rotula as mulheres em geral, retirando-lhes o poder sobre suas próprias vidas: “o burguês vê na mulher [da classe proletária] um mero instrumento de produção”; quanto às mulheres da burguesia, pode-se dizer que, veladamente, destinam-se à “prostituição oficial ou não-oficial” (MARX & ENGELS, 1987, p. 51).

Todos os temas elencados pelo eu lírico, que se apresenta como mulher e fala sobre mulheres no poema de Cecília Meireles, ultrapassam questões de gênero e tocam em problemáticas do ser humano referentes a um contexto maior, o do sistema capitalista, em que poucos são beneficiados e muitos sacrificados – estes lutando cotidianamente para conquistar ascensão social nesse sistema, cujo fundamento é a acumulação de capital pelos poucos que detém a propriedade privada dos meios de produção. O capitalismo retira dos seres humanos a possibilidade de escolher o seu caminho, porque os sufoca em papéis sociais pré-definidos ou aparentemente naturais (no caso da reflexão sobre os sexos). Isso ocorre porque as relações sociais de produção – que, no caso do capitalismo, decorrem da propriedade privada dos meios de produção e do modo como os homens estabelecem suas relações (de antagonismo) no processo produtivo – moldam a percepção dos homens, direcionam sua maneira de sentir o mundo, as relações interpessoais e a própria relação de cada indivíduo consigo mesmo.

Sendo assim será que a única salvação para a mulher é “falar com Deus”, como a poeta nos aponta na penúltima estrofe do poema? Em outras palavras, será que só é possível apoiar-se em uma transcendência, para que todos tenham uma vida digna, justa, sem exploração de uma classe pela outra, de uma cultura por outra, das mulheres pelos homens? Será que a felicidade não é desse mundo? Ou existirá outro caminho?

O outro caminho possível seria o da formação ou educação real, considerada na perspectiva da práxis⁵, com seus limites e potencialidades, sem se apoiar em concepções idealistas. Seria a realização de uma nova formação humana, em que se busca um progresso histórico, porque se construiria a partir de uma estratégia política real, isto é, por meio de uma intervenção humana consciente e historicamente exequível, para que as diversas formas de opressão pudessem ser superadas.

⁵ A práxis é a atividade humana sensível, é como os homens produzem a própria vida, inclusive a vida espiritual, e se tornam conscientes desse processo. A atividade humana é objetiva e revolucionária, porque prático - crítica. Dessa forma, a filosofia da práxis, na perspectiva de Antonio Gramsci, é fazer com que cada pessoa tenha uma concepção de mundo unitária, coerente e crítica, que lhe permita atuar como sujeito histórico transformador da realidade em que vive. Gramsci apresenta uma concepção ampliada de Educação, fundamentada na práxis social, e por isso aborda mecanismos teórico-práticos para compreender e vislumbrar uma mudança concreta na sociedade.

(...) a educação é, para Gramsci, uma adaptação ao ambiente, sim, mas também e sobretudo, uma luta contra esse ambiente, para não permitir que este influa casualmente, mecanicamente, talvez mesmo com seus aspectos menos evoluídos e, por isso, como autoridade, como pressão (novos sinônimos de coerção e pedantismo). O problema coloca-se como uma opção entre naturalidade e autoridade, isto é, intervenção humana, na pressuposição de que não se pode falar de natureza do homem, mas tão somente de um ambiente historicamente determinado. (MANACORDA, 2008, P.92)

O objetivo da presente pesquisa é compreender como o filósofo Antonio Gramsci aborda a condição da mulher, para identificar se, não obstante seus posicionamentos “machistas”⁶, há em sua filosofia da práxis – que investiga a possibilidade de uma nova formação humana e de uma estratégia política capaz de superar a opressão de todo o gênero humano – *insights* importantes para se pensar a emancipação e a libertação das mulheres no contexto do capitalismo. Para isto, serão analisadas referências à mulher em sua produção da maturidade⁷, os *Cadernos do cárcere*, e também àquelas presentes nas *Cartas do cárcere*⁸, para se ter, apesar do exíguo tempo da pesquisa, um repertório amplo de referências e, por meio dele, poder desenvolver um estudo consistente a respeito do tema. Por que considerar toda a obra do Cárcere? Porque, como o faz Baratta, é importante não perder de vista o aviso de Gerratana de evitar “ler os Cadernos sem ter na frente as Cartas” (BARATTA, 2011, p. 251). Deve-se considerar a “Obra do cárcere”, uma vez que, enquanto as *Cartas* são ato vivido, um diálogo que aproxima o leitor do Gramsci indivíduo, que constrói seu pensamento a medida que vive, os *Cadernos* apresentam sua filosofia da práxis já formatada e direcionada às reflexões sobre a realidade histórica e material. “É singular, na passagem de Gerratana, a aproximação das novidades teóricas nos *Cadernos* com as novidades de vida nas *Cartas*” (BARATTA, 2011, p. 240).

⁶ O termo machista, quando se referir à filosofia de Gramsci, será utilizado entre *aspas*, porque não podemos simplesmente afirmar que o filósofo é machista. Há uma ambiguidade em sua análise, porque assim como, em muitos pontos das “Obras do cárcere”, possuía um pensamento masculino e se exprimia dentro de sua cultura – que era machista –, também desenvolveu reflexões avançadas sobre a questão feminina, ao considerar a necessidade da formação de uma nova personalidade feminina, no contexto em que vivia, já que a mulher não era inferior ao homem por natureza, mas foi culturalmente construída dessa forma.

⁷ Não temos o intuito de ignorar as referências à mulher presentes nas demais obras de Gramsci – sua produção pré-carcerária –, no entanto, elas serão analisadas em pesquisas futuras, devido à limitação temporal para a realização desta Dissertação.

⁸ As *Cartas*, apesar de representar um estilo literário mais “descompromissado” do que a produção teórica dos *Cadernos*, no caso de Gramsci e do tema em questão, não podem ser desconsideradas. Isto porque nos apresentam um universo rico e consistente de referências à sua relação com as mulheres de sua família e da situação das mulheres no contexto histórico, cultural e político em que são escritas. Como corrobora Durante: “sobre as *cartas* (...) deve ser evidenciado que o intenso trabalho de pesquisa em curso por várias partes sobre epistolários e carteiros, sobretudo familiares, está já trazendo à luz alguns importantes ulteriores aspectos relacionais da vida de Gramsci e a sua relação com as mulheres, da família à política” (DURANTE, 2011, p. 15).

Mas por que escolhemos analisar a condição da mulher a partir da filosofia da práxis – o materialismo histórico-dialético como o filósofo sardo lhe denomina – e não das teorias feministas ou dos estudos culturais? Porque seus conceitos de gênero e de sexo, embora fundamentais para a compreensão do real – e especificamente do tema em questão – , sozinhos não abarcariam a problemática que consideramos central para o ser humano. Tal problemática, segundo o materialismo histórico-dialético, provém da exploração da sociedade capitalista, ou seja, do fato do homem vender sua força de trabalho (sua vida, na verdade), em troca de um salário para sobreviver, o que, ao invés de o “dignificar”, lhe proporciona uma vida alienada, sem importância, pois seu trabalho gera uma riqueza que será apropriada por outrem. Embora

tanto no marxismo como no feminismo, haveria a preocupação por questionar relações desiguais socialmente construídas e reconstruídas em embates de poder (no caso do feminismo, entre os sexos e pela institucionalização da supremacia masculina). Em ambos conhecimentos ressalta-se o projeto por negação de propriedades, expropriações e apropriações (no caso do feminismo, tanto do valor produzido pelo trabalho das mulheres, socialmente reconhecido ou não, como de seu corpo, voz, re- e a-presentações). Compartem também, o marxismo e o feminismo, a ênfase na materialidade existencial (...) considerando que essa materialidade se sustenta por práticas em um real vivido e um real idealizado e ideologizado. (CASTRO, 200, p. 99)

O feminismo e o marxismo identificam-se enquanto movimentos sociais que buscam mudanças na estrutura social, a partir de sujeitos históricos que enfrentam questões de seu tempo. Mas, aqui, consideramos que a luta das mulheres contra a opressão da estrutura social patriarcal está vinculada à transformação total da sociedade, ou seja, a *opressão* estaria contida no universo da *exploração*, porque o capitalismo molda o trabalhador e sua família – todos são meros instrumentos de trabalho – retirando-lhes a possibilidade de conduzir suas vidas conforme suas capacidades e desejos.

Portanto, no primeiro capítulo, com o intuito de analisar o contexto em que se insere as reflexões de Gramsci sobre a questão feminina – fio condutor da pesquisa –, buscaremos elencar alguns discursos filosóficos acerca da condição da mulher desde a Antiguidade, para que possamos compreender a maneira pela qual o sistema capitalista se reapropriou do modelo patriarcal de sociedade, e, conseqüentemente, da condição subalterna da mulher, para construir seus alicerces na modernidade

No segundo capítulo, para que possamos compreender como Gramsci aborda especificamente a questão feminina, analisaremos seu *Caderno 22, Americanismo e Fordismo*, onde ele desenvolve uma reflexão sobre a questão sexual – cujo problema

ético-civil mais importante é a formação de uma nova personalidade feminina –, destacando o seu papel fundamental em toda a história do industrialismo e sua relação com a questão econômica no contexto do capitalismo avançado – em que a classe dominante realiza uma revolução passiva.

No terceiro capítulo, a fim de nos aprofundar na forma pela qual Gramsci aborda a condição da mulher e de encontrar elementos que nos auxiliem a compreender o significado da demanda exposta no *Caderno 22*: a necessidade da formação de uma nova personalidade feminina, analisaremos algumas referências à mulher, presentes nas *Cartas do cárcere*, destacando as ambiguidades do filósofo, que apresenta posicionamentos ora “machistas” ora críticos à subalternidade feminina.

Por fim, no quarto capítulo, para que possamos atingir o objetivo desta pesquisa – definir se Gramsci desenvolve reflexões que contribuem para se pensar a emancipação e a libertação das mulheres no capitalismo –, consideramos muitas das referências à mulher presentes nos *Cadernos do cárcere*, apontando novas ambiguidades do filósofo. Em seguida, iremos relacionar estas referências àquelas das *Cartas*, aprofundando-nos em alguns conceitos da filosofia da práxis de Gramsci – conceito de homem, de personalidade, personalidade feminina, conformismo, subalternidade, subalternidade feminina, etc. – fundamentais para que compreendamos se, por meio de suas categorias, é possível pensar na construção da autonomia da mulher na sociedade e como isto se integraria à busca pela construção de uma *nuova civiltà*.

1. "Sugestão": algumas concepções filosóficas sobre a mulher e a reapropriação capitalista do patriarcado

Sede assim — qualquer coisa
serena, isenta, fiel.

Flor que se cumpre,
sem pergunta.

Onda que se esforça,
por exercício desinteressado.

Lua que envolve igualmente
os noivos abraçados
e os soldados já frios.

Também como este ar da noite:
sussurrante de silêncios,
cheio de nascimentos e pétalas.

Igual à pedra detida,
sustentando seu demorado destino.
E à nuvem, leve e bela,
vivendo de nunca chegar a ser.

À cigarra, queimando-se em música,
ao camelo que mastiga sua longa solidão,
ao pássaro que procura o fim do mundo,
ao boi que vai com inocência para a morte.

Sede assim qualquer coisa
serena, isenta, fiel.

Não como o resto dos homens.⁹

Cecília Meireles inicia e encerra seu poema *Sugestão* com os versos: *sede assim – qualquer coisa serena, isenta, fiel*. Tal sugestão, ao considerar a totalidade do poema, parece representar, na verdade, uma regra de conduta rígida, uma imposição para que os ânimos não sejam alterados, isto é, não insurja contra o que quer que seja; não se envolva em situações nas quais é necessário escolher – o que o impediria de agir ética e politicamente – e não traia aquele com o qual firmou um pacto, um acordo ou um contrato jurídico. Cabe a essa pessoa apenas cumprir seu destino, sem questionar, sem se posicionar, sem nada modificar.

⁹Cecília Meireles, *Sugestão*. In: MEIRELES, 2001, p. 463 - 464.

Mas a quem tal sugestão poderia estar dirigida? A quem poderia ser sugerida uma vida sem liberdade, baseada em padrões pré-estabelecidos e inalteráveis? A todos aqueles que fazem parte de uma relação de poder entre comandante e comandado, opressor e oprimido, explorador e explorado.¹⁰ Nessas relações, os papéis são rígidos, mas o cerceamento da liberdade se dá principalmente para aqueles aos quais é designada a obediência, a subalternidade. Por conseguinte, os versos de Meireles podem ser atribuídos à mulher que, no papel social de subalterna, encontrou, historicamente, muitas barreiras para se construir como um ser autônomo, que escolhe seu próprio caminho. A opressão oriunda da estrutura social patriarcal a impediu de *ser como quis*, tornando-se *flor que se cumpre, sem pergunta*. Por que parece ser inevitável à mulher ser uma *flor que se cumpre, sem pergunta*, destinada a uma vida sem autonomia? Qual o discurso por trás dessa constatação? Como proporcionar-lhe um desenvolvimento total e a possibilidade de realizar autonomamente suas escolhas?

O primeiro passo para, quiçá, apontar respostas para essas questões é a realização de um *Inventário*¹¹ acerca da maneira pela qual a mulher foi abordada por algumas reflexões filosóficas ao longo da história, com o intuito de compreender os papéis sociais que lhe foram atribuídos, o limite do seu poder e da sua ação na sociedade.

Escolhemos esse caminho teórico porque consideramos que a forma de conceber a relação entre o homem e a mulher e o poder que lhes cabe depende do conceito de ser humano que está em vigor. Esse conceito representa o principal objeto da Filosofia. Assim, uma abordagem filosófica pode permitir que a condição da mulher seja analisada na perspectiva da totalidade, considerando uma reflexão sobre os aspectos biológicos, históricos, econômicos e sociais do humano e da cultura patriarcal hegemônica, sendo que esta última cunha a visão da impotência da mulher para a construção de si mesma e do mundo em que vive. Ademais, a análise referencial, nesta pesquisa, sobre a questão feminina é a da filosofia da práxis, de Antonio Gramsci, que dá um papel central à análise sobre “o que é o homem”, mostrando como ele é historicamente construído a partir das diversas relações que estabelece com a natureza ou mundo (do qual é também construtor),

¹⁰ Como afirma Marx, o mundo burguês é injusto para todos: tanto proletários como burgueses sofrem com os problemas sociais. Portanto, para transformar o *status quo*, não basta – como pensavam os cidadãos filantropos – “dar aos proletários um pouco de pão e educação, como se somente os trabalhadores definhassem sob as atuais condições sociais, ao passo que, para o restante da sociedade, o mundo tal como existe fosse o melhor dos mundos” (MARX, 2006, p. 22).

¹¹ Gramsci utiliza a metáfora do inventariamento para designar um dos momentos fundamentais para a filosofia da práxis, em que o indivíduo adquire consciência do processo histórico do qual faz parte e em qual força hegemônica se insere.

com outros homens e consigo mesmo. Para Gramsci, cada período histórico demanda um tipo psicofísico de homem, que será correspondente à forma de propriedade e às relações sociais de produção vigentes; e, para que se mantenham como tais, determinarão as relações sexuais, a ética sexual e os papéis sociais de cada sexo necessários a isso. Dessa forma, o inventariamento proposto terá como objetivo investigar algumas concepções filosóficas sobre a mulher, visando a uma compreensão ampla de como o capitalismo, para se construir e se manter, ressignificou a estrutura social patriarcal, com uma forma peculiar de família, para preservar a propriedade privada e a possibilidade de acumulação do capital. Não há a pretensão de realizar uma revisão da maneira pela qual a questão feminina foi abordada por todos os filósofos, em todos os tempos – o que seria uma tarefa hercúlea. Nosso propósito é mostrar como o sistema capitalista, para construir seus alicerces na modernidade, reapropria-se de um discurso filosófico antigo.

O primeiro filósofo arrolado em nosso inventário é Aristóteles, porque “representaria o ‘antifeminismo’, argumentando, a partir das diferenças biológicas das mulheres e de sua contribuição desigual para a geração dos filhos, o estatuto de inferioridade do gênero feminino, no plano cognitivo e no plano ético-político” (PINTO, 2010, p. 21). Segundo o estagirita, o homem é um animal racional (animal *logikon*), cuja alma é superior ao corpo, porque as atividades intelectuais são superiores às corporais. Mas também é por natureza político (animal *politikon*), uma vez que forma naturalmente comunidades, onde há aqueles que dominam e são superiores e aqueles que são dominados, conseqüentemente inferiores. Apoiando-se nessas definições, o filósofo grego defende a ideia de uma hierarquia natural entre os seres humanos e o princípio do patriarcado político.

Se o ser humano é um animal político por natureza, significa que só realiza suas potencialidades na vida em sociedade, ao conviver na *pólis*, que deve estar organizada para lhe proporcionar o bem viver. Dessa forma, em sua obra *Política*, Aristóteles inicia sua reflexão abordando uma das primeiras uniões entre pessoas decorrentes da necessidade natural por sociabilidade, qual seja: a união entre a mulher e o homem para a perpetuação da espécie. Dessa união surge o núcleo básico da cidade, a família, cujos elementos primários e mais simples abarcam, além da relação entre marido e mulher, aquelas entre senhor e escravo e entre pai e filhos.

A comunidade formada naturalmente para as necessidades diárias é a casa (...). A primeira comunidade de várias famílias para satisfação de algo mais que as simples necessidades diárias constitui um povoado. A mais natural das formas

de povoado parece consistir numa colônia oriunda de uma família (...). Em decorrência desta circunstância nossas cidades foram inicialmente governadas por reis (...); como cada família é dirigida por seu membro mais velho, as colônias oriundas da família também o eram, em virtude do parentesco de seus membros. É isto que Homero diz: "... cada um dita as leis aos filhos e às esposas". (ARISTÓTELES, 1997, 1252b, p. 14)

O comando das relações estabelecidas na casa – ou seja, o comando do escravo, da mulher e dos filhos – fica a cargo do chefe de família, que, pelo desenvolvimento da economia doméstica, deve garantir os meios não só para preservar a vida, mas para assegurar uma vida melhor aos membros dessa comunidade. “A autoridade do chefe de família é do tipo monárquico, pois cada família é governada por um chefe, enquanto a autoridade política é exercida sobre homens livres e iguais” (ARISTÓTELES, 1997, 1255b, p. 21). Os homens possuem tais atributos por serem todos eles responsáveis pelo comando dos escravos, das mulheres e dos filhos. E o homem chefia tais relações porque, para Aristóteles,

há por natureza várias classes de comandantes e de comandados, pois de maneiras diferentes o homem livre comanda o escravo, o macho comanda a fêmea e o homem comanda a criança. Todos possuem as várias partes da alma, mas possuem-na diferentemente, pois o escravo não possui de forma alguma a faculdade de deliberar, enquanto a mulher a possui, mas sem autoridade plena, e a criança a tem, posto que ainda em formação. (...) a moderação de uma mulher e de um homem não são idênticas, nem sua coragem e sentimento de justiça, como pensava Sócrates; uma é a coragem de comando, a outra é de obediência. (ARISTÓTELES, 1997, 1260a, p. 32)

A alma é mais perfeita e portanto superior ao corpo, assim como o homem livre, que possui em maior grau as faculdades da alma, é superior ao escravo – destinado aos trabalhos corporais, por ser um instrumento de trabalho – e o macho é superior à fêmea – que não tem a capacidade plena de deliberar, de escolher e, portanto, de comandar. Esse poder característico do chefe de família é o poder paterno, uma das três formas de poder definidas por Aristóteles, que tem uma importância fundamental na sua concepção de política, porque vai determinar as relações entre os membros da comunidade, desde a casa até a cidade. E essa forma de poder é tão relevante por ser legitimada pela natureza, o que a faz necessária. Por isso, não se questiona o comando da mulher e dos filhos pelo chefe de família porque ele se dá “por natureza”.

Na filosofia aristotélica, a natureza de uma coisa é sua finalidade, seu *telos*, o objetivo para o qual ela foi criada, o que corresponde àquilo que cada coisa é quando seu crescimento se completa. No contexto da teoria das quatro causas, ela corresponde à causa final de um ser – que sintetiza em si os conceitos de substância e de causa, os dois

fundamentais de sua metafísica. Por isso, “Aristóteles afirma que ‘tudo aquilo que é por natureza existe para um fim’ (De an, III, 12, 434a31) e identifica o fim com a mesma substância, ‘forma ou razão de ser da coisa’(Met., VIII, 4, 1044a31)” (ABBAGNANO, 2007, p. 533). E, para descobrir o que é natural em um ser, o método utilizado pelo filósofo é conduzir as investigações preferencialmente para as coisas em seu estado natural, e não para as coisas deterioradas, porque assim pode-se atingir sua essência, sua substância. Por meio dessa busca pela substância e pela causa do ser, Aristóteles apreende a natureza do homem e da mulher, que se realizam na relação para a constituição da família, das comunidades e das cidades.

Nessa relação, para a geração, cada um dos sexos tem poder e função peculiares: “o macho é naturalmente mais apto ao comando do que a fêmea” (ARISTÓTELES, 1997, 1259b, p.31), porque “alguns seres, com efeito, desde a hora de seu nascimento são marcados para ser mandados ou para mandar” (ARISTÓTELES, 1997, 1254a, p. 18). O macho possui o poder de dominação e o pai o poder de chefiar a família, porque correspondem à causa eficiente na geração dos filhos, sendo responsáveis por fornecer o movimento, o impulso (seu sêmen), e dar a forma para a ação de gerar, enquanto a fêmea tem o poder de ser dominada. A mulher também se subordina ao poder paterno, porque representa a causa material da geração, aquela que fornece o conteúdo para ser moldado, determinado, comandado pelas demais causas. “A fêmea sempre fornece o material, o macho fornece o que molda, pois esse é o poder que nós dizemos que eles possuem, e isso é o que faz deles macho e fêmea... Enquanto o corpo é da fêmea, a alma é do macho” (ARISTÓTELES apud LAQUER, 2001, p. 45). Tal relação desigual, em que o macho é superior e a fêmea inferior, dá-se dessa maneira porque a própria desigualdade é inerente à natureza do homem e da mulher e se justifica por isso.

“O que nós na modernidade pensaríamos serem construções sociais com carga ideológica de gênero – os homens são ativos e as mulheres passivas, os homens contribuem com a forma e as mulheres com a matéria para a geração – eram, para Aristóteles, fatos indubitáveis, verdades ‘naturais’” (LAQUER, 2001, p. 44). Assim, a relação hierárquica entre os seres, a superioridade do homem livre em relação ao escravo, do homem em relação à mulher e a atribuição do pai de comandar os filhos estão na base mesma da formação da cidade, cabendo ao poder político apenas a determinação do alcance da ação dos subordinados e a maneira como ocorrerá a sua educação, uma vez que não deixarão de ser dominados. Por isso, “a educação das crianças e das mulheres (será) conduzida com vistas à forma de constituição adotada, se faz alguma diferença para

a qualidade da cidade que as crianças tenham qualidades e que as mulheres tenham qualidades” (ARISTÓTELES, 1997, 1260a, p. 33 - 34).

Nesse contexto em que tanto a divisão do trabalho quanto a atribuição específica de papéis são naturais, caberia à mulher apenas *florescer sem pergunta*, uma vez que o filósofo grego apresenta de forma ampla a inferioridade da mulher. Tal inferioridade vai “da ordem física e fisiológica da reprodução ao (...) exercício acabado das funções intelectuais e das funções éticas. Ficam relegadas à intimidade da casa sem poder de intervenção no governo da cidade, e não lhes atribui capacidade para uma educação filosófica equiparada à dos homens” (PINTO, 2010, p. 30).

Na Idade Média, a concepção acerca da inferioridade natural da mulher foi perpetuada e fortalecida por novos argumentos. O Cristianismo, concepção hegemônica neste período,

constitui-se em herdeiro de uma confluência de tradições misóginas, em particular as fornecidas pelo mundo greco-romano, que relegavam a mulher à condição de um ser frágil e tutelado, indigno de exercitar a sua cidadania e privar da companhia dos homens, restando-lhe apenas a sublime tarefa de trazer ao mundo os varões de que necessitava a *pólis* para garantir a sua continuidade. (NOGUEIRA, 1995, p. 77 - 78)

Além disso, promoveu a “demonização” feminina, ao consolidar uma analogia entre o demônio – inimigo combatido pelos cristãos, para livrar o mundo do mal – e a mulher – quem mais se encontra à mercê de suas determinações.¹² As novas justificativas para a inferioridade e a necessária submissão das mulheres encontravam-se na doutrina cristã, principalmente na exposição da Criação presente no livro dos *Genesis*, em que a mulher é apresentada não como criadora do homem, mas sendo por ele criada (a partir de sua costela) – cronológica e ontologicamente ele teria surgido primeiro, o que a torna *a priori* submissa. A ela é igualmente atribuída a culpa pela introdução do pecado no mundo, uma vez que sucumbe à tentação da serpente: “é a responsável direta pela condenação dos homens aos tormentos deste e do outro mundo, constituindo assim a vítima e ao mesmo tempo, a parceira consciente do diabo” (NOGUEIRA, 1995, p. 78).

Na tradição cristã, a sexualidade era o principal meio de perdição – o corpo era o campo fértil de atuação do demônio – e a mulher, por ser considerada como absolutamente corporal, tendia mais facilmente ao pecado. Tanto que era excluída do

¹² Contraditoriamente à proximidade da mulher com o demônio, a Igreja promoveu o culto à mulher virgem, santa, pura. Uma concepção também misógina e idealizada em que a mulher, somente afastada de seu corpo, de seus desejos e de sua sexualidade, poderia ter algum valor; o que também desqualifica a condição feminina, porque a mulher só é valorizada ao abrir mão de si mesma.

exercício do sacerdócio – “pois seu corpo, como justifica Agostinho, constituía ‘obstáculo permanente ao exercício da razão’” (NOGUEIRA, 1995, p. 79) – e deveria manter-se distante de quem a ele se dedicava – porque “segundo Gregório Magno (era) quase impossível sair-se puro do ‘abraço conjugal’” (NOGUEIRA, 1995, p. 79). Agostinho considerava que o ser humano, independentemente do sexo, possuía alma espiritual assexuada e corpo sexuado, mas no indivíduo masculino este não era um grande empecilho à reflexão. Nesse caso, “o corpo reflete a alma (...) uma vez que o homem é cabalmente a imagem e semelhança de Deus, mas não a mulher que, inferior ao homem, deve se submeter a ele” (NOGUEIRA, 1995, p. 79).

Tomás de Aquino, no século XIII, corroborou os argumentos misóginos, relacionando as escrituras com a ciência aristotélica. Segundo ele,

A mulher foi criada ainda mais imperfeitamente que o homem, mesmo na sua alma (...) Na geração, o papel positivo é o do homem, a mulher sendo apenas um receptáculo. Verdadeiramente não há outro sexo que não o masculino. A mulher é um macho deficiente. Não é então surpreendente que este débil ser, marcado pela imbecilidade de sua natureza, ceda às seduções do tentador, devendo ficar sob tutela. (AQUINO apud NOGUEIRA, 1995, p. 79)

Segundo Laquer (2001), na Antiguidade clássica e na Idade Média, a mulher era concebida, inclusive pela Medicina e pelas pesquisas de Anatomia, como um homem inferior. Havia apenas um sexo, o masculino, que era o índice de perfeição,¹³ e por isso apresentava os parâmetros para julgar o corpo feminino, uma vez que todos os órgãos sexuais da mulher tinham correspondentes no corpo do homem. Mas, enquanto no homem eles eram externos e desenvolvidos, na mulher eram internos e atrofiados devido a sua insuficiência de calor, o que lhe tornava menos perfeita e passiva no ato da geração dos filhos. Os homens ativamente introduziam o sêmen na mulher, enquanto a ela cabiam as tarefas de misturar os fluídos da concepção e guardar passivamente o filho em seu ventre, até o nascimento. Se os homens eram biologicamente superiores e ativos, na vida social sua participação não poderia ser diferente, e por isso a mulher foi alijada da política das cidades. Seu papel social resumia-se a participar na geração dos filhos e cuidar para que se mantivessem vivos. Seus filhos, no entanto, seriam comandados pelo pai, assim

¹³ Segundo Laquer (2001), o filósofo e médico Galeno (129-201), apoiando-se na teoria das causas de Aristóteles, destaca a hierarquia dos seres segundo o seu grau de perfeição: “da mesma forma que a humanidade é mais perfeita que o resto dos animais, dentro da humanidade o homem é mais perfeito que a mulher, e a razão dessa perfeição é seu excesso de calor, pois o calor é o instrumento básico da Natureza” (GALENO apud LAQUER, 2001, p.44).

como a mãe o era, uma vez que ele era o detentor da atividade, capaz de prover as necessidades da família.

Como essa visão hierárquica dos seres foi hegemônica nas ciências até o início da Idade Moderna, as pesquisas sobre o corpo feminino buscavam apenas confirmar as similaridades em relação ao corpo masculino, cujo funcionamento era prioritariamente estudado. Essa perspectiva de certa forma limitou as descobertas científicas – partia-se do princípio de que o corpo humano era masculino – e tornou as peculiaridades do corpo feminino um mistério tardiamente desvendado. Dessa forma, esse “antigo modelo no qual homens e mulheres eram classificados conforme seu grau de perfeição metafísica, seu calor vital, ao longo de um eixo cuja causa final era masculina, deu lugar, no final do século XVIII, a um novo modelo de dimorfismo radical, de divergência biológica” (LAQUER, 2001, p. 17), o que possibilitou conhecer as diferenças biológicas entre os sexos.

“Aristóteles não precisava dos fatos da diferença sexual para fundamentar sua afirmação de que as mulheres eram inferiores aos homens; isso decorria da verdade *a priori* de que a causa material é inferior à causa eficiente” (LAQUER, 2001, p. 191), o que era em si uma comprovação do que significava ser homem e ser mulher. Malgrado os muitos séculos de hegemonia dessa concepção patriarcal de fundamentação aristotélica, no século XVII, ela começa a ser questionada e a possibilidade da igualdade entre os sexos passa a ser considerada, tornando-se objeto da reflexão de muitos pensadores. Tanto que, naquele século, na Itália, algumas mulheres começam a elaborar pensamentos feministas. “Lucrecia Marinelli¹⁴ defende a igualdade fundamental dos dois sexos e descobre nas teorias aristotélicas, segundo as quais o papel social é determinado por diferenças qualitativas naturais, a origem de um certo antifeminismo cultural” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1997, verbete *feminismo*).

Com as revoluções científicas ocorridas a partir do século XVI, o conceito de homem torna-se questionável, necessitando de uma re-elaboração. Assim, busca-se definir o que é a natureza humana e como acessar tal conhecimento pelas possibilidades cognitivas do próprio homem, através do uso da razão e das pesquisas empíricas. Esta nova maneira pela qual o homem constrói por si mesmo o conhecimento revelará os limites e as possibilidades do próprio conhecimento humano. Em síntese, os argumentos

¹⁴ “Intellectual veneziana do século XVII que, juntamente com Moderata Fonte e Arcângela Tarabotti, foi precursora do pensamento feminista na Europa, desenvolvendo livros em que defendia igualdade entre os sexos, ao destacar a importância da mulher ao longo de toda a história da civilização” (BETTO, 2001, p. 16).

fundamentados na essência, na coisa em si ou na determinação da transcendência perdem força, sendo aos poucos substituídos por reflexões produzidas por meio das capacidades racionais e perceptivas do homem. Nesse contexto, a hierarquia natural entre os seres humanos e o princípio do patriarcado político serão igualmente questionados por alguns filósofos – trazendo ou não avanços à questão – como, por exemplo, aqueles da corrente contratualista, que tem como principais expoentes Hobbes, Locke e Rousseau.

Destarte, prosseguindo com nosso inventário, uma reflexão acerca da condição da mulher na perspectiva destes filósofos faz-se necessária, uma vez que em seus pensamentos encontram-se o desenvolvimento de conceitos fundamentais à questão, como, por exemplo, as noções de igualdade e diferença, público e privado, sexo e gênero; além de dialogarem diretamente com Aristóteles. Eles não aceitam o pressuposto aristotélico da sociabilidade natural do homem, afirmando que a origem da comunidade civil é um contrato entre seus membros, o que faz da sociedade algo artificial ou artificialmente construído. E esse contrato só se justifica porque pressupõe que os indivíduos, que vivem isolados no estado de natureza, têm direitos naturais que estão ameaçados, sendo necessária uma forma de associação juridicamente capaz de preservá-los e tornar legítimo o vínculo social. Dessa forma, o contrato rege as relações entre governantes e governados e “é também contrato social no sentido mais amplo, como acordo tácito que fundamenta toda comunidade e que leva os indivíduos a conviver, isto é, a participar dos bens, dos serviços e das leis vigentes na comunidade.” (ABBAGNANO, 2007, p. 240).

Os teóricos políticos, a começar por Hobbes, argumentavam que não havia base na natureza, na lei divina ou na ordem cósmica transcendental para nenhum tipo específico de autoridade – do rei ao súdito, do escravizador sobre o escravo ou do homem sobre a mulher. Para Hobbes, como para Locke, a pessoa é um ser essencialmente senciente, uma criatura sem sexo cujo corpo não tem relevância política. Porém, para ambos os homens tornam-se chefes de famílias e nações. Os homens, e não as mulheres, fazem o contrato social. (...) A subordinação parece ter surgido em tempos históricos, como consequência de uma série de lutas que deixaram a mulher em posição inferior. (LAQUER, 2001, p. 196)

Para Hobbes, como o homem não é naturalmente sociável, a família também não seria naturalmente o pequeno núcleo da cidade, porque o poder paterno, que estabelece quem domina aquele grupo (quem tem o poder sobre a mulher, os filhos e os servos), não é algo natural ou necessário, ele também se estabelece explícita ou implicitamente a partir de um pacto, de um contrato. Segundo o filósofo, o domínio pode ser adquirido por geração ou por conquista. O direito de domínio por geração chama-se paterno e

corresponde ao domínio dos pais sobre seus filhos. Mas, diferentemente de Aristóteles, esse domínio não se legitima pelo simples fato de os terem procriado, mas pelo consentimento declarado do filho: “esse direito não deriva da geração, como se o pai tivesse direito sobre seu filho pelo fato de tê-lo procriado, mas sim do consentimento do seu filho, quer expressamente, quer por outros argumentos suficientemente explícitos” (HOBBES, 1999, p. 164). O poder paterno, o vínculo entre pais e filhos, é algo construído. Dessa forma, a natureza não pode ser mais a responsável pela supremacia masculina em relação a esse poder, porque, para a procriação, o homem tem uma colaboradora, que divide com ele o poder sobre o filho. “Quanto à geração, quis Deus que o homem tivesse uma colaboradora, e há sempre dois que são igualmente pais” (HOBBES, 1999, p. 164).

Segundo a natureza, Hobbes destaca a posição da mãe que, em relação à criança, teria primazia, uma vez que a primeira relação de poder que esta se submete é aquela com sua progenitora: “pelo direito de natureza, pertence o domínio sobre a criança primeiramente àquele que a tem antes em seu poder. Ora, é claro que o recém-nascido está em poder de sua mãe antes de quaisquer outros, uma vez que ela tem o direito, se for de sua vontade, de alimentá-lo ou entregá-lo à fortuna” (HOBBES, 2009, p. 128). Tem poder sobre o filho aquele que é capaz de preservar sua vida. Para Hobbes, o cuidado com o descendente é um valor fundamental e, por isso, no estado de natureza, existiria uma “supremacia da mãe”, uma vez que ela possui maior capacidade para garantir a manutenção dos filhos.¹⁵ Dessa forma, o filósofo afirma: “é da mãe o domínio original sobre os filhos, e assim, entre os homens (como entre as outras criaturas), o direito de nascimento segue o ventre” (HOBBES, 1999, p. 128).

No estado de natureza o poder paterno é da mãe. Ela, naturalmente, tem poder sobre seus filhos, porque “tem a última palavra na determinação das linhagens e no estabelecimento das relações de parentesco” (FERREIRA, 2010, p. 154). Só ela pode ter certeza de que os filhos são seus, assim como lhe cabe o poder de atribuição da paternidade. No estado civil, todavia, é necessário decidir por quem tal poder será

¹⁵Ferreira (2010) nos mostra que a supremacia da mulher, em função de sua superioridade biológica para preservar a prole, deve-se a um fato concreto do momento histórico do autor analisado. “Há um potencial poder feminino no domínio da continuidade da espécie: numa sociedade de carências (e podíamos estender essas carências à época de Hobbes, em que a sobrevivência das crianças nos primeiros tempos de vida era assegurada pelo aleitamento), a vida humana está nas mãos das mulheres. Hobbes o diz explicitamente quando afirma que a humanidade pereceria se as mães recusassem amamentar os filhos” (FERREIRA, 2010, p. 154).

exercido. Só que Hobbes afirma que na maioria das vezes ao homem é atribuído o poder paterno:

o domínio sobre o filho deveria pertencer igualmente a ambos, e ele deveria estar igualmente submetido a ambos, o que é impossível, pois ninguém pode obedecer a dois senhores. Aqueles que atribuem o domínio apenas ao homem, por ser do sexo mais excelente, enganam-se totalmente. Porque nem sempre se verifica essa diferença de força e prudência entre o homem e a mulher a que o direito possa ser determinado sem conflito; nos Estados essa controvérsia é decidida pela lei civil, e na maior parte dos casos, embora nem sempre, a sentença é favorável ao pai. (HOBBS, 1999, p. 164)

Nem sempre é favorável ao pai, porque Hobbes refere-se à existência da soberania feminina: “se a mãe se encontrar submetida ao pai, o filho se encontra em poder do pai, e se o pai estiver submetido à mãe (como quando uma rainha soberana desposa um de seus súditos) o filho fica submetido à mãe, visto que o pai também a ela está submetido” (HOBBS, 1999, p. 165). No entanto, mesmo não existindo, na filosofia hobbesiana, o critério da supremacia natural do homem ou do sexo masculino, o filósofo defende a predominância da dominação masculina. Para justificar sua posição, ele apresenta duas razões, ambas pouco consistentes. Ferreira nos apresenta as razões hobbesianas:

A primeira é que “os homens são quase sempre (mas nem sempre) os mais aptos aos grandes empreendimentos, sobretudo à guerra”. A segunda baseia-se nos costumes, apresentando como fator de estabilidade que, como tal, não interessa contrariar. É a lei, criada pelos homens no interior de um Estado, que favorece o estatuto masculino; é ela que determina a entrega de poderes ao pai, tendo o filósofo o cuidado de esclarecer que tal decisão não é universal”. (FERREIRA, 2010, p. 147)

No estado de natureza, não há nenhum critério que diferencie homens e mulheres, assim como não há diferenciação entre os homens, porque todos lutam igualmente¹⁶ pela sobrevivência, buscando afastar de si a constante ameaça de morrer pelas mãos de outrem. Tal ameaça existe porque, na concepção hobbesiana, todos são igualmente assassinos potenciais: “quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte” (HOBBS, 2003, p. 106). Portanto, a mulher é tão forte – ou tão fraca – quanto o homem. Todos participam igualmente da natureza humana, que o filósofo apresenta nos seguintes termos:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais

¹⁶ A igualdade entre homens e mulheres no estado de natureza é um argumento avançado, uma vez que, a ideologia coeva a Hobbes apoiava-se “em razões religiosas para secundarizar a condição feminina (...). A sociedade seiscentista está longe do estado de natureza. Nela, a mulher está submetida ao marido e, conseqüentemente, a mãe surge como mediadora entre os filhos e o pai”(FERREIRA, 2010, p. 147).

forte de corpo ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar. (HOBBS, 2003, p. 106)

O que poderia ameaçar seria o ardil de algum indivíduo para criar estratégias para dominar ou se defender dos demais. Dessa forma, surge a justificação do contrato social: racionalmente, os seres humanos decidem abrir mão de seu direito natural à liberdade, em prol da paz. “Enquanto perdurar este direito natural de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver” (HOBBS, 2003, p. 113). Dessa forma, já que a primeira e fundamental lei da natureza, para Hobbes, é procurar a paz e segui-la, os homens, através de um pacto entre si, decidem prestar obediência a um soberano, ou seja, transferir a ele o seu direito, em favor da instituição do Estado, que se justifica pelo medo da morte e pela esperança em uma vida melhor e mais confortável. O problema que surge nesse momento é que à mulher é imposta uma dupla obediência. Aos homens é necessário somente abdicar de seu direito natural em benefício de uma ulterior felicidade; às mulheres é necessário abrir mão desse direito prestando obediência ao soberano e ao marido. A obediência do súdito, nessa filosofia, é a condição para a aquisição da cidadania. E homens e mulheres, enquanto súditos, são cidadãos. Mas a mulher se submete duas vezes, porque ela não transfere seus poderes diretamente ao governante e sim a um intermediário, o marido, o que ressalta a valorização da sociedade patriarcal por Hobbes. Ele não explicita como se dá a passagem de uma supremacia feminina, no estado de natureza, para o domínio masculino, no estado civil. Simplesmente afirma que “de uma hipótese – o predomínio das mulheres no estado de natureza – passa a um fato – sua subordinação ao poder masculino –, sem se preocupar com o que ocorreu entretantes” (FERREIRA, 2010, p. 156).

Hobbes apoia-se nos costumes – “porque na maior parte dos casos o Estado foi criado pelos pais, não pelas mães de família” (HOBBS, 1999, p. 164) – para justificar esse fato, que significa o estabelecimento da desigualdade entre homens e mulheres, em prol da construção da sociedade harmoniosa e pacífica, estabelecida mediante o contrato social.

Mas por que à mulher é imposto um sacrifício maior para a instituição do Estado? Um dos objetivos da instituição do Estado é a construção de uma melhor condição material para os homens, que se concretiza pela instituição da paz e do conforto. O

conforto deve-se principalmente à instituição da propriedade, cuja posse será privilegio dos homens, uma vez que as mulheres estão a eles subordinadas. Dessa forma, a teoria hobbessiana fortalece tanto o patriarcado como os alicerces da sociedade burguesa, estabelecendo “a autonomia do proprietário para fazer com seu bem o que bem entenda” (RIBEIRO, 2008, p. 72) e buscando “fundar a propriedade privada num direito anterior e superior ao Estado” (RIBEIRO, 2008, p. 76).¹⁷ A garantia da propriedade traz consigo a necessidade de alguém que a domine e, como justifica Hobbes, este poder é geralmente exercido pelo homem, porque é ele, e não a mulher, quem costuma comandar. Assim, apoiando-se nas categorias desse filósofo, pode-se concluir que “a representação social da mulher não se justifica por uma diferença qualquer, mas por critérios utilitários. Cabe à mulher renunciar a certos papéis, pois, desse modo, contribui para a felicidade e estabilidade de todos” (FERREIRA, 2010, p. 158). Em suma, na filosofia hobbessiana, é absurda e injusta a justificativa para a renúncia e sucessiva subordinação feminina na sociedade, já que possui como fundamento o fato das coisas sempre se darem de uma determinada forma, ou seja, a não contestação de um conjunto de costumes machistas.

Em relação a este debate, Locke apresenta a noção de poder paterno de uma forma mais flexível que Hobbes, mas, surpreendentemente, as implicações de suas reflexões fortalecem ainda mais o patriarcado. Na obra *Dois tratados sobre o governo*, inicia suas considerações sobre o tema questionando a inadequação da própria expressão *poder paterno*, uma vez que dela se entende que o poder sobre os filhos é inteiramente do pai, como se a mãe não tivesse parte nele. Sugere então *pátrio poder* ou *poder parental*, já que ambos têm um direito temporário de jurisdição e de domínio sobre os filhos. Temporário porque, quando as crianças crescem, em idade e razão, ficam à sua própria e livre disposição. Os pais, pela lei da natureza, têm o dever de conservar, alimentar e educar os filhos. Com efeito, ele questiona as referências de Filmer¹⁸ a Adão e a afirmação de que todos os seus filhos estavam submetidos à sua vontade e, conseqüentemente, todos os filhos à vontade do pai, com ou sem razão. “O poder que os pais têm sobre seus filhos origina-se do dever que lhes cabe de cuidar da sua prole durante o imperfeito estado de infância” (LOCKE, 1998, p. 434). Para ele, esse poder, além de temporário, não abarca a vida ou a propriedade dos filhos, cessando quando o encargo da educação termina. Sua

¹⁷ A filosofia hobbessiana apresenta os alicerces da nova sociedade burguesa, embora, como nos mostra Ribeiro (2008), o homem, para Hobbes, não seja ainda o indivíduo burguês, mas apenas o indivíduo, uma vez que ele ainda prefere a honra aos bens.

¹⁸ Robert Filmer (1588-1653), filósofo contemporâneo a Hobbes, defendia a obediência da esposa ao marido, apoiando-se em textos sagrados e na moral cristã.

preocupação é com a liberdade – “nascemos livres, assim como nascemos racionais” (LOCKE, 1998, p. 437). Da mesma forma que o pai tornou-se um homem livre, o filho também o será. Ele constrói sua argumentação invalidando a monarquia por direito paterno, porque sua defesa é pela liberdade dos homens desde o estado de natureza, que lhes permite alcançar os bens, a integridade física e a vida. Locke limita o poder paterno à disciplina necessária para proporcionar força, saúde, vigor e retidão, para que os filhos sejam os mais úteis para eles mesmos e para os outros, e afirma que “nesse poder a mãe também tem seu quinhão, juntamente com o pai” (LOCKE, 1998, p. 439). Para ele, o pai é o guardião dos filhos, mas “a autoridade do pai não pode despojar a mãe desse direito, nem pode homem algum dispensar o filho do dever de respeitar aquela que o deu à luz” (LOCKE, 1998, p. 444). Embora seu discurso apresente uma aparência de igualdade de direitos entre os sexos, no que se refere ao domínio sobre os filhos, o filósofo ainda faz muitas concessões ao patriarcado e não discrimina de fato o poder da mulher, além daquele que divide com o homem, quando o faz, no campo privado. Por isso, paradoxalmente, Locke mostra que o pai se torna o *príncipe* da família porque

tinha sido ele governante desde o início da infância de seus filhos e, desde que seria difícil para eles viverem sem algum tipo de governo, o mais provável é que esse recaísse, por consentimento tácito ou expresso dos filhos depois de crescidos, no pai, onde pareceria apenas continuar sem nenhuma alteração; (...) a permissão para que o *pai* fosse o único a exercer em sua família o poder executivo da lei da natureza que todo homem livre naturalmente exerce, transferindo-lhe, mediante tal permissão, um poder monárquico enquanto nele permanecessem. Mas que tal não decorria de nenhum *direito paterno*, porém apenas do consentimento dos filhos.” (LOCKE, 1998, p. 448 - 449)

Os filhos não vivem sem um tipo de governo porque, para o filósofo, a infância é uma fase imperfeita do homem, que necessita de direcionamento até que o indivíduo atinja a idade e a capacidade racional necessárias para ser livre. Dessa forma, ao pai foi concedido esse domínio, fundamental ao desenvolvimento dos filhos, o qual, enquanto existe, tem um *status* de poder monárquico. Talvez por hábito, os filhos continuavam a respeitar o pai, devido à “dignidade e à autoridade que desejavam permanecesse com ele, acima do resto da família” (LOCKE, 1998, p. 449). Nessa perspectiva, o pai teria um poder monárquico, que se legitimaria por consentimento e hábito:

...era fácil e quase natural para os filhos, por um consentimento tácito e dificilmente evitável, ceder à *autoridade e ao governo do pai*. Desde a infância tinham eles se acostumado a seguir suas instruções e a recorrer a ele em suas pequenas diferenças, de modo que, depois de crescidos, quem seria mais adequado para governá-los? (...) em parte alguma poderiam eles encontrar uma

segurança maior para a sua paz, liberdade e propriedades do que no *governo de um pai*. (LOCKE, 1998, p. 449 - 450)

Locke (1998), apoiando-se em seus contemporâneos, como por exemplo Hooker,¹⁹ destaca também uma hipótese, para ele provável, de que a pessoa mais importante na família sempre teria sido um rei – na formação das sociedades civis provenientes das famílias, os reis foram os primeiros governantes porque, de pais, foram feitos governantes.

De que forma o poder paterno torna-se poder político?

os pais de família naturais, por mudança imperceptível, tornam-se também seus *monarcas políticos*. E se por acaso vissem por muito tempo e deixassem herdeiros capazes e valorosos por várias gerações sucessivas, por outra via, lançavam as bases de reinos hereditários ou eletivos, sob diversas constituições e costumes, conforme os moldassem o acaso, o engenho ou a ocasião. Porém, se os príncipes derivam seu título do direito dos pais e este é a prova suficiente do *direito dos pais* à autoridade política por serem aqueles em cujas mãos costuma se encontrar, de fato, o exercício do governo, afirmo que, se for válido, esse argumento prova de maneira igualmente cabal que todos os príncipes, ou ainda só os príncipes, deveriam ser sacerdotes, pois é igualmente certo que, no princípio, *o pai da família era sacerdote, assim como era o governante de sua família*. (LOCKE, 1998, p. 450)

Os argumentos do filósofo mostram-se pouco consistentes, porque legitimam o poder paterno – que, como explicado, por mudança imperceptível, ultrapassa esse âmbito – também nos costumes, no acaso ou no engenho do pai de família. Porém, mesmo com essa fragilidade, sua argumentação ainda fortalece a dominação dos homens sobre as mulheres e a inevitabilidade do poder paterno, embora diferencie este do poder político e busque uma legitimação desse poder em outras bases. Locke garante direitos públicos à mulher, porque reconhece uma igualdade de direitos públicos entre homem e mulher, mas, contraditoriamente, retira seus direitos na esfera privada. Neste ponto, Locke retrocede em relação a Hobbes, porque, para justificar o poder do marido, retoma, de certa forma, a concepção de inferioridade na natureza feminina, afirmando que

marido e mulher, embora tenham uma única preocupação comum, terão entendimentos diferentes, de modo que haverá, inevitavelmente, ocasiões em que terão vontades diferentes também – sendo portanto necessário que a determinação última, ou seja, o governo, recaia em alguma parte, caberá naturalmente ao homem, por ser o mais capaz e mais forte. (LOCKE, 1998, p. 454 - 455)

¹⁹ Richard Hooker (1554-1600), foi pastor anglicano e teólogo. Sua principal obra intitula-se *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie* (As Leis da Ordem Eclesiástica), cujos fundamentos influenciaram filósofos que versam sobre contratualismo e direito natural.

Os argumentos favoráveis à dominação masculina estão presentes na filosofia de Locke, mas sua fundamentação também é questionável, porque se apoia nos costumes – alteráveis conforme os interesses humanos – e em uma possível inferioridade natural da mulher – desprovida de argumentação que comprove a sua necessidade. Dessa forma, como o poder paterno, na modernidade, perde seu fundamento básico e inalienável, a dominação da mulher pelo homem, sem justificativa natural, passa a ser questionável. Frágil, tal discurso abrirá espaço tanto para as reivindicações pela igualdade de direitos entre os sexos, principalmente pelo direito à cidadania, quanto para a busca de outro fundamento para a manutenção da dominação do homem sobre a mulher – embora, a partir da modernidade, paradoxalmente amparada pela defesa da liberdade e da igualdade entre os homens. Então, como continuar justificando o domínio dos homens na vida política, social e, em muitos casos, também na vida privada? Por que esses âmbitos deveriam continuar exclusivamente sob sua alçada?

Nesse momento, um outro discurso, com base biológica e intenções políticas, fortalece-se, fazendo com que as mulheres continuem a não participar ativamente da esfera pública. Suas diferenças biológicas em relação ao homem passam a ser descobertas e apontadas, “invalidando” sua participação política, agora, pelo simples fato de ser mulher.

O contexto de articulação de dois sexos incomensuráveis não era nem uma teoria do conhecimento nem avanços no conhecimento científico. O contexto era político. (...) Quando, por várias razões, a ordem transcendental preexistente ou os costumes de tempos imemoriais tornaram-se cada vez menos uma justificativa plausível para as relações sociais, o campo de batalha do gênero mudou para a natureza, para o sexo biológico. (LAQUER, 2001, p. 192)

Ganham relevância no debate não simplesmente o papel da mulher, mas as características do sexo feminino, suas diferenças em relação ao masculino e as atividades que lhe são permitidas, considerando tais características. Seu corpo passa a determinar sua atuação e seu destino. Mas, segundo Laquer, o problema dessa diferenciação entre os sexos é o significado cultural a ela atribuída, isto é, como foram utilizadas as descobertas e a que interesses se prestaram.

Nenhuma descoberta ou conjunto de descobertas originou o modelo de dois sexos, precisamente pelas mesmas razões que as descobertas da Renascença não originaram o modelo de sexo único; a natureza da diferença sexual não é suscetível a exames empíricos. (...) Dois sexos incomensuráveis eram e são tanto os produtos da cultura como era e é o modelo de sexo único. (LAQUER, 2001, p. 193)

A confirmação científica das peculiaridades do corpo e do sexo femininos buscou naturalizar as possibilidades de atuação da mulher, limitando o que ela podia ser, impedindo que se tornasse diferente dos “limites” e das “possibilidades” apresentadas por seu corpo biológico. Esse discurso acabou por tornar-se dominante justamente no momento em que o ser humano passou a ser visto como um ser que pode se transformar historicamente, o que demonstra seu caráter reacionário. Segundo Ribeiro,

para Hobbes, como para a maior parte dos autores de antes do século XVIII, não existe a história entendida como transformação dos homens. Estes não mudam. É por isso que Hobbes, e outros, citam os gregos e romanos quando querem conhecer ou exemplificar algo sobre o homem, mesmo de seu tempo. (RIBEIRO, 2008, p. 54)

Nesse contexto podemos inserir Rousseau, um dos filósofos a se apoiar nessa concepção de diferenciação dos sexos a partir de suas características biológicas. Ele, como republicano, reivindica a liberdade e a igualdade dos cidadãos. A fraternidade dos iguais deveria substituir as relações hierárquicas que caracterizam o poder do pai sobre seus filhos e do homem sobre a mulher. Mas, ao contrário, suas contribuições filosóficas não invalidam tais relações. Dessa maneira,

pode-se considerar Rousseau um dos responsáveis mais determinantes pelas dificuldades que as mulheres tiveram – e ainda têm – para chegar a ser reconhecidas como uma individualidade com entidade ontológica capaz de protagonizar um modo de ser humano autônomo e livre e, conseqüentemente, capaz de assumir a cidadania na plenitude das suas dimensões. (HENRIQUES, 2010, p. 181)

Para desenvolver sua reflexão sobre a condição da mulher, Rousseau retoma elementos já apontados nas análises de Hobbes e Locke: respectivamente, o sacrifício da mulher em prol de um bem maior – o Estado – e a inferioridade de sua natureza. Mas, para compreender seus argumentos, é mister destacar previamente seu conceito de homem.

Segundo Rousseau, o homem é naturalmente livre, mas, com o desenvolvimento da sociedade, esse *status* vai se transformando em servidão. “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles” (ROUSSEAU, 1978, p. 22). O filósofo afirma que, do ponto de vista natural, todos os homens são livres e a desigualdade entre eles não é legítima. Mas tanto liberdade quanto a possibilidade de igualdade perdem-se com a civilização – que se inicia com o estabelecimento da propriedade privada, após o vínculo social pelo contrato, e legítima a desigualdade entre os homens com a divisão entre pobres e ricos. O parâmetro

do pensador para avaliar o acirramento da desigualdade e o desenvolvimento da servidão é a felicidade e a harmonia existentes no estado de natureza, mais especificamente na Idade do Ouro.

Na Idade do Ouro ocorre a constituição da família e da primeira forma de propriedade (a choça de cada família), o aparecimento do amor conjugal e do amor paternal, além da diferenciação econômica do sexo. Foi considerada a era em que o ser humano atingiu seu auge, por estar a meio caminho entre a brutalidade das sociedades primitivas e a corrupção da sociedade civilizada, iniciada com o surgimento da propriedade privada. Com o “desenvolvimento” da sociedade, a alma e as paixões humanas se alteraram, gerando a transformação da natureza, que fez desaparecer o homem natural.

Para Rousseau, portanto, o homem é um ser bom – como constatado no momento paradigmático da Idade do Ouro – que decaiu em virtude da civilização. Dessa forma, o filósofo dedica-se ao problema da corrupção humana, buscando maneiras de reverter esse processo. O caminho que propõe para o desenvolvimento da virtude é uma forma de educação que, com fins políticos, promova a renaturalização do ser humano; um retorno à natureza, para que seja possível recuperar a liberdade e a igualdade humanas naturais; o que significa um retorno à humanidade mais autêntica e não um retrocesso social. Para tal fim, o filósofo pensa em dois caminhos: o primeiro aventa a hipótese de uma vida virtuosa no domínio privado, presente na metáfora do jardim artificial, sua ode ao campo, apresentada na obra *A Nova Heloísa*; o segundo é o da educação proposta no *Emílio*. Esses dois caminhos fazem parte do projeto rousseauiano de recuperação das virtudes humanas, entre as quais se destacam a virtude moral e a virtude cívica. O filósofo genebrino apresenta “o pedagógico como o processo de formar o homem virtuoso e, pelo menos em termos utópicos, o cidadão da sociedade que urgia construir. Paralelamente, por esta razão, sua proposta de educação feminina também deve ser lida como o modelo educativo consentâneo com a sociedade nova e com o lugar que nela as mulheres deveriam ocupar” (HENRIQUES, 2010, p. 190). Nesse sentido, quais são, para Rousseau, o modelo educativo feminino e o lugar que a mulher deve ocupar na sociedade? As palavras da protagonista de *A Nova Heloísa* nos instruem acerca da questão levantada:

Mas há um longo caminho dos seis anos aos vinte: meu filho não será sempre criança e, à medida que sua razão começar a nascer, a intenção do seu pai é de realmente a deixar exercer. Quanto a mim, minha missão não vai até lá. Alimento crianças e não tenho a presunção de querer formar homens. Espero (...) que mãos mais dignas se encarregarão deste trabalho. Sou mulher e mãe,

sei manter-me em meu lugar. Ainda uma vez, a função de que estou encarregada não é de educar meus filhos mas de prepará-los para serem educados. (ROUSSEAU, 1994, p. 499).

Esse trecho apresenta o modelo de mulher proposto por Rousseau, que pode ser compreendido metaforicamente pelas palavras de Cecília Meireles: “onda que se esforça, por exercício desinteressado. Lua que envolve igualmente os noivos abraçados e os soldados já frios”. A mulher envolveria igualmente a ventura e a morte, porque não se posiciona, é isenta e fiel ao seu destino. Ela, a partir da concepção desse filósofo, deveria ser “esposa virtuosa e fiel, mãe até o sacrifício de si mesma, dona de casa consumada” (BADINTER, 1991, p. 19).

Na obra *Emílio*, Rousseau apresenta seu modelo de educação, uma educação doméstica. Nela, explicita a diferença entre a educação de meninos e meninas, a partir da diferença da natureza de cada sexo. Tanto que, no livro V dessa obra, busca estabelecer uma moral natural para os dois sexos, destacando as virtudes que devem ser desenvolvidas em cada uma das personagens, Emílio e Sofia. Ele pinta

um retrato idílico de Emílio e de Sofia, sua companheira. A ele cabem a força, a audácia e a conquista do mundo exterior; a ela, a doçura, a modéstia, as atividades caseiras e o poder sobre o pessoal da casa. Rousseau não hesita em propor uma medida radical: a reclusão das mulheres. “Só a mulher deve mandar na casa... Mas ela deve limitar-se ao governo doméstico, não se meter com as coisas de fora, e se manter encerrada em casa”. De maneira mais brutal, ele afirma que a verdadeira mãe de família, longe de ser uma mulher de vida social, não é muito menos reclusa em sua casa do *que a religiosa em seu claustro*. (BADINTER, 1991, p. 19 - 20)

No livro V, surge a necessidade de destacar a forma de educação feminina, somente quando Rousseau afirma a impossibilidade de prosseguir com a educação de Emílio, caso esteja só: “não é bom que o homem esteja só; Emílio é homem; tínhamos lhe prometido uma companheira, é preciso dar-lhe. Essa companheira é Sofia” (ROUSSEAU, 2004, p. 515). Dessa forma, Sofia surge na obra de Rousseau para cumprir uma função específica: ser a futura mulher de Emílio. Ela então será apresentada como o modelo de mulher para se unir ao marido. Modelo para o qual é traçada uma rígida moral: um ideal monástico de mulher, com muitas aproximações entre mãe e freira, casa e convento, desprovida da possibilidade de mudança histórica.

Dessa forma, em *Emílio*, o ser masculino é tomado como um indivíduo, cujo sexo pouco influencia em sua humanidade, enquanto “o ser feminino define-se em relação ao homem, e não por si mesmo; a mulher é amante, mãe ou esposa, mas jamais um ser individual que valha por si próprio” (HENRIQUES, 2010, p. 195) – seu sexo é

fundamental para defini-lo. Para o filósofo, “a mulher e o homem são feitos um para o outro, mas a sua dependência mútua não é igual: os homens dependem das mulheres pelos seus desejos; as mulheres dependem dos homens quer pelos seus desejos, quer pelas suas necessidades; nós subsistiríamos melhor sem elas do que elas sem nós” (ROUSSEAU, 2004, p. 526). Na relação descrita, a desigualdade é explícita, porque o homem é praticamente autossuficiente e a mulher, dependente, já que só alcança sua realização na relação com ele. Isso se dá por três fatores: primeiro, porque a mulher é associada especificamente à sua natureza, isto é, à sua capacidade de procriar; segundo, porque há um papel social mais amplo atribuído ao homem, uma vez que ele pode se realizar em vários âmbitos, além do sexual; terceiro, porque Rousseau atribui uma inferioridade ontológica à mulher. Todos estes fatores reafirmam a dependência feminina, mas o último tem um peso maior, já que, para este filósofo, a mulher – pelo fato de ser mulher, ou seja, por sua inferioridade constituinte – tem somente racionalidade prática, não possuindo autonomia e consistência ontológica. Portanto, defende para ela uma educação adequada a seu ser limitado e dependente:

toda a educação das mulheres deve ser relativa aos homens. Agradar-lhes, ser-lhes útil, fazer amar e honrar por eles, educá-los quando são jovens, cuidar deles quando são grandes, aconselhá-los, consolá-los, tornar-lhes a vida agradável e doce – eis os deveres das mulheres de todos os tempos e aquilo que se lhes deve ensinar desde a sua infância. (ROUSSEAU, 2004, p. 569)

Incorporado inclusive pelas mulheres, esse pensamento torna-se hegemônico porque, segundo Rousseau, para o bem do Estado, é necessário existir vários papéis sociais e esse papel social feminino é fundamental para o desenvolvimento de um Estado justo, livre da corrupção. Às mulheres, novamente é imposto um sacrifício em prol de um bem maior; e tal sacrifício é descrito como a contribuição da mulher para o bem do Estado – a própria realização de sua natureza feminina, de acordo com Rousseau.

As mulheres são elevadas à categoria de responsáveis pela nação, todas as venturas da vida conjugal e materna lhes eram prometidas, assim como o respeito e a gratidão de toda a sociedade; mas no caso de se recusarem a cumprir seus deveres, são ameaçadas das piores punições da natureza (feiura, doença e morte), e de uma condenação sem recurso: a mãe má é uma mulher amoral e psicologicamente doente. Todos esses discursos repetitivos, que encontraram sua mais ampla expressão no *Emílio*, tiveram um efeito decisivo sobre as mulheres da pequena e média burguesia, as classes ascendentes da sociedade. (BADINTER, 1991, p. 24)

Rousseau defende uma família em que o homem detém o poder, porque à sua natureza cabe a condução das questões relacionadas à política e à vida pública, enquanto

à natureza feminina cabe o espaço privado do lar e da família. Dessa forma, a formação do homem e a da mulher devem ser diferentes, já que possuem naturezas diferentes. Para ele, ambos devem ter a melhor educação conforme suas características, para que cumpram da melhor maneira seu papel na sociedade, alcançando, conseqüentemente, o fim da corrupção humana. “Rousseau lança as bases teóricas do patriarcado moderno (...) que, nesse contexto, (...) tem como objetivo definir o novo papel das mulheres no interior de um nascente espaço teórico, social e político. (...) Querendo regenerar moralmente a sociedade, traça duas esferas claras – a da cidadania e da liberdade e a da submissão doméstica” (HENRIQUES, 2010, p. 181). A esta última esfera são destinadas as mulheres, cujo poder limita-se ao âmbito doméstico.

Embora Rousseau tenha definido a natureza e a educação femininas, “a difusão do iluminismo e, portanto, da confiança na capacidade de melhorar o homem e os efeitos positivos da cultura, veio a favorecer, no século XVIII, a discussão sobre a instrução da mulher. (...) Contudo, em geral, o pensamento iluminista acerca da mulher está ligado ao estudo da sua ‘natureza’ e fechado, por conseguinte, a toda possibilidade de conhecimento histórico” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1997, verbete *feminismo*). Porque, os ideais da Revolução Francesa não excluía necessariamente as mulheres, mas o discurso de Rousseau era o hegemônico.

Segundo Badinter (1991), na Constituinte de 1791, no fervor da Revolução Francesa, foi aprovado pela maioria um relatório sobre a instrução pública, limitando a mulher à educação doméstica, porque esta bastava para a felicidade das mulheres e de sua família. A educação da mulher era indigna de seres pensantes, o que reforçava a servidão de metade da humanidade. Isso representava a “idéia que se fazia da mulher e de seu destino. Se a natureza a destinava às tarefas maternas e domésticas, para que ensinar-lhes as línguas mortas, ou as ciências abstratas?” (BADINTER, 1991, p. 17) – ou seja, por que oferecer a elas a mesma instrução oferecida aos homens, já que não terão nem tempo nem motivo para utilizá-las?

Entretanto, nesse contexto revolucionário de discussão acerca da instrução pública, havia também partidários da igualdade de direitos entre os sexos. Eles eram liderados por Condorcet – filósofo possuidor de um pensamento feminista avançado – mas não tinham nem o peso nem o número dos rousseauístas. Os escritos feministas de Condorcet partem da definição de humanidade e buscam incluir explicitamente a mulher nesse contexto. De acordo com sua concepção, “para subtrair às mulheres o exercício de seus direitos naturais, seria preciso primeiro provar que elas não pertencem ao gênero

humano. Segundo Condorcet, ‘os direitos dos homens resultam unicamente de serem eles *seres sensíveis, susceptíveis de adquirir idéias morais e de raciocinar sobre essas idéias*’” (BADINTER, 1991, p. 12). O sexo dos seres humanos seria legalmente irrelevante, sendo preciso adotar as características gerais dessa espécie para a determinação dos seus direitos. Dessa forma, “Condorcet conclui: ‘ou nenhum indivíduo da espécie humana tem verdadeiros direitos, ou todos têm os mesmos; e aquele que vota contra o direito do outro, seja qual for sua religião, cor ou sexo, desde logo abjurou os seus’” (BADINTER, 1991, p. 12).

Dessa forma, Condorcet apresenta um novo relatório à Assembléia Legislativa, no qual “preconiza uma instrução similar para os dois sexos, segundo as disposições de um e de outro” (BADINTER, 1991, p. 17), a qual, além disso, favoreça a igualdade entre eles. Assim “meninos e meninas devem estar lado a lado nos bancos escolares, assim como os ricos e os pobres” (BADINTER, 1991, p. 18). Condorcet, entretanto, não questiona os deveres naturais das mulheres (a maternidade e, conseqüentemente, a criação dos filhos), o que faz com que reivindique para elas menos tempo de instrução. Ele avança na concessão de direitos iguais a elas, por serem igualmente incluídas na sua concepção de humanidade, mas cede às imposições culturais, que previamente limitam as possibilidades de vida das mulheres, não lhes dando a oportunidade de escolher como viver. Apesar de seus esforços para combatê-la, tal imposição cultural é assim descrita:

as próprias mulheres não estavam prontas para receber tal discurso. As mais intelectuais só rezavam pela cartilha de Rousseau, e Condorcet dera sobre elas esta declaração desiludida, ao final de sua primeira exposição feminista: “Tenho medo de me indispor com elas... Falo de seus direitos à igualdade, e não de seu império; podem suspeitar de minha vontade secreta de diminuí-lo; e depois que Rousseau mereceu a aprovação delas, dizendo que só eram feitas para cuidar de nós, e para nos atormentar, não devo esperar que elas se declarem a meu favor.” (BADINTER, 1991, p. 19)

Isso confirma a força da ideologia dominante. O discurso de Rousseau era hegemônico no período da Revolução Francesa, mesmo entre os maiores defensores da república e entre as mulheres. A felicidade almejada no século XVIII se apoiava “num novo modelo familiar, fechado para o exterior e centrado no amor conjugal e parental” (BADINTER, 1991, p. 19). O papel da mulher era rigidamente determinado para que tal felicidade fosse concretizada. Por isso, “quando foi publicado *Emílio*, que propunha uma pedagogia e um modelo feminino extraídos da natureza, elas aceitaram de boa vontade submeter-se a ele” (BADINTER, 1991, p. 23). Ademais, as mulheres que não correspondiam à rígida distinção dos papéis sociais e às funções de seu sexo segundo a

concepção de Rousseau, que correspondia ao ideal burguês de mulher, eram consideradas ameaçadoras e mesmo excluídas da sociedade, como ocorreu com Olympe de Gouges²⁰, guilhotinada em 1794.

Entretanto, ainda que contraditoriamente, a Revolução Francesa melhorou o estatuto jurídico das mulheres. Nesse período, fundadoras dos clubes femininos reivindicavam

o direito ao trabalho, à instrução, ao divórcio e, sobretudo, o exercício de seus direitos cívicos, como cidadãs plenamente reconhecidas. Sem jamais recolocar em questão os deveres próprios de seu sexo, essas mulheres desejavam a todo custo ser iguais aos homens, e participar, como eles, da soberania popular... (BADINTER, 1991, p.10)

Elas conseguiram, ao longo de todo o processo da revolução, deixar de ser “juridicamente propriedade do pai ou do marido (...), (tornando-se) sujeitos de direito privado” (BADINTER, 1991, p. 34). Exemplos desse pequeno avanço político são a instauração, em 1791, do “casamento civil, que supunha a igual capacidade das partes contratantes” (BADINTER, 1991, p. 34) e a lei sobre o divórcio, em 1792, que confirma a capacidade civil da mulher. Como mostra Badinter, “embora os grandes clubes políticos, como o dos jacobinos ou dos cordeliers, só as admitam nas tribunas, proibindo-lhes (*sic*) de deliberar e de votar, é ali que elas aprendem os rudimentos da política: comentar os jornais, redigir uma moção ou discutir uma proposta” (BADINTER, 1991, p. 35).

Para Bobbio; Matteucci; Pasquino (1997), “a Revolução francesa assinala, para muitos estudiosos, o início do Feminismo moderno”, pois o debate sobre as diferenças entre os sexos adquiriu grande importância nesse período, devido à preocupação com a “regeneração” da humanidade, em todas as suas relações sociais e culturais, que permitiria às mulheres atingir liberdades civis e pessoais. O feminismo, que sucedeu esse período, buscou definir e ressaltar a diferença entre os corpos masculino e feminino, baseando-se principalmente em argumentos biológicos, mas novamente tal possibilidade gerou tendências antifeministas:

A criação de uma esfera pública burguesa, em outras palavras, levantou com violência a questão de qual sexo deveria ocupá-la legitimamente. E em todo lugar a biologia entrava no discurso. Obviamente, os que se opunham a um crescente poder civil e privado das mulheres – na grande maioria homens articulados – criaram a evidência da inadequação física e mental das mulheres

²⁰ “Em 1791, Olímpia de Gouges compôs a *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã*, onde proclamava que a mulher possui, tanto como o homem, direitos naturais e que deve participar na formação das leis, direta ou indiretamente pela eleição de representantes” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1997, verbete *feminismo*).

para esses avanços: seus corpos não eram adequados aos espaços quiméricos que a revolução abriria inadvertidamente. (...) Rousseau, Moreau e Cabinis, os mais proeminentes antropólogos morais da Revolução Francesa, escreveram sobre questões de família e de gênero, argumentando que as diferenças corporais exigiam diferenças sociais e legais do novo Código. (...) Na Inglaterra o movimento feminino pelo sufrágio, na década de 1870, suscitou reações semelhantes: as mulheres eram consideradas criaturas que, por várias razões e sob muitos aspectos, as mesmas que desvalorizavam as raças mais escuras, eram incapazes de assumir responsabilidade cívica. (LAQUER, 2001, p. 242 - 244)

Esse discurso, que aborda a questão da mulher a partir das diferenças biológicas e anatômicas mais explícitas, ganhou relevo principalmente no século XIX, período em que se tornou insuficiente tanto afirmar a igualdade entre os seres humanos como reforçar o “corpo sem sexo”,²¹ teoricamente apresentado pelo liberalismo. Por conseguinte, os discursos feministas passaram a versar sobre elementos que pudessem ressaltar e preservar as diferenças entre os corpos masculino e feminino, as diferenças entre os sexos, para torná-las um valor positivo e um argumento consistente para a luta por uma representatividade feminina, em busca de um amparo legal para as experiências das mulheres enquanto tais, a fim de tornar verdadeiramente possível o fortalecimento de suas qualidades femininas.

Na contramão desse discurso, pautado apenas na busca pela representatividade feminina na sociedade vigente, Marx ressalta que a condição desigual da mulher tem uma justificativa mais profunda e, por isso, seu enfrentamento requer ações mais drásticas, pois nem o acaso, nem o engenho, nem a utilidade, poderiam tornar legítimo o poder paterno e a manutenção da dominação do homem sobre a mulher; mesmo após a queda do argumento finalista de que o homem comanda e a mulher obedece em função de uma hierarquia natural entre eles. Assim, para esse filósofo, a justificativa para a supremacia masculina encontra-se nas relações complexas que compõem a sociedade, as quais se tornam mais profundas na sociedade capitalista.

O capitalismo tem no Estado o elemento jurídico que garante a defesa dos direitos de propriedade, a igualdade e a liberdade para as associações, o cumprimento dos contratos, a realização da produção e a possibilidade de acumulação de bens. Para que

²¹ A teoria do contrato social parte de uma concepção de corpo neutro individual, sem diferenciação de desejos, de interesses ou de capacidades de raciocínio, o que representa a igualdade entre os sexos. No entanto, com o seu desenvolvimento, buscou-se a inclusão de características sociais e culturais na condição natural dos homens, como por exemplo, tornar “natural” a dominação/opressão real do homem sobre a mulher (um dado que mostra que a sociedade capitalista tem como base legal, moral e filosófica o fortalecimento do patriarcado). “A linguagem ostensivamente neutra do liberalismo também deixou as mulheres sem voz própria, e deu início a um discurso feminista de diferença. (...) se a mulher não tivesse interesse especial nem bases legítimas para ser um ser social os homens podiam falar por elas, como falavam no passado”. (LAQUER, 2001, p. 245)

isso aconteça, há uma imposição de rígidos papéis sociais – mesmo com a aparência de liberdade, já que a pessoa pode “escolher” o que comprar e como suprir suas necessidades, podendo criar novas necessidades e incluir até o supérfluo. Contudo, para a mulher, a determinação e a ausência de liberdade é mais acentuada, porque ela deve se manter responsável por cuidar da família – da vida doméstica em geral –, sendo considerada propriedade do marido, não podendo escolher outra função, outra vida. Por conseguinte, Marx situa a questão da mulher no âmbito dos problemas sociais e econômicos, fruto da maneira como se dão, de fato, as relações sociais de produção. Nesse campo, deve-se compreender a histeria, o suicídio e a loucura das mulheres inseridas no sistema capitalista.

A fundamentação teórica do capitalismo se apoia na igualdade entre os homens, mas essa luta por direitos iguais não elimina a desigualdade entre os sexos. Ao contrário, reforça-a. A sociedade se vangloriava de ser liberal, mas sujeitava a mulher, privando-a dos direitos de cidadania. Diante da possibilidade de incluir as mulheres na igualdade e na liberdade almejadas para o gênero humano, ou seja, conceder-lhes a cidadania de direito e de fato, optou-se pela manutenção de sua exclusão, apoiando-se em um discurso acerca das diferenças sexuais, que definem uma rígida divisão de papéis sociais.

O *machismo* reforça os princípios naturalizados que são o fundamento das relações sociais de produção estabelecidas no contrato do modo de produção capitalista. A diferença entre os sexos baseia-se nas diferenças biológicas. A mulher estava restrita ao universo privado, por ser a responsável pela reprodução e por ter que se retirar do convívio para cuidar dos filhos, enquanto os homens ficavam responsáveis por firmar os contratos onde se apoiariam as relações sociais. Essas razões “naturais” resultaram na exclusão feminina da nova sociedade civil, em formação após o estabelecimento do Estado Moderno – que segundo Marx, existe para manter a dominação da classe burguesa. Com efeito,

a questão sexual se apresenta como uma das mediações superestruturais do fundamento do contrato social de compra e venda de força de trabalho. Sua legitimidade está por ser firmada entre os iguais, por natureza biológica (que é sexual), os livres em arbítrio (na vida privada) (...) por serem indivíduos autônomos vivendo em sociedade. Isso constitui uma ética civil. (BARLETTTO, 2003, p. 13)

Segundo Gramsci, a princípio, a comparação do casamento – um dos aspectos da questão sexual – com os demais contratos do modo de produção capitalista, como o de compra e venda, por exemplo, “não se sustenta, já que a finalidade do casamento reside no próprio casamento” (GRAMSCI, 2007, p. 175). No entanto, tal comparação poderia

tornar-se legítima “se o marido ou a mulher adquirissem direitos de escravidão sobre o outro, ou seja, se pudessem dispor do outro como de um bem (o que ocorre, em parte, por causa do não reconhecimento da igualdade jurídica entre o homem e a mulher)” (GRAMSCI, 2007, p. 175). Por isso, é fundamental superar a dominação de classe e a propriedade privada dos meios de produção, bases de todos os contratos, das relações éticas, dos costumes e das leis do mundo capitalista. A construção de uma nova hegemonia da classe dominada não corresponde apenas ao campo econômico, mas também aos campos ético e jurídico, e não poderá prescindir de uma reconstrução da condição da mulher na sociedade.

A alteração da condição da mulher é tão tímida e lenta porque manter sua subordinação é extremamente interessante à lógica capitalista: a inclusão feminina no universo da produção e do trabalho assalariado proporcionou maior exploração, maior lucro e maior produtividade, uma vez que elas, não possuindo nenhum direito, eram submetidas a condições de trabalho mais degradantes e mais pesadas que as dos homens, além de ter que se desdobrar para continuar exercendo as funções de mãe e esposa; o que mostra como a ética civil capitalista era desfavorável à mulher. Segundo Marx e Engels,

Quanto menos habilidade e dispêndio de força de trabalho manual existe, isto é, quanto mais a indústria moderna se desenvolve, tanto mais o trabalho dos homens é suplantado pelo das mulheres. Diferenças de sexo e de idade já não têm qualquer validade social para a classe operária. Há apenas instrumentos de trabalho que, segundo a idade e o sexo, têm custos diferentes. (MARX & ENGELS, 1987, p. 41)

Como denuncia Engels, em Londres, as modistas e as costureiras viviam “semelhantes a escravas, sob a ameaça moral dum chicote (que é o pavor de serem despedidas) (...) mantidas num trabalho tão teimoso e tão incessante que um homem robusto, mais forte, portanto, do que as delicadas mocinhas de quatorze a vinte anos, não poderia suportar” (ENGELS, 1981, p. 66). Marx (1981) afirma que muitas mulheres casadas, principalmente as que possuíam famílias numerosas, eram empregadas nas indústrias para realizar os trabalhos mais mecânicos, porque eram consideradas pelo patrão “mais atentas e mais disciplináveis do que as mulheres não casadas, e, além disso, (eram) forçadas a trabalhar até a exaustão a fim de obterem os meios de subsistência necessários. É assim que as virtudes que melhor caracterizam a mulher se voltam contra ela própria” (MARX, 1981, p. 91) no mundo capitalista, tornando-se determinação.

“Quem são as vítimas não-proletárias levadas ao desespero e ao suicídio pela sociedade burguesa? (...) as mulheres” (LOWY, 2006, p. 18). Lowy faz esta afirmação

referindo-se a Marx que, em seu ensaio de juventude intitulado “Sobre o suicídio”,²² analisa quatro casos de suicídio, no início do século XIX, entre os quais três²³ são de “mulheres vítimas do patriarcado ou (...) da tirania familiar, uma forma de poder arbitrário que não foi derrubada pela Revolução Francesa” (LOWY, 2006, p. 18). A sociedade burguesa seria responsável por um grande sofrimento das mulheres também na vida privada, porque, segundo Marx, “a Revolução não derrubou todas as tiranias; os males que se reprovavam nos poderes despóticos subsistem nas famílias; nelas eles provocam crises análogas àquelas das revoluções” (MARX, 2006, p. 29).

No ensaio, “a reificação capitalista e a dominação patriarcal são associadas por Marx nessa acusação radical contra as modernas relações da família burguesa, fundadas sobre o poder masculino” (LOWY, 2006, p. 19). Dos casos analisados pelo filósofo renano, o mais contundente para se compreender a associação supracitada é o de uma jovem esposa que comete suicídio, após viver em cárcere privado, submetida à violência, devido ao ciúme doentio do esposo. Este levava uma vida de luxo e ostentações, típica do burguês da época, até ser acometido por uma doença que o desfigurou. Perdeu assim os motivos que o tornavam superior, isolando-se em uma casa no campo, onde sua mulher, “que restava para ele como seu último orgulho e conforto” (MARX, 2006, p. 36), foi condenada à solidão dos trabalhos domésticos, já que proibida de estabelecer qualquer tipo de relação. Nesse exemplo, Marx mostra que a dominação da mulher pelo marido chega ao limite da escravidão. Por isso, afirma que “o ciumento necessita de um escravo; (...) *o ciumento é antes de tudo um proprietário privado*”²⁴ (MARX, 2006, p. 41).

Por que a relação entre homem e mulher pode atingir limites extremos de dominação? Como mostra Marx, essa relação de dominação é amparada pelo Código Civil e pelo direito de propriedade, que, mesmo na moderna sociedade burguesa, mantém sua natureza patriarcal. Dessa forma, o homem pode tratar sua mulher de maneira análoga à sua propriedade – como “coisa” –, pois, no fundamento das relações familiares burguesas, encontram-se a associação da reificação capitalista (neste caso a coisificação da mulher) com a dominação patriarcal. Nas palavras de Marx,

²² Nesse ensaio, Marx faz uma análise dos suicídios que ocorriam na França no século XIX, apontando as angústias de uma vida mediada pelas relações de classes e pela propriedade privada, na sociedade burguesa. Desenvolve tal reflexão a partir das estatísticas e dos relatos realizados por Jacques Peuchet (1758-1830), para quem, “em sua longa experiência nos departamentos de Administração e Polícia (na França), chamaram-lhe a atenção os inúmeros casos de suicídio” (JINKINGS, 2006, p. 11), sobre cujas causas investigou, resultando numa análise das relações e dos comportamentos degradantes de sua época.

²³ Dois dos suicídios descritos por Marx são de mulheres da burguesia e o terceiro de uma jovem de família operária.

²⁴ Peuchet, citado por Marx, em itálico no original.

a infeliz mulher fora condenada à mais insuportável escravidão, e o Sr. Von M... podia praticá-la apenas por estar amparado pelo Código Civil e pelo direito de propriedade, protegido por uma situação social que torna o amor independente dos livres sentimentos dos amantes e autoriza o marido ciumento a andar por aí com a mulher acorrentada como o avarento com seu cofre, pois ela representa apenas uma parte do seu inventário. (MARX, 2006, p. 37)

Dessa forma, o filósofo renano aponta a insuficiência das leis para a transformação da condição da mulher na sociedade burguesa, uma vez que as relações patriarcais estão nas suas entranhas. Os casos de suicídio feminino explicitam a fragilidade legislativa e a desvalorização social da mulher. Para ele, “é sobretudo nesses casos que se poderiam maldizer as formalidades jurídicas e a negligência das leis, que nada podem tirar das suas praxes calculadas, mormente porque se tratava tão-somente de uma mulher, aquele ser que o legislador cerca com as menores garantias” (MARX, 2006, p. 41).

A reflexão proposta por Marx pode tornar-se ainda mais clara graças a contribuições específicas de Engels, em sua obra *Origem da família, da propriedade e do Estado*. Assim como os “contratualistas”, Engels desenvolve suas teses estabelecendo hipóteses a partir de uma investigação sobre a origem dos povos. São hipóteses, porque não é possível precisar como e quando sucederam os fatos. Mas, a partir de suas pesquisas “históricas”, afirma que “a reversão do direito materno foi a grande derrocada histórica do sexo feminino. O homem passou a governar também na casa, a mulher foi degradada, escravizada, tornou-se escrava do prazer do homem, e um simples instrumento de reprodução” (ENGELS, 1981, p. 15). Segundo a análise de Engels, a monogamia também teria se desenvolvido a partir da reversão desse direito, mais especificamente quando da derrocada da gens²⁵ na constituição grega dos tempos heróicos, porque se estabeleceu “o direito paterno com a herança da fortuna indo para os filhos, o que favorece a acumulação das riquezas na família e faz dessa uma potência face à gens” (ENGELS, 1981, p. 17). Com a herança permanecendo na família, tornou-se necessária a criação de um mecanismo para proteger a fortuna e definir o direito da propriedade. Surgiu então o Estado:

uma instituição que assegurasse não só as novas riquezas dos indivíduos contra as tradições comunistas e as organizações gentílicas, que consagrasse não só a propriedade individual tão pouco estimada primitivamente e proclamasse essa consagração como o fim mais elevado de toda a comunidade humana, (...) que não só perpetuasse a divisão nascente da sociedade em classes mas que também

²⁵ Engels define *gens* como as organizações familiares a partir da linhagem materna ou paterna, incluindo todos os descendentes, irmãos, primos, tios etc.

criasse o direito para a classe possuidora de explorar aquela que não possuísse nada, e a preponderância da primeira sobre a segunda. (ENGELS, 1981, p. 17-18)

Com essa estrutura para a manutenção da propriedade, veio à tona a família monogâmica – que é um elemento característico da civilização, mas com as primeiras formações ainda em um momento anterior a esta, no estado da barbárie,²⁶ entre os gregos, já “sob a dominação do homem com o fim expresso de procriar filhos duma paternidade incontestável, e essa paternidade é exigida porque essas crianças devem, na qualidade de herdeiros diretos, entrar um dia na posse da fortuna paterna” (ENGELS, 1981, p. 18). A partir desse contexto, a mulher passa a ser para o homem meramente “a mãe dos seus herdeiros legítimos, a superintendente do seu lar e a diretora das mulheres escravas, das quais ele pode fazer, à sua vontade, concubinas” (ENGELS, 1981, p. 19). Desde seu início, a monogamia tem como exigência a fidelidade feminina, e não a masculina. Engels ressalta que tal característica do casamento monogâmico, a necessária fidelidade das mulheres, manteve-se em voga até o seu tempo. Em suma, a monogamia não foi

um fruto do amor sexual individual, com o qual nada tinha que ver já que os casamentos permaneciam, antes como depois, feitos de conveniências. Ela foi a primeira forma de família fundada sob condições não naturais, mas econômicas, a saber, o triunfo da propriedade individual sobre o comunismo espontâneo primitivo. Soberania do homem na família e procriação de filhos que só podiam ser dele e destinados a tornarem-se os herdeiros da sua fortuna, - tais foram, proclamados sem rodeios pelos gregos, os fins exclusivos da monogamia. (ENGELS, 1981, p. 21 - 22)

Segundo os argumentos de Engels, a opressão feminina foi mantida devido à função econômica fundamental da família monogâmica no sistema capitalista, apesar das inúmeras lutas por liberdade e igualdade entre os seres humanos, que acompanharam a instauração desse sistema. A família em questão, amparada pela necessidade econômica de manutenção da propriedade privada, representaria historicamente “a submissão de um sexo ao outro, como a proclamação de um conflito entre os sexos, desconhecido até então em toda a pré-história” (ENGELS, 1981, p. 22). Para Engels, na monogamia estão presentes a primeira divisão de trabalho, além do primeiro antagonismo de classe – aquele entre o homem e a mulher – e da primeira opressão de classe – aquela que o sexo

²⁶ Engels define três estágios da evolução humana, aos quais correspondem três formas principais de casamento. O primeiro é o selvagem, em que prevalece o casamento por grupos; o segundo é o da barbárie, com o casamento sindiásmico e a constituição da gens; o terceiro é o da civilização, onde impera a monogamia, aliada à prostituição e ao adultério.

masculino exerce sobre o feminino.²⁷ Essa relação monogâmica, bem como a escravidão e a propriedade privada, são, para ele, os elementos fundantes da sociedade civilizada – embora a monogamia,²⁸ isoladamente, já represente “uma imagem reduzida (das) mesmas contradições e antagonismos onde a sociedade dividida em classes, após o começo da civilização, morre sem poder nem resolvê-las nem vencê-las” (ENGELS, 1981, p. 25).

Engels aponta com clareza a origem econômica da monogamia – consolidada com o objetivo de manter a propriedade no seio da família patriarcal. Mas reduz, de forma unilateral e peremptória, a compreensão da existência da família monogâmica ao campo econômico, o que enfraquece sua argumentação. As relações sociais são extremamente complexas, constituindo-se tanto no âmbito estrutural, econômico, como no âmbito superestrutural – todas as relações espirituais, tais como as éticas, políticas, filosóficas, artísticas, culturais etc. Por isso, para entender o surgimento da monogamia, que oprime a mulher, não é suficiente compreender as funções econômicas principalmente se o objetivo da análise for buscar soluções concretas para a questão. Para revolucionar uma sociedade, é necessário – embora não suficiente – realizar uma transformação da sua estrutura econômica, porque uma nova ordem só se constrói considerando a sociedade em sua complexidade, incluindo suas contradições. Nesse sentido, podemos afirmar que Marx nos oferece uma reflexão mais consistente sobre a família burguesa e sua relação íntima com a opressão feminina, uma vez que, além das relações econômicas, desenvolve uma análise dessa questão na vida privada, apontando que as relações privadas fortalecem as econômicas e vice-versa. “Para Marx/Peuchet, a crítica da sociedade burguesa não pode se limitar à questão da exploração econômica – por mais importante que seja. Ela deve assumir um amplo caráter social e ético, incluindo todos os seus profundos e múltiplos aspectos opressivos” (LOWY, 2006, p. 17-18). Em *Sobre o suicídio*, para compreender a opressão feminina nas sociedades modernas, Marx desenvolve essa ampla crítica social. Naquela obra, seu objeto específico é o suicídio, mas seu interesse é, por meio dele, atingir a raiz da sociedade burguesa, apontando seus aspectos doentios e, conseqüentemente, a necessidade intrínseca de uma transformação social. Para Marx, o privado é político; as questões políticas, éticas e sexuais são relações sociais de produção, refletem e são refletidas pelo modo de produção capitalista, corroborando a dialética entre

²⁷ Marx compartilha dessa opinião, pois ambos afirmam, em *A ideologia alemã*, que “a primeira divisão do trabalho é aquela entre o homem e a mulher para a procriação dos filhos” (ENGELS, 1981, p. 22).

²⁸ É importante ressaltar que Engels também apresenta as contradições que envolve a monogamia, porque, embora tenha um papel fundante para a exploração e a opressão capitalistas, ela “foi um grande progresso histórico” (ENGELS, 1981, p. 22).

a infra-estrutura e a superestrutura. Com efeito, adentra a “esfera da vida privada, das angústias da existência mediada pela propriedade e pelas relações de classe, (o) que antecipa temas como o direito ao aborto, o feminismo e a opressão familiar na sociedade capitalista” (LOWY, 2006, p. 11).

Segundo Lenin (1981), nas Repúblicas burguesas, a ausência de liberdade feminina e o não reconhecimento da dignidade da mulher se consolidam, em lugar da igualdade e da liberdade prometidas. Isso ocorre porque, à metade feminina do gênero humano, carece “a plena igualdade jurídica em face do homem”, restando, na realidade, “a escravidão e desigualdade da mulher”, sob a tutela da opressão (LENIN, 1981, p. 119). Ademais, na sociedade capitalista, a mulher está igualmente “privada de direitos políticos, a tal ponto que a sua participação na política é quase nula” (LENIN, 1981, p. 116). Assim como Engels e Marx, Lenin sugere que o caminho para a superação da opressão e exploração – não só das mulheres, mas de todos os explorados pelo sistema do capital – é a instauração da ditadura do proletariado. Em defesa desse caminho, Lenin afirma que, na Rússia soviética, não restou traço de desigualdade entre mulheres e homens.

Lenin afirma o fim da desigualdade porque, com a Revolução de 1917, dois passos fundamentais foram atingidos. Primeiro, a abolição da desigualdade nos direitos referentes ao casamento, à família e aos filhos – “o que não foi ousado jamais por nenhuma República burguesa, por mais democrática” (LENIN, 1981, p. 106), porque a proteção da propriedade privada estava vinculada a isso. Segundo, a abolição da propriedade privada da terra, das fábricas e das usinas, uma vez que, para a emancipação completa e real das mulheres, é necessária a “transformação de uma ‘ordem’, das mais enraizadas, habitual, endurecida, inveterada (a bem dizer, não é uma ‘ordem’, mas um conjunto de infâmia e de barbárie)” (LENIN, 1981, p. 106-107). Por isso, Lenin afirma:

Durante muito tempo, não apenas em dezenas de anos, mas em séculos, os representantes de todos os movimentos libertadores na Europa ocidental exigiram a revogação destas leis caducas e o estabelecimento da igualdade jurídica entre homens e mulheres, mas nem um (*sic*) dos Estados democráticos da Europa, nem mesmo as Revoluções mais adiantadas, realizaram esta reivindicação, porque, em toda a parte havia o capitalismo e a propriedade privada da terra, das fábricas e das usinas, estando o poder nas mãos do Capital, e assim os privilégios do homem tinham de vigorar. Na Rússia, conseguiu-se realizar esta reivindicação pela simples razão de que, a partir de 25 de outubro de 1917, foi estabelecido o poder dos operários. (ENGELS, 1981, p. 112)

A certeza expressa nessa afirmação de Lenin não se concretizou como uma verdade. Em primeiro lugar, porque, no decorrer da história, a proposta leninista mostrou-se insuficiente. A primeira crítica a ela é a separação das mulheres em burguesas e

proletárias, ao se considerar a opressão social sofrida pelo sexo feminino. Lenin parece indicar sua preocupação somente com as operárias: “a emancipação das operárias deve ser a obra dos próprios operários, e também a obra das próprias operárias” (LENIN, 1981, p. 116). Além disso, parece reduzir o problema da mulher àquele de todos os trabalhadores, a superação da propriedade privada dos meios de produção: “agora, todos os pensamentos das operárias devem ser dirigidos para a revolução proletária. E esta é que poderá criar novas condições do casamento e as novas relações sexuais” (LENIN apud ZETKIN, 1981, p. 131-132). Tanto era assim, que sua companheira de partido, Alexandra Kolontai, denunciou em suas obras o grande desafio de “convencer seus companheiros de luta revolucionária de que as mudanças nas questões da vida privada, do comportamento, da sexualidade, do amor eram parte imprescindível das responsabilidades da revolução” (GODINHO, 2011, p. 7).

Lenin, todavia, afirma que “desde o começo a questão da mulher foi levantada pelo poder soviético” (LENIN, 1981, p. 112); que “as questões sexuais e matrimoniais em regime de propriedade privada (...) eram uma causa de conflitos e sofrimentos para as mulheres de todas as classes e camaradas sociais” (LENIN, 1981, p. 130) e isso pode ser balizado pelas declarações de outra companheira de luta comunista, Clara Zetkin, que afirma: “o camarada Lenin muitas vezes me falou da questão feminina. Ele achava o movimento feminino muito importante por sua parte constitutiva e, em certas condições, como parte decisiva do movimento das massas” (ZETKIN, 1981, p. 124).

Por fim, a reflexão feminista contemporânea apresenta as insuficiências da forma pela qual os revolucionários soviéticos consideravam as demandas da mulher. Com efeito, Betto (2001) afirma que as feministas, a partir da década de 1960, indicaram que a superação da condição oprimida da mulher dependeria não somente da sua emancipação (igualdade de direitos jurídicos, políticos e econômicos), mas também de sua libertação – proposta aparentemente não apresentada pelo materialismo histórico clássico, porque a isonomia econômica do socialismo não eliminou a opressão estrutural e superestrutural da mulher, por exemplo, na Rússia e em Cuba. A crítica é válida, mas também frágil, uma vez que, segundo Lenin, para a superação da condição de subordinação da mulher, não basta meramente a conquista de direitos e alterações na legislação, retirando formalmente as desigualdades entre homens e mulheres. É necessário ir além, construindo uma mudança cultural profunda – a transformação de uma ordem – que inclui a alteração do que se produz e do modo pelo qual se produz materialmente a vida na sociedade. Dessa forma, afirma a importância de se investir na melhoria concreta da condição da mulher na

sociedade soviética: “mesmo depois de existir a igualdade de direito, a opressão continua para a mulher, enquanto existirem os trabalhos caseiros”, para isso “criamos instituições modelos, restaurantes, creches, para libertar a mulher dos trabalhos caseiros” (LENIN, 1981, p. 115).

Gramsci desenvolve suas reflexões sobre a condição da mulher seguindo o caminho proposto pelo materialismo histórico, na trilha da perspectiva leninista. “Se, como veremos, é indubitável a originalidade da reflexão gramsciana sobre a questão de gênero em relação ao debate coevo, é sem dúvida útil recordar como Gramsci parte de uma posição sobre o tema da emancipação da mulher decididamente leninista, isto é, ‘clássica’” (DURANTE; FORENZA; METTA, 2011, p. 5). Ele parte de uma posição leninista clássica sobre a questão,²⁹ mas apresenta avanços originais ao debate, principalmente na análise sobre a questão sexual (desenvolvida no *Caderno 22, Americanismo e Fordismo*), mas também nos conselhos sobre a educação das mulheres (apresentados nas *Cartas do cárcere*), que incluem a possibilidade de serem médicas de si mesmas, autônomas para cuidar da própria vida. Gramsci sintetiza esses avanços, aos quais retornaremos mais adiante, no *Caderno 22*:

a questão ético-civil mais importante ligada à questão sexual é a da formação de uma nova personalidade feminina: enquanto a mulher não alcançar não só uma real independência diante do homem, mas também um novo modo de conceber a si mesma e a sua parte nas relações sexuais, a questão sexual permanecerá rica de aspectos doentios, e haverá necessidade de cautela em qualquer inovação legislativa.³⁰ (GRAMSCI, 1980, p.391)

Dessa forma, admitindo a existência de importantes contribuições do filósofo sardo para uma melhor compreensão da condição subalterna da mulher no capitalismo,

²⁹ Partir de uma posição leninista clássica indica avanços e retrocessos para Gramsci. Avanços, porque Lenin buscava uma ampla participação das mulheres na transformação da sociedade. Sobre isso, Camilla Ravera, militante do Partido Comunista Italiano, recorda as palavras de Gramsci, proferidas na Primeira Conferência das Mulheres Comunistas, em 1922: “recordamos, de repente, as palavras de Lênin: ‘a revolução não é possível sem a participação da grande maioria das mulheres’” (RAVERA apud DURANTE; FORENZA; METTA, 2011, p. 4, tradução livre de Ana Maria Said). Retrocessos, porque seu ponto de partida indica que ele, assim como Lenin, admite a separação entre as mulheres – as da burguesia e as do proletariado – ao considerar um problema: a subalternidade feminina, que acomete todas as mulheres, sem exceção, tanto que, segundo afirma, é necessário “criar no partido e na massa das mulheres os instrumentos para esse particular trabalho” (RAVERA apud DURANTE; FORENZA; METTA, 2011, p. 5, tradução livre de Ana Maria Said).

³⁰ As indicações de Gramsci neste ponto assemelham-se aos preceitos de Lenin para a emancipação das mulheres: “e invocamos as indicações de Lênin sobre o problema da emancipação das mulheres, indicação que necessitava traduzir em termos italianos, isto é, como resposta a nossa situação, partindo, segundo o método de Lênin, de uma precisa e rigorosa análise da realidade (...) é necessário partir do conhecimento exato e diferenciado das condições de vida e de pensamento das mulheres, das suas exigências e aspirações” (RAVERA apud DURANTE; FORENZA; METTA, 2011, p. 4-5, tradução livre de Ana Maria Said).

concluímos nosso inventário. Mas por que Gramsci apresenta a reflexão derradeira do presente inventariamento? Porque propõe, explicitamente, a necessidade da formação de uma nova personalidade feminina, como condição para a emancipação e, mais, para uma possível libertação da mulher – sua originalidade perante Lenin. Tal processo de libertação, portanto, não corresponderia somente à independência financeira da mulher, à conquista de um espaço equânime ao do homem no mercado de trabalho ou de uma maior representatividade feminina, mas a um reposicionamento da mulher no universo humano, a uma transformação profunda do seu papel na sociedade, que precisa ser por ela construído, na práxis. Por um caminho autonomante construído pela mulher, seria possível ultrapassar uma vida que se dá *igual à pedra detida, sustentando seu demorado destino*. Somente reconstruindo-se, por si mesma, a mulher poderia fazer as próprias escolhas e delimitar o campo do seu poder, nas esferas pública e privada, superando sua *serenidade, isenção e fidelidade* passivas, para serem tão ativas *como o resto dos homens*.

As categorias gramscianas parecem apontar elementos para a construção do caminho para a libertação feminina. De tais elementos, podem-se extrair conteúdos para a defesa e a elaboração de uma ação feminina integral, na contemporaneidade? Nossa posição é, a princípio, hesitante, porque “Gramsci não era um feminista” (DURANTE, 2011, p. 4).

Durante (2011) mostra que Gramsci, nos anos pré-carcerários, insere-se na tradição socialista que distinguia a mulher burguesa da mulher proletária. As *cocottes* – como pejorativamente eram chamadas as burguesas – participavam da hipocrisia de sua classe, enquanto aquelas da classe trabalhadora teriam por missão se engajar, assim como os demais operários, na “criação de um costume novo que se identifica melhor com a moralidade universal, que adere tudo à moral universal porque profundamente humana, porque feita de espiritualidade mais do que de animalidade, de alma mais que de economia” (GRAMSCI apud DURANTE, 2011, p. 4). Contudo, no Partido Comunista italiano, mesmo entre as mulheres, prevaleceu a corrente pró-operário, em detrimento da feminista.³¹ Esta, que defendia a liberação da mulher enquanto tal, foi considerada fútil, sectária e de inspiração burguesa; aquela, que lutava pela causa considerada mais nobre, abarcaria a participação da mulher como trabalhadora e operária, em busca da liberação do gênero humano como um todo, e não de um grupo específico. “Mediadora entre as

³¹ “Desde o início de Novecentos a palavra designava, principalmente, o movimento burguês anglo-saxão e não gozava, portanto, de uma sorte particular no âmbito das organizações femininas comunistas e nos ambientes” (LIGUORI & VOZA, 2009, p. 300, tradução livre de Ana Maria Said).

duas correntes, uma generosa Camilla Ravera que, em seu *Diario di trent'anni*, recorda entre outras coisas o papel desenvolvido por Gramsci em solicitar a discussão entre as rixosas e ‘confusas’ companheiras portadoras das diversas opções que animaram a I Conferência Feminina, em 1922” (DURANTE, 2011, p. 5 - 6). O destaque de Ravera à sensibilidade de Gramsci frente aos desentendimentos entre as companheiras de partido parece apontar as boas intenções do filósofo em relação ao tema. A confirmar essa impressão, ele era considerado, para as primeiras comunistas italianas,

uma referência confiável e influente, um interlocutor não indiferente à especificidade dos problemas das mulheres, sobretudo quando se tratava de mulheres operárias e de militantes ativas. Não que Gramsci tivesse ido além de uma solidariedade humana em relação a elas, mas certamente o prestígio de sua pessoa se mostrava naturalmente favorável aos mais inusitados percursos de reflexão política, e por isso também àquele das mulheres. (DURANTE, 2011, p. 6)

Ser favorável a temas diversos, incluindo o das mulheres, é suficiente para ser tomado como referência para a reflexão sobre a condição da mulher? “Gramsci era percebido nos diversos ambientes da reflexão feminista como um entre os pensadores marxistas mais avançados, mas sempre portador de um pensamento fortemente masculino” (DURANTE, 2011, p. 1). Dessa forma, buscaremos mergulhar nas ambiguidades apresentadas pelo filósofo acerca da questão feminina, buscando superar a hesitação³² em relação à utilização de suas categorias para o aprofundamento e o avanço da reflexão sobre a condição subalterna da mulher na sociedade. No próximo capítulo, mostraremos o papel de destaque da questão sexual – onde se localizam as reflexões gramscianas sobre a questão feminina – na história do Industrialismo, ressaltando sua função econômica fundamental.

³² Durante (2011) nos esclarece que a utilização do pensamento de Gramsci para a reflexão sobre a condição da mulher é posta sob suspeita pelas feministas a partir da década de 1970, por ele ter um pensamento fortemente masculino. Mas, como suas categorias – principalmente as de subalternidade e hegemonia – estão sendo retomadas, tanto pelos estudos culturais, quanto pelos estudos de gênero, na contemporaneidade, parece fecundo o aprofundamento nessa questão, a fim de sanar dúvidas, imprecisões e anacronismos, com vistas a encontrar elementos impulsionadores para a reflexão sobre a mulher.

2. "Ou isto ou aquilo": Gramsci e a questão sexual em *Americanismo e Fordismo*

Ou se tem chuva e não se tem sol
ou se tem sol e não se tem chuva!

Ou se calça a luva e não se põe o anel,
ou se põe o anel e não se calça a luva!

Quem sobe nos ares não fica no chão,
quem fica no chão não sobe nos ares.

É uma grande pena que não se possa
estar ao mesmo tempo nos dois lugares!

Ou guardo o dinheiro e não compro o doce,
ou compro o doce e gasto o dinheiro.

Ou isto ou aquilo: ou isto ou aquilo...
e vivo escolhendo o dia inteiro!

Não sei se brinco, não sei se estudo,
se saio correndo ou fico tranquilo.

Mas não consegui entender ainda
qual é melhor: se é isto ou aquilo.³³

No poema *Ou isto ou aquilo*, a conjunção *ou* é, em termos lógicos, utilizada em sua função exclusiva, indicando que o eu lírico deve escolher entre uma das duas opções apresentadas nos versos. Os dilemas presentes no poema, à primeira vista, representam questões corriqueiras do universo infantil. Mas sabe-se que, por trás da linguagem lúdica, está algo eminentemente humano: a ação ética, a necessidade de escolher, de agir, de se posicionar. Quais são os critérios mais adequados para se definir o melhor caminho, a melhor ação, a melhor escolha? A partir desse questionamento, o eu lírico aprofunda sua reflexão sobre os dilemas, mostrando que, assim como não é possível *estar ao mesmo tempo nos dois lugares*, é necessário estabelecer os critérios norteadores de cada escolha. As razões para cada decisão estarão sempre presentes, mesmo que provisórias, e são elas que permitirão *entender ainda qual é melhor: se é isto ou aquilo*. Coerentes ou não, as ações produzem efeitos inevitáveis e, dessa forma, suas consequências serão atribuídas aos seus agentes.

³³Cecília Meireles, "Ou isto ou aquilo". In: MEIRELES, 2001, p. 1483-1484.

A ação política também participa desse universo, traduzido em versos por Meireles, e não pode prescindir de posicionamentos coerentes. Mas a elaboração das estratégias para atingir os fins almejados pela ação política pode fundamentar-se numa concepção de mundo que admite escolhas, como no caso da conjunção *ou* destacada no poema. Diferentemente, a filosofia da práxis de Gramsci, método norteador dessa pesquisa, possibilita uma análise filosófica criteriosa, sem reducionismos nem sectarismos, porque proporciona uma visão da totalidade, compreendendo as contradições presentes na realidade – admitindo, portanto, também a função *inclusiva* da conjunção, isto *e* aquilo ao mesmo tempo.

Dessa forma, a dialética gramsciana pode apresentar-se como um caminho para amenizar a angústia expressa pelo eu lírico do poema – *e vivo escolhendo o dia inteiro!* – que constata que, por ser humano e estar vivo, é impossível se abster de escolher, agir e se responsabilizar. A dialética poderia solucionar tal angústia existencial porque ela mostra que a realidade não é mecânica, exata, calculável, mas uma construção humana, em que ações e resultados podem tanto ser modificados como servir a diferentes interesses. No mundo humano, não há nada que esteja posto. Tudo é construído historicamente e, portanto, pode ser reconstruído – embora o capitalismo apresente a vida, tal como configurada nesse sistema, como aparentemente inevitável, com desigualdades sociais, baixíssima mobilidade social, relação entre dominantes e dominados e lutas de classes. Isso faz parecer que se terá sempre *ou isto ou aquilo*. Nessa perspectiva, a igualdade real entre os homens seria utópica, já que não haveria lugar para ela no mundo capitalista. A lutas de classes modernas, tão peculiar ao capitalismo, traz os pressupostos da vida capitalista, enumerados acima, confirmando: *ou* uma classe detém a propriedade privada dos meios de produção e não é proletária *ou não* detém tal propriedade e é proletária-assalariada; *ou* se trabalha muito e não se tem propriedade *ou* se tem propriedade e se explora o trabalhador. Como estar ao mesmo tempo nos dois lugares? Para Gramsci, do ponto de vista da filosofia da práxis, só é possível alterar o *status quo* revolucionando o modo de produção capitalista.

É com esse intuito revolucionário, contrário à naturalização da civilização capitalista, que o filósofo sardo, em algumas passagens dos *Cadernos* e das *Cartas do cárcere*, analisa, também em perspectiva dialética, a questão sexual e, especificamente, a questão feminina ou a condição da mulher no capitalismo de sua época – este último tema o principal objeto da presente pesquisa. No *Caderno 22*, intitulado “Americanismo e

Fordismo”, Gramsci se dedica mais profundamente a tais questões, sempre as inserindo na complexidade da sociedade moderna:

Uma série de problemas que devem ser examinados sob este título geral e um pouco convencional de “Americanismo e Fordismo”, depois de se ter levado em conta o fato fundamental de que as soluções são necessariamente formuladas e tentadas nas condições contraditórias da sociedade moderna, o que determina complicações, posições absurdas, crises econômicas e morais de tendência muitas vezes catastróficas, etc. (GRAMSCI, 1980, p. 375)

Gramsci apresenta ao leitor as várias implicações do problema sexual, elencado entre os nove problemas mais importantes e interessantes a serem abordados em uma reflexão essencial e não superficial sobre o Americanismo. Essa opção se justifica pelo papel de destaque que a questão possui na história do Industrialismo (tema central do *Caderno 22*), definida como a luta perene contra os instintos animais dos homens, uma constante sujeição dos instintos, principalmente os sexuais, a normas rígidas de comportamento que possibilitam a produção de formas cada vez mais complexas de vida coletiva.

Nessa perspectiva, a sexualidade deve ser pensada como parte do processo de produção da vida material pelos homens, já que suas características dependem da maneira pela qual os instintos sexuais foram ou estão sendo sujeitados. Por isso, Gramsci mostra-se bastante crítico à concepção da sexualidade conforme a tradição rousseauiana, que ele denomina de iluminista e libertária³⁴, por evocá-la como lugar da utopia, onde se encontra a verdadeira “natureza humana”, onde os homens seriam livres de fato. Seria, para o filósofo sardo, o terreno da nova exaltação do “bom selvagem”, onde não se poderia ter regras nem regulamentações, porque estas abalariam a harmonia natural entre os homens. Nos séculos XIX e XX, segundo a reflexão gramsciana, esse discurso ecoou principalmente na literatura “psicanalítica”, que criticava a regulamentação dos instintos sexuais de forma semelhante à “iluminista”, porque atribuía a causa das neuroses humanas à repressão dos instintos sexuais. Entretanto, Gramsci aponta que, ao contrário, os instintos sexuais foram os que mais sofreram repressões, ao longo do desenvolvimento da sociedade, porque nessa esfera aconteceram as maiores perversões e desvios. Ele diz

³⁴ Aqui, mesmo que indiretamente, Gramsci está dialogando com Rousseau, que, como desenvolvido no capítulo anterior, representa a concepção hegemônica sobre a necessidade de se manter o papel subalterno da mulher, para um desenvolvimento social virtuoso. A sexualidade livre de regulamentações é coerente com a educação na perspectiva da renaturalização proposta por Rousseau no “Emílio”. Só que tal educação proporcionaria liberdade somente ao homem, uma vez que a natureza feminina é previamente definida pelo filósofo, o que faz com que a única opção da mulher seja seguir o que está posto – ser mãe, esposa e dona de casa.

da “diferença, neste terreno, entre cidade e campo, mas não num sentido idílico no que se refere ao campo, onde se verificam os delitos sexuais mais monstruosos e numerosos, onde estão muito difundidos o bestialismo e a pederastia” (GRAMSCI, 1980, p. 390).

Por conseguinte, destaca que, historicamente, tanto no campo como na cidade, a sexualidade possui duas funções, a reprodutiva e a esportiva, sendo aquela a mais fortalecida socialmente, devido à função econômica a ela associada.

A função econômica da reprodução: não é apenas um fato geral, que interessa à sociedade no seu conjunto, para a qual é necessária uma determinada proporção entre as diversas idades, tendo em vista a produção e a manutenção da parte passiva da população (passiva em sentido normal, por invalidez, etc.), mas é também um fato “molecular”, interno em relação aos aglomerados econômicos mais simples, como a família. (GRAMSCI, 1980, p. 390)

Assim, para que a sociedade possa continuar se desenvolvendo, bem como para que a estrutura da produção funcione, por meio da produção material da vida pelos homens, é necessário preservar o equilíbrio entre o número de jovens e o de velhos, o que faz com que seja economicamente fundamental que as pessoas em idade reprodutiva produzam filhos – força produtiva futura –, uma vez que a força passiva, devido à velhice ou a outros problemas que invalidam o trabalhador, é igualmente produzida na vida social. “O desprezo que se dá, nas aldeias, aos velhos sem prole, leva os casais a desejar filhos” (GRAMSCI, 1980, p. 390). Foi nas cidades que o problema se apresentou com maior força: no período analisado por Gramsci, o índice de natalidade nas cidades industrializadas era baixo, o que, associado à elevação das médias de vida da população com a melhoria das condições sanitárias, acarretou um desequilíbrio entre o número de jovens e de velhos nas grandes cidades, necessitando de estímulos às migrações, para atender à demanda de força de trabalho para as indústrias. A migração nacional, do “campo prolífico para as cidades industriais”, gerava maiores despesas com capacitação e treinamento dos trabalhadores não urbanos, porque

(...) a vida na indústria exige um tirocínio geral, um processo de adaptação psicofísica para determinadas condições de trabalho, de nutrição, de habitação, de costumes, etc., que não é inato, ‘natural’, mas requer uma assimilação, enquanto os caracteres adquiridos se transferem por herança ou são absorvidos no decorrer da infância e da adolescência. (GRAMSCI, 1980, p. 391)

Os movimentos migratórios oferecem uma possibilidade de rearranjo populacional, o que permite a organização da hegemonia sobre novas bases – e também poderia permitir à mulher redefinir sua personalidade e, conseqüentemente, seu papel na sociedade –, em decorrência da permanente mudança da composição social e política das

idades. Na fábrica, nessa nova adaptação psicofísica, há a possibilidade de mudanças, de reconstrução da cultura e da hegemonia. Gramsci afirma que os Estados Unidos possuíam a condição preliminar fundamental para o desenvolvimento do que foi denominado Americanismo, isto é, havia naquele país uma composição demográfica racional, assim considerada por não ter numerosas classes sociais sem função essencial no mundo da produção.

A existência dessas condições preliminares, racionalizadas pelo desenvolvimento histórico, tornou fácil racionalizar a produção e o trabalho, combinando habilmente a força (destruição do sindicalismo operário de base territorial) com a persuasão (altos salários, benefícios sociais diversos, propaganda ideológica e política habilíssima) para, finalmente, basear toda a vida do país na produção. A hegemonia vem da fábrica e, para ser exercida, só necessita de uma quantidade mínima de intermediários profissionais da política e da ideologia. (GRAMSCI, 1980, p. 392)

Nessa conformação socio-econômica racionalizada, a estrutura domina mais imediatamente a superestrutura, porque esta também é racionalizada, ou seja, desmembrase em um número menor e mais simplificado de instituições. Por isso, nesse caso, é possível verificar com maior clareza a importância dessa afirmação gramsciana, segundo a qual “a hegemonia nasce da fábrica”. Os industriais e seu grupo de inspetores controlavam diretamente a vida das pessoas, inclusive sua sexualidade – algo que, em tese, deveria estar restrito à sua vida privada. Gramsci, no entanto, confirma que a mudança psicofísica requerida pela nova maneira de produzir do capitalismo fordizado deveria mesmo abarcar a vida dos homens como um todo, uma vez que a busca capitalista é por produzir um novo tipo humano, um homem adequado à produção. Dessa forma, ele afirma:

Deve-se destacar o relevo com que os industriais (especialmente Ford) se interessam pelas relações sexuais dos seus dependentes e pela acomodação de suas famílias; a aparência de ‘puritanismo’ assumida por este interesse (como no caso do proibicionismo) não deve levar a avaliações erradas; a verdade é que não é possível desenvolver o novo tipo de homem solicitado pela racionalização da produção e do trabalho, enquanto o instinto sexual não for absolutamente regulamentado, não for também ele racionalizado. (GRAMSCI, 1980, p. 391)

Nesse campo – relacionado à regulamentação dos instintos sexuais e ao controle da vida das famílias dos trabalhadores pelos industriais, isto é, à questão sexual como um todo – segundo Gramsci, inserem-se as reivindicações das mulheres. Ele inicia sua reflexão sobre feminismo e “machismo”, no *Caderno 22*, citando um trecho de uma resenha sobre o livro *Woman: a vindication*, de Anthony M. Ludovici (GRAMSCI, 1980,

p. 392). O termo inglês *vindication* é de origem latina e sua tradução em português é *vindicação*. Conforme a etimologia latina, esta palavra deriva de *vindicatio, onis*, que significa “vingança, ato de punir um crime ou de castigar por injúria” (HOUAISS & VILLAR, 2001, p. 2863). Todavia há outra acepção da palavra *vindicação*: seu significado jurídico, que é bastante instrutivo para o trecho analisado, qual seja, um “pedido judicial para que seja reconhecido a alguém o seu estado civil” (HOUAISS & VILLAR, 2001, p. 2863). O estado civil, por sua vez, é

o estado que decorre ou se gera de um fato jurídico, mesmo, como o nascimento, sem dependência da vontade humana. Pode referir-se à liberdade, à família, ou à cidade. Nele se computam todos os estados da pessoa, considerados como as qualidades que lhe são inerentes e que a lei toma em consideração para lhe conferir efeitos jurídicos. (SILVA, 2008, p. 313-314)

Em outras palavras, o estado civil, *lato sensu*, corresponde à posição que a pessoa ocupa no grupamento social, considerando-se as mais diversas variáveis, entre elas a família. É tudo aquilo que a individualiza, tornando-a única e inconfundível com as demais. Desse modo, a vindicação teria como função estabelecer a existência e o *status* jurídico do indivíduo, garantindo sua cidadania e legalizando suas relações com os demais cidadãos na sociedade.

Nesse contexto, segundo Gramsci, está situada a relação entre os sexos, incluindo a especificidade do papel social de cada um deles, para que se possa estabelecer a família, âmbito molecular da questão sexual e econômica. Decorre também disso a luta pelas mudanças jurídicas, referentes à questão sexual, as quais, na perspectiva do filósofo, só podem obter êxito caso decorram de uma transformação concreta nas relações sociais de produção – caso contrário, proporcionariam apenas avanços superficiais no papel social das mulheres. Para que avanços nos direitos civis e políticos sejam alcançados, é necessário priorizar a construção de uma nova personalidade feminina, sem a qual não será possível, dialeticamente, a reconstrução dos direitos das mulheres.

Será necessária uma inteligência profunda para compreender que, ao mudarem as relações de vida dos homens, as suas relações sociais, a sua existência social, mudam também as suas representações, as suas concepções e os seus conceitos, numa palavra, a sua consciência? (MARX & ENGELS, 1987, p. 52)

Diante disso, Gramsci (1980) ilustra o debate sobre feminismo e machismo, inicialmente destacando o caráter antifeminista e machista do texto de Ludovici, conforme apresentado pela resenha publicada na *Rivista di Politica Economica*, e, em seguida, comparando esse ponto de vista ao da legislação anglo-saxã, amplamente

favorável às mulheres. O filósofo afirma que tal legislação merece ser estudada, porque representa uma tentativa de regularizar a questão sexual, algo fundamental ao desenvolvimento do industrialismo. Por outro lado, mostra a complexidade de um processo de regularização como esse, para que se promovam avanços sociais sem dar “lugar a distorções ‘feministas’ mórbidas e sem criar para a mulher (das classes altas) uma posição social paradoxal” (GRAMSCI, 1980, p. 392). Gramsci não esclarece quais são tais distorções, tampouco qual é o paradoxo existente no papel da mulher de classe alta, mas aponta a problemática concepção da mulher na sociedade de sua época – uma vez que “o ideal ‘estético’ da mulher oscila entre a concepção de reprodutora e de brinquedo” (GRAMSCI, 1980, p. 390) – e considera a luta feminista como empenho da mulher na esfera pública.³⁵ Essa concepção coincide com as funções da sexualidade na sociedade – reprodução e esporte –, só que à mulher atribui-se a passividade, a função de objeto, de meio para a realização de um fim. É retirada dela a possibilidade de ser um sujeito autônomo na relação sexual; condição expandida para os demais setores da sua vida.

A solução para esse problema, segundo Gramsci, seria a formação de uma nova personalidade feminina, para que a mulher tivesse a oportunidade real de reconstruir a sua parte nas relações sexuais, além de se conceber de um novo modo. Dessa reconstrução deriva, segundo Gramsci, a possibilidade de se criar uma nova ética sexual, fundamental para a regulamentação do trabalho dos homens na indústria, que deve se adaptar à nova maneira de produzir – a racionalização da produção. Segundo essa concepção, cada maneira de produzir solicita um tipo psicofísico de operário que, para ser formado, requer uma mudança cultural, isto é, um modo de vida adequado, com hábitos, costumes, tipo físico, modo de pensar e agir peculiares. Dessa forma, não haveria distanciamento entre o que o homem é profissionalmente e o que é na vida privada, porque esta seria determinada a partir das demandas da produção. No sistema capitalista, sua função no mundo é a perpetuação do capital através da produção de excedente pelo seu trabalho, por ser essa a única forma possível de sobreviver, de ter a sua força de trabalho transformada em salário. Esse é o valor negativo do trabalho. No entanto, na filosofia marxiana, é na produção que se realiza a verdadeira naturalidade do homem.

³⁵ Segundo o *Dizionario gramsciano*, Gramsci define o que é feminismo “comentando o artigo de Vittorio Cian, *Feminismo patriótico do Ressurgimento*, de 1930, Gramsci anota: ‘tipo retórico, mas interessante, para as indicações objetivas sobre as participações das mulheres na vida política no Ressurgimento’ (Q 7,65, 902), aceitando as acepções do termo que indica em sentido geral o empenho das mulheres na esfera pública” (LIGUORI & VOZA, 2009, p. 300, tradução livre de Ana Maria Said).

A essência *humana* da natureza está, em primeiro lugar, para o homem *social*; pois é primeiro aqui que ela existe para ele na condição de *elo* com o *homem*, na condição de existência sua para o outro e do outro para ele; é primeiro aqui que ela existe como *fundamento* da sua própria existência *humana*, assim como também na condição de elemento vital da efetividade humana. É primeiro aqui que a sua existência *natural* se lhe tornou a sua existência *humana* e a natureza [se tornou] para ele o homem. Portanto, a *sociedade* é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito. (MARX, 2004, p. 106-107)

Essa unidade homem-natureza, que constitui a sociedade, é objetivada através do trabalho, entendido como a atividade humana que produz efetivamente a história. O trabalho é a mediação entre homem e natureza e é dessa interação que deriva todo o processo de formação humana. Nessa perspectiva, tudo que é humano é também natural e social, porque é proveniente do homem e para o homem. Assim, a natureza do indivíduo se dá nas relações, mais especificamente nas relações sociais de produção, fato que requer uma regulamentação do seu lado ainda animal, por meio do compartilhamento de regras tanto legalmente determinadas quanto incluídas no costume. Mas Gramsci propõe que essa ética social deva se dar conforme o modelo da fábrica, especificamente aquela do Fordismo na América, realidade que ele analisa, apontando suas contradições e não somente seus ganhos ou suas insuficiências. O industrialismo é descrito como a luta constante contra a “animalidade” do homem, que corresponde à gradativa e ininterrupta sujeição dos instintos a normas rígidas de ordem, para que sejam possíveis formas mais complexas de vida coletiva.

Para Gramsci, a progressiva superação da condição de animalidade leva os homens a um controle cada vez mais severo das pulsões espontâneas, já que não há identidade entre espontaneidade e liberdade. Mas a animalidade re-emerge e reafloresce, em modo parcialmente diverso do que em Marx, como resíduo da escassa capacidade de controlar os elementos ainda não regulados da subjetividade e da sociedade. Em suma, a animalidade se reapresenta continuamente e contradiz o processo de reforma, lhe faz retroceder, o nega. Somente com um trabalho contínuo de autoeducação que se faz autocoerção é possível distanciar a afirmação destrutiva. (DURANTE, 2011, p. 11)

O surgimento de novos tipos de civilização sempre implica crises, inclusive morais e éticas. Quanto à classe subalterna, o problema recorrente é a intensidade da coerção social; dessa maneira “desenvolvem-se ideologias puritanas que moldam a forma exterior da persuasão e do consentimento ao uso intrínseco da força” (GRAMSCI, 1980, p. 393 e 394). Gramsci, contudo, aponta um grave problema nesse processo, porque a luta é imposta externamente, com muita coerção, o que gera resultados práticos, mas mecânicos, porque essas recorrentes regulamentações dos instintos não se transformaram

em “segunda natureza” – para ele, isso ocorreria somente com uma revolução, pois as mudanças ocorreriam de dentro para fora, construídas dialeticamente pelos trabalhadores. Ele esclarece que todo novo modo de vida implica compressão mecânica, mudança psicofísica do homem, indispensável para a concretização desse modo de vida.

Até agora, todas as mudanças do modo de ser e viver se verificaram através da coerção brutal, através do domínio de um grupo social sobre todas as forças produtivas da sociedade: a seleção ou ‘educação’ do homem apto para os novos tipos de civilização, para as novas formas de produção e de trabalho, foi realizada com o emprego de brutalidades inauditas, lançando no inferno das subclasses os débeis e os refratários, ou eliminando-os simplesmente. (GRAMSCI, 1980, p. 393)

Agora, em relação à classe dirigente, “as crises de libertinismo foram numerosas: cada época histórica teve a sua” (GRAMSCI, 1980, p. 393), isto é, esse era o principal problema historicamente ligado a esses grupos, no que se refere à questão sexual. “É preciso insistir sobre o fato de que no campo sexual o fator ideológico mais perverso e ‘regressivo’ é a concepção iluminista e libertária própria das classes não ligadas estreitamente ao trabalho produtivo, mas que contagiam as classes trabalhadoras” (GRAMSCI, 1980, p. 395). Por que Gramsci atribui esse *status* à concepção iluminista e libertária? Devido à hipocrisia social a ela associada, que consiste em um conflito entre a ideologia verbal, em relação à questão sexual, e a prática real nesse âmbito. Gramsci destaca que há graus de gravidade nessa hipocrisia social, podendo atingir o patamar de totalitária. Ela é mais amena, hipocrisia de camadas, quando “as camadas populares são obrigadas a observar a ‘virtude’; os que a pregam não a observam, mesmo prestando-lhe homenagem verbal” (GRAMSCI, 1980, p. 395). Essa situação não se sustenta por muito tempo, porque logo ocorre uma crise de libertinismo, quando as massas já absorveram os novos hábitos e costumes necessários à nova maneira de produzir, o que faz ceder a pressão coercitiva e ressaltar os desvios morais, principalmente da classe dominante. Mas a hipocrisia se torna mais grave quando se torna totalitária, isto é, “se num Estado as massas trabalhadoras não sofrem mais a pressão coercitiva de uma classe superior, se os novos hábitos e atitudes psicofísicos ligados aos novos métodos de produção e de trabalho devem ser absorvidos através da persuasão recíproca ou da convicção individualmente proposta e aceita” (GRAMSCI, 1980, p. 395). A gravidade de tal situação é apontada por Gramsci porque pode impedir o desenvolvimento industrial, que acarretaria o não desenvolvimento econômico, social e humano de uma sociedade. Para ele, não há como haver transformação social e progressos humanos, porque não se instaura o processo pedagógico – que ocorre primeiramente no âmbito econômico, e que

consiste sempre em uma contínua sujeição da animalidade do homem a novos hábitos e costumes. A reforma nos costumes é fundamental para a concretização dos novos métodos de trabalho, do novo modo de ser e da nova conexão psicofísica do homem. O reivindicado processo pedagógico, por sua vez, não se instaura devido ao

conflito íntimo entre a ideologia ‘verbal’ que reconhece as novas necessidades e a prática real ‘animalesca’ que impede aos corpos físicos a absorção efetiva das novas atitudes; o que faz com que não haja nem uma pressão coercitiva real, como a da classe dominante sobre as massas, nem uma convicção, autodisciplina, para que a ‘virtude’ necessária ao desenvolvimento seja observada. (GRAMSCI, 1980, p. 395)

Para solucionar tal crise, segundo Gramsci, é necessário admitir a importância da coerção e da adaptação psicofísica nesse processo. Por isto, uma concepção iluminista e libertária, na esfera das relações sexuais, é tão prejudicial: ela mascara a realidade – a maneira como a vida é materialmente produzida pelos homens –, em nome de princípios e regulamentações idealistas. No entanto, não basta repetir os mesmos procedimentos da dominação da burguesia sobre o proletariado. Gramsci ressalta que, se a coerção será exercida entre elementos da mesma classe, é preciso que suas elites dirigentes, após serem criadas e estarem conscientes de sua missão histórica, desenvolvam uma coerção de tipo novo, que passe a ser autocoerção e autodisciplina, e não mais uma compressão mecânica e intransigente. Segundo Baratta:

Expressão de uma sensibilidade fina e moderna é a consideração que Gramsci traça da “questão feminina”, na qual ele examina também a referência à sociedade soviética, onde no conflito entre “ideologia verbal” e “prática animalesca” se verifica ou pode verificar-se “uma situação de grande hipocrisia social totalitária”. Enquanto na sociedade capitalista, de fato, a classe operária é submetida à coeção por parte da burguesia, e “a hipocrisia é de classe, e não total”, num país socialista, “não existindo o dualismo de classe”, a hipocrisia torna-se “totalitária”; para fazer frente a esta seria preciso “uma coerção de tipo novo”, ou seja, a “autodisciplina” da classe operária, na ausência da qual nascerá alguma forma de bonapartismo ou haverá uma invasão estrangeira. (BARATTA, 2011, p. 131)

Gramsci mostra que a União Soviética, na figura de Trotsky principalmente, buscou implantar o Americanismo em sua vida nacional, com o intuito de tornar a indústria e os métodos industriais avançados os alicerces do desenvolvimento do país. No entanto, dialeticamente, o filósofo sardo esclarece que, na URSS, a americanização da produção configurava-se de forma apressada, com as tentativas exteriores de impor a disciplina e a ordem na produção, além de adaptar os costumes às necessidades do

trabalho. Destarte, nesse contexto, pode-se observar uma grande hipocrisia, uma busca forçada pela mudança na forma de produzir, sem que se modernizasse a cultura soviética.

O filósofo sardo novamente destaca a importância de se estudar a racionalização da produção e do trabalho, nos EUA, devido à grande coerência entre a cultura americana, representada pelo proibicionismo, e a maneira de produzir, a própria racionalização ou Taylorismo. Naquele país, “os novos métodos de trabalho estão indissolavelmente ligados a um determinado modo de viver, de pensar e de sentir a vida; não é possível obter êxito num campo sem obter resultados tangíveis no outro” (GRAMSCI, 1980, p. 396). Portanto, a acusação de hipocrisia no modo de viver americano, de acordo com a análise gramsciana, seria ingênua, porque nesse contexto há a verdadeira coerência entre a teoria e a prática, o que fez do fenômeno americano “o maior esforço coletivo realizado até agora para criar, com rapidez incrível e com uma consciência do fim jamais vista na História, um tipo novo de trabalhador e de homem” (GRAMSCI, 1980, p. 396).

As iniciativas ‘puritanas’ só têm o objetivo de conservar, fora do trabalho, um determinado equilíbrio psicofísico que impeça o colapso fisiológico do trabalhador, premido pelo novo método de produção. Este equilíbrio só pode ser externo e mecânico, mas poderá tornar-se interno se for proposto pelo próprio trabalhador, e não imposto de fora; se for proposto por uma nova forma de sociedade, com meios apropriados e originais. (GRAMSCI, 1980, p. 397)

Gramsci parece reconhecer a inevitabilidade da determinação da vida do trabalhador para a criação de um novo nexos psicofísico mais adequado à produção, mas aponta que isso pode ser feito de uma nova maneira, isto é, afirmando a autonomia do trabalhador, para que ele proponha as mudanças na produção e, conseqüentemente, em sua vida. O Americanismo representa, dessa forma, uma revolução passiva, porque tem o firme propósito de manutenção do modo de produção capitalista. Por se desenvolver à revelia do “humanismo” e da “espiritualidade” do trabalhador, isto é, não ter como fim a construção de uma vida melhor e mais humana para os homens em geral, mas meramente a busca pela “continuidade da eficiência física do trabalhador, da sua eficiência muscular nervosa; é do (...) interesse (do Americanismo) ter um quadro de trabalhadores estável” (GRAMSCI, 1980, p. 397). A luta é contra a queda tendencial da taxa de lucro, imanente ao capitalismo, criando meios sempre novos para aumentar a produção e a acumulação, com a exploração do trabalho humano. Nesse contexto, a estabilidade é mantida, principalmente, pelo alto salário, que “é o instrumento para selecionar os trabalhadores aptos para o sistema da produção e de trabalho para manter a estabilidade” (GRAMSCI,

1980, p. 398). Contraditoriamente, o alto salário melhora a qualidade de vida do trabalhador, proporciona-lhe acesso a uma vida material mais avançada mas, em contrapartida, aumenta a sua subordinação aos métodos de produção e trabalho racionalizados. Ele se torna cada vez mais explorado e escravizado pelo capitalismo, porque até o seu modo de gastar o salário que ganha é controlado – pelos industriais e por seus inspetores, inclusive – para que consuma racionalmente e assim possa potencializar a sua eficiência muscular nervosa, e não destruí-la gradativamente.

Pelos motivos supracitados, as lutas puritanas para evitar os desvios morais que prejudicam a produção racionalizada, segundo Gramsci, passariam a ser função do Estado – que também é um instrumento de manutenção da hegemonia burguesa. “Ligado ao (problema) do álcool, está o problema sexual: o abuso e a irregularidade das funções sexuais é, depois do alcoolismo, o inimigo mais perigoso das energias nervosas, e observa-se comumente que o trabalho ‘obsessivo’ provoca depravação alcoólica e sexual” (GRAMSCI, 1980, p. 398). A justificativa ideológica para a estatização do puritanismo seria o renascimento da cultura americana tradicional, o fortalecimento das raízes desse povo que se encontraria na moral dos pioneiros, “o verdadeiro americanismo”. Mas essa busca pelo renascimento da moralidade tradicional americana não afastou do Americanismo a crise de libertinismo, que Gramsci afirma acompanhar o surgimento de novos tipos de civilização ou o próprio curso do desenvolvimento da sociedade. Essa crise, que caracteriza a hipocrisia social de camadas, para o filósofo sardo, configurou-se pela “separação que surgiu e que se acentuará cada vez mais entre a moralidade-costume dos trabalhadores e a moralidade-costume de outras camadas da população” (GRAMSCI, 1980, p. 398). Para ele, os desvios morais mais graves decorrentes do proibicionismo eram recorrentes na classe dominante, uma vez que quem trabalha com horário fixo e grande desgaste corporal não teria tempo “para procurar álcool, praticar esportes ou para eludir as leis” (GRAMSCI, 1980, p. 398).

Também em relação à sexualidade, a prática de irregularidades e depravações ocorria principalmente entre a elite dominante, porque tal prática requer um tempo livre do qual os trabalhadores não dispunham. Por isso, a ética decorrente da produção e do trabalho apresentava-se bem mais coerente com o proibicionismo, o que fez com que, para a classe trabalhadora, a monogamia fosse de fato a principal forma de união sexual. Esta era a maneira praticamente mais adequada de o operário preservar uma certa qualidade de vida, uma vez que “a exaltação passional não está de acordo com os movimentos cronometrados dos gestos produtivos ligados aos mais perfeitos processos de

automação” (GRAMSCI, 1980, p. 399). Só assim ele poderia garantir a própria sobrevivência.

Gramsci aponta que a consequência mais nefasta à racionalização da produção e do trabalho, nos EUA, que afetaria o seu desenvolvimento, é a criação de “elementos de passividade social cada vez mais amplos. Parece que as mulheres desempenham uma função predominante neste fenômeno. O homem-industrial americano continua a trabalhar mesmo sendo milionário, mas sua mulher e suas filhas tornam-se cada vez mais ‘mamíferos de luxo’” (GRAMSCI, 1980, p. 400).

Gramsci é pessimista acerca da condição da mulher “americanizada”. “A indiferença em relação à moral mostra que estão sendo criadas margens de passividade social sempre mais amplas”. A “beleza feminina mundial” – através “dos concursos de beleza, do cinema, do teatro etc.” – é “posta em leilão”. As mulheres dos industriais se tornam “mamíferos de luxo”: verifica-se “uma prostituição mal encoberta das formalidades jurídicas”. Assim se explica, se for considerada a “moralidade-costume” imposta coercitivamente sobre a classe operária, a “forte indiferença em relação à moral entre a classe trabalhadora e elementos sempre mais numerosos das classes dirigentes nos Estados Unidos. (BARATTA, 2011, p. 131)

Novamente, pode-se notar como a questão sexual está intimamente ligada à compreensão da história do industrialismo. Por isso, é tão necessário conhecer como se dá a relação entre os dois sexos, em cada período histórico, quanto à maneira pela qual cada sexo é individualmente concebido na sociedade: o que é ser mulher e o que é ser homem, em cada momento do desenvolvimento industrial. Gramsci mostra que a passividade feminina é uma necessidade do Americanismo, no qual a mulher tem uma função relativamente ativa, mas somente na vida privada – em casa, para cuidar do marido e dos filhos –, e uma função passiva na vida pública e na vida produtiva do país – para que a maneira de produzir, racionalizada, a criação e a manutenção do “gorila domesticado”, planejado por Taylor, possam obter êxito.

Contraditoriamente, tal passividade transforma-se em um problema, porque contribui para criar, nos Estados Unidos, uma massa passiva, que antes não existia em sua composição demográfica racionalizada. Essa passividade é produzida principalmente na classe dominante, em virtude da hipocrisia social, que gera a diferença entre a moralidade dos patrões e a dos operários. Distantes da vida produtiva do país, as mulheres e as filhas do homem-industrial passam a ocupar-se apenas com futilidades, aproximando a América de um problema que Gramsci afirma ser comum na Europa, em especial na Itália: “a composição da população italiana já se tornara “malsã” em virtude da emigração e do escasso índice de ocupação da mulher nas atividades produtivas de novos bens...”

(GRAMSCI, 1980, p. 380). Para ele, é essa questão, que inclui a maneira como a mulher se concebe no capitalismo de sua época, que mantém aspectos mórbidos e doentios – tais como beleza feminina posta em leilão, mentalidade de prostituição, “tráfico” de mulheres da classe alta, alto índice de ociosidade feminina etc. – na regulamentação do problema sexual e na criação de uma nova ética sexual, coerente com os métodos de produção e de trabalho. “Estes fenômenos característicos das classes altas tornarão mais difícil a coerção sobre as massas trabalhadoras para condicioná-las às necessidades da grande indústria; de qualquer modo, determinam uma ruptura psicológica e aceleram a cristalização e a saturação dos grupos sociais, tornando evidente a sua transformação em castas, como sucedeu na Europa” (GRAMSCI, 1980, p. 400-401). Por isso, destaca, no campo ético-civil, a importância de se formar uma nova personalidade feminina.

A análise de Gramsci sobre o Americanismo e o Fordismo, em especial a relação dialética entre os costumes – inclusive sexuais – e a ética, traz implícito o questionamento acerca do conceito e das peculiaridades da própria filosofia e, ao mesmo tempo, respondendo a tais questionamentos, a fundamentação de sua filosofia da práxis. O filósofo apresenta, no modo de construir sua argumentação filosófica, elementos que comprovam a coerência com a décima primeira *tese sobre Feuerbach*, muitas vezes citada – “os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX & ENGELS, 1991, p. 14). Nesta e nas demais *teses*, Marx também elenca os elementos indispensáveis ao seu materialismo histórico. Gramsci afirma que a contradição presente na diferença entre a moralidade-costume do trabalhador e aquela de outras camadas da população

pode explicar muitas coisas: por exemplo, a definição entre ação real que modifica essencialmente tanto o homem como a realidade exterior (a cultura real), o que é americanismo, e o esgrimismo galhofeiro que se autoproclama ação, mas só modifica o vocabulário, não as coisas; o gesto exterior, não o homem interior. A primeira está criando um futuro que é intrínseco à sua atividade objetiva e sobre o qual se prefere silenciar. O segundo apenas cria fantoches aperfeiçoados, moldados sobre um figurino retoricamente prefixado, e que cairão no nada quando forem cortados os fios externos que lhe dão a aparência de movimento e de vida. (GRAMSCI, 1980, p. 401-402)

Outro exemplo de ligação intrínseca entre teoria e prática, destacado por Gramsci, é que “toda a ideologia fordiana dos altos salários é um fenômeno derivado de uma necessidade objetiva da indústria moderna altamente desenvolvida, e não um fenômeno primário (o que não elimina o estudo da importância e das repercussões que a ideologia pode provocar)” (GRAMSCI, 1980, p. 405).

Na revolução passiva, “a coerção deve ser sabiamente combinada com a persuasão e o consentimento, e isto pode ser obtido, nas formas adequadas de uma determinada sociedade, por uma maior retribuição que permita um determinado nível de vida, capaz de manter e reintegrar as forças desgastadas pelo novo tipo de trabalho” (GRAMSCI, 1980, p. 405). Entretanto, essa combinação apresentada pelo Americanismo – o exemplo de revolução passiva analisado por Gramsci – apresenta a sua insuficiência, em virtude da força da coerção e da persuasão para a manutenção do capitalismo, e não de um avanço civilizatório que proporcione um modo de vida mais humano para todas as pessoas. O filósofo ilustra esse fato destacando a coexistência, na indústria Ford, dos maiores salários e da maior instabilidade entre os funcionários:

a indústria Ford exige uma discriminação, uma qualificação, para os seus operários que as outras indústrias ainda não exigem; um tipo de qualificação diferente, nova, uma forma de consumo de força de trabalho e uma quantidade de força consumida no mesmo tempo médio mais onerosas e extenuantes do que em outras empresas, força que o salário não consegue reconstituir em todos os casos, nas condições determinadas pela sociedade. (GRAMSCI, 1980, p. 406)

Devido à austeridade da organização do trabalho e da produção da Ford, Gramsci analisa se tal método é mesmo racional e se pode ser generalizado para todas as indústrias, tornando o operário médio da Ford “o tipo médio do operário moderno ou se isto é impossível porque levaria à degeneração física e à deterioração da raça, destruindo todas as forças de trabalho” (GRAMSCI, 1980, p. 406). Nesse ponto da reflexão, o filósofo destaca a insuficiência de uma revolução passiva (como o Americanismo) para promover desenvolvimentos humanos capazes de se transformar em uma “segunda natureza”, o que torna a revolução passiva uma estratégia de manutenção da hegemonia burguesa, sem o objetivo de revolucionar de fato a sociedade. Ele conclui que o Fordismo é racional, mas que a sua implantação só evitaria a destruição de todas as forças de trabalho caso as mudanças nas condições sociais e nos costumes individuais, necessárias à racionalização da produção e do trabalho, ocorressem a partir de um longo processo. Este processo corresponderia à reforma intelectual e moral, tática da estratégia gramsciana, a guerra de posições, para a realização de uma revolução verdadeira, ativa, no modo de produção capitalista. Tal reforma se daria pela combinação de autodisciplina e persuasão, através do trabalho pedagógico das elites dirigentes da classe trabalhadora, em um momento do capitalismo em que o Estado é ampliado – formado pelas sociedades civil e política – para que os trabalhadores se apropriassem e transformassem em

hegemônico “o sistema de vida ‘original’, e não de marca americana, para transformar em ‘liberdade’ o que hoje é ‘necessidade’” (GRAMSCI, 1980, p. 412). Tal sistema é classificado como “necessidade” porque ele já existe na prática, uma vez que suas bases materiais já estão sendo criadas, pela imposição e pelo sofrimento dos trabalhadores. Nas palavras de Gramsci, para que o modo de vida “original”, ou nova ordem, torne-se liberdade,

As mudanças não podem realizar-se apenas através da “coerção”, mas só através da combinação da coação (autodisciplina) com a persuasão, inclusive sob a forma de altos salários, isto é, de possibilidades de melhorar o nível de vida; ou melhor, mais exatamente, de possibilidades de alcançar o nível de vida adequado aos novos modos de produção e de trabalho, que exigem um dispêndio particular de energias musculares e nervosas. (GRAMSCI, 1980, p. 406-407)

Se não for por essa via revolucionária, o capitalismo se mantém criando estratégias para exaurir cada vez mais as energias musculares e nervosas dos trabalhadores, na tentativa de evitar que os lucros da produção decresçam. Esse fato já atingiu um patamar elevado no Americanismo, porque a massa dos trabalhadores é submetida a rígidas proibições e a um nível de pressão cada vez mais acentuado, cuja consequência extrema é a sua “mecanização”, inclusive no que concerne à sua função sexual. E a própria coerção se torna mecânica, porque se usa o trabalhador até o limite de suas forças e depois se o dispensa, quando não é mais produtivo, o que é possível graças ao exército de reserva, mas não se sustenta por muito tempo porque se torna cada vez mais difícil e economicamente inviável “criar uma corporação de fábrica orgânica e bem articulada, ou um grupo de trabalhadores especializados” (GRAMSCI, 1980, p. 407). Na lógica capitalista, o ser humano torna-se meramente o meio para a realização de um fim – a perpetuação do capital –, deixando de ser um fim em si mesmo, cujo objetivo seria o avanço civilizatório mundializado.

Em suma, uma pressão coercitiva exterior, que não se torna autodisciplina, segundo a análise gramsciana, sempre cede após a consolidação do novo tipo de civilização ou de uma nova maneira de produzir (como acontece em uma revolução passiva), gerando uma nova “crise de libertinismo(...) que só atinge superficialmente as massas trabalhadoras porque deprava suas mulheres” (GRAMSCI, 1980, p. 394). Nessa perspectiva, a reforma intelectual e moral, que prepara a revolução para a superação do capitalismo, teria que dar uma atenção especial às mulheres, porque elas são mais difíceis

de se autodisciplinar, estando mais suscetíveis à depravação? Segundo Durante, a análise gramsciana ressalta que,

...com a sua fragilidade, são as mulheres que colocam em risco a manutenção do processo de autoeducação que a reforma intelectual e moral opera para passar da aceitação de novas regras por *necessidade* à aquisição de um novo costume por *liberdade*. (...) Primeiramente porque a única aproximação que propõe entre as mulheres das diversas classes sociais é com base na sua comum tendência à autodegradação, em segundo lugar porque as declara, pelo menos aquelas das classes trabalhadoras, o elo fraco da cadeia de atos da vontade que sustenta e determina a liberação de um inteiro gênero humano. (DURANTE, 2011, p. 11-12)

Conforme explicamos anteriormente, a crise de libertinismo, no capitalismo, torna as mulheres das classes altas passivas, e isso pode atingir as mulheres das massas trabalhadoras, ao serem “contaminadas” pela cultura e pela ideologia dominantes – as mulheres da burguesia tornaram-se “mamíferos de luxo”. Entretanto, ainda é fundamental compreender a razão pela qual as mulheres foram concebidas como “o elo fraco da cadeia de atos da vontade” e, por esse motivo, consideradas mais suscetíveis à corrupção e à degradação. Em relação a esse problema, algumas questões podem ser levantadas: por não serem consideradas sujeitos históricos, o que impede as mulheres de se construir historicamente, suas ações são sempre previsíveis, e conseqüentemente são sujeitas à degradação? Ou Gramsci, como um homem de seu tempo, pauta suas considerações no conceito de mulher presente no século XIX e no início do século XX – como seres instáveis e mais suscetíveis aos descontroles animais –, e assim a profundidade de sua crítica fica limitada? Ou o filósofo aponta a fragilidade feminina justamente pelo fato de não terem uma personalidade formada, um estado civil consolidado, que as legitimaria como seres autônomos e não como dependentes da relação pedagógica que estabelecem com os homens, relação que lhes atribui uma função na sociedade, em relação à qual só lhes resta ter consciência e exercê-la, sem a possibilidade de mudança e reconstrução histórica?

O primeiro posicionamento possível acerca dessas questões é que, para Gramsci (2005a, 2005b), as mulheres devem ter consciência dos hábitos culturais machistas, das limitações da formação oferecida a elas e do seu papel social subalterno, para que possam se conceber criticamente e pensar estratégias de superação da sua subalternidade, além de buscar apropriar-se das forças materiais para ter acesso aos códigos dominantes, colocando-se como sujeito na história, com a possibilidade de construir a sua personalidade. Isso requer o fortalecimento político e histórico do grupo dominado ou

subalterno, para que entenda a sua importância na totalidade das relações sociais e não se limite a lutas de minorias – nem a reivindicações de senso comum, em que todos os problemas da mulher na sociedade são atribuídos ao patriarcado e ao “machismo tacanho”. Nessa perspectiva,

o movimento feminista [tem produzido] muitas mudanças sobre a condição feminina nas últimas décadas. A questão é que apesar do sufrágio, de muitas conquistas na equiparação salarial (ainda longe de ser universalizada) e dos direitos reprodutivos, mesmo assim, a diferença proposta pelo iluminismo libertário (...) permanece hegemônica quando entramos no campo das relações intersubjetivas: a violência doméstica contra a mulher, por exemplo, ou de modo mais geral, no âmbito dos costumes e do cotidiano, aquilo que se costuma chamar de campo privado. (BARLETTO, 2003, p.14)

Numa análise rigorosa, é fundamental determinar qual é a definição de subalternidade que melhor se aplica a esse debate. No presente estudo, subalterno corresponde ao seu sentido mais cultural, dentre aqueles desenvolvidos por Gramsci; o que não significa que as outras formas de subalternidade sejam desconsideradas, porque todos que apresentam tal condição social estão submetidos à contradição principal, que é a contradição de classe. Segundo Liguori, para a reflexão social acerca das mulheres, subalterno

É um sujeito singular, uma *persona*, que não tanto experimenta uma condição de opressão individual ou coletiva, como parece não ter os instrumentos para afrontar adequadamente as concepções do mundo, a cultura com a qual entra em contato, para afrontá-la com a consciência necessária, com capacidade de compreensão racional e de historicização, ou seja, com capacidade hegemônica. (...) Nessas palavras, “subalternos” são todos aqueles que sofrem uma relação qualquer de opressão e de exclusão. (LIGUORI, 2011, p. 12-13)

Gramsci, ao deter-se sobre a questão da subalternidade em suas diferentes formas, oferece-nos uma “categoria capaz de manter juntas as classes não dominantes num sentido englobante” (LIGUORI, 2011, 15). Em *Americanismo e Fordismo*, analisa a subalternidade feminina, situando-a em sua reflexão sobre como a forma de produzir materialmente a vida, e as relações sociais decorrentes disso, determina o modo de ser, pensar e viver das pessoas, ou seja, sua cultura, como ele define. Mas Gramsci parte desse contexto específico para discutir a racionalização da indústria como progresso histórico, pois mostra como a nova fábrica fordista é o ponto de partida e a síntese de toda a formação social moderna.

Compreender esse processo permitiria à classe trabalhadora, e também às mulheres, aprender como deve estar organizada politicamente para superar o capitalismo

avanzado em um momento de crise orgânica,³⁶ para que não ocorram somente revoluções passivas, mas a transformação da sociedade e dos trabalhadores como um todo.

Para Gramsci, a mulher é subalterna, afirmação que, no contexto de sua filosofia, apresenta-se de forma complexa, porque revela ambiguidades e questionamentos. Isto se dá especialmente porque a formação da mulher e a do homem são consideradas de forma diversa. Para o homem, a formação da personalidade é considerada uma questão política, enquanto para a mulher, é uma questão *ético-civil*. Esse *status* diferenciado pode indicar a limitação da reflexão gramsciana sobre a mulher, porque restringe sua condição de subalterna a um problema somente ético-civil. Uma questão importante a se considerar é se tal restrição é capaz de limitar a sua luta ao âmbito da sociedade civil. Permanecer inscrita nesses limites, segundo suas categorias, é não superar a subalternidade, porque só se torna dirigente, autônomo de fato, aquele que conquista a hegemonia, ou seja, que “consegue elaborar uma proposta de reorganização da inteira situação nacional, que é portanto uma nova proposta de Estado” (LIGUORI, 2011, p. 8), ultrapassando aquele âmbito. No *Caderno 25*, Gramsci afirma que “só a vitória ‘permanente’ rompe, e não imediatamente, a subordinação” (GRAMSCI, 2002a, p. 135). Em outros termos, somente quando as classes subalternas tornam-se Estado, elas rompem de fato a subordinação à qual estão inevitavelmente submetidas no capitalismo. Para o materialismo histórico

Um ser se considera primeiramente como independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva a sua existencia a si mesmo. Um homem que vive dos favores de outro se considera como um ser dependente. Mas eu vivo completamente dos favores de outro quando lhe devo não apenas a manutenção da minha vida, mas quando ele, além disso, ainda criou a minha vida; quando ele é a fonte da minha vida, e minha vida tem necessariamente um tal fundamento fora de si quando não é a minha própria criação. (MARX, 2004, p. 113)

Nas *Cartas do cárcere*, Gramsci aponta a estreita relação entre as questões enfrentadas pelas mulheres de seu tempo e a importância do desenvolvimento de uma reforma intelectual e moral, para solucioná-las. Principalmente quando se refere à educação da sobrinha Mea, apresenta o que poderia ser modificado na formação feminina, a necessidade de um maior esforço da mulher para que tenha uma formação que lhe proporcione oportunidades mais equânimes às dos homens. Tal preocupação poderia representar, se tomarmos a fase da consciência histórica como o primeiro passo para a superação da subalternidade, *para sustentar-se sobre os próprios pés*, um indício de que

³⁶ Crise orgânica é uma crise econômica, que tem lugar nos casos em que o sistema apresenta falhas, não satisfaz a todos os grupos sociais, mas insiste em se manter, criando táticas para isso, como conceder melhorias à população – porque os atores hegemônicos não querem perder a dominação e a direção da sociedade.

Gramsci busca indicar o caminho que a mulher deve traçar para se organizar politicamente e lutar por sua autonomia. No próximo capítulo, exploraremos como ele mesmo aponta esse caminho, a partir de suas correspondências com e sobre as mulheres que possuem um papel relevante em sua vida, destacando igualmente as ambiguidades ou desvios “machistas” de sua concepção sobre a mulher.

3. "Das palavras aéreas": as mulheres nas *Cartas do cárcere* e a ambiguidade no pensamento de Gramsci sobre a mulher

Ai, palavras, ai, palavras,
que estranha potência, a vossa!
Ai, palavras, ai, palavras,
sois o vento, ides no vento,
e, em tão rápida existência,
tudo se forma e transforma!

Sois de vento, ides no vento,
e quedais, com sorte nova!

Ai, palavras, ai, palavras,
que estranha potência a vossa!
Todo o sentido da vida
principia à vossa porta;
o mel do amor cristaliza
seu perfume em vossa rosa;
sois o sonho e sois audácia,
calúnia, fúria, derrota...

A liberdade das almas,
ai! com letras se elabora...
E dos venenos humanos
sois a mais fina retorta:
frágil, frágil como o vidro
e mais que o aço poderosa!³⁷

No poema *Romance LIII ou das palavras aéreas*, Meireles ressalta a força das palavras, que são potentes e impulsionadoras, mas, ao mesmo tempo, são e vão ao vento, possuem plasticidade, portanto podem ser facilmente difundidas e alteradas. Não são suficientes para transformar de fato a realidade, uma vez que *todo o sentido da vida* (apenas) *principia à vossa porta*. Contudo, por meio delas vêm os impulsos para a liberdade. Mas como torná-la concreta? A liberdade perante a lei é suficiente para fazer de um homem um ser livre, ou a liberdade depende das condições concretas em que ele vive? Transpondo essa questão para o tema a que se refere essa pesquisa, como a mulher seria verdadeiramente livre, indo além da liberdade de direito, para se sustentar *sobre os próprios pés*? Gramsci nos apresenta tal possibilidade? Ele abre espaço em sua reflexão para a construção de uma personalidade feminina, além de apontá-la, em palavras, como uma necessidade?

Buscaremos analisar se as reflexões de Gramsci sobre a questão feminina apresentam avanços a essa questão ou se, ao contrário, mantêm a visão machista e

³⁷ Cecília Meireles, *Romance LIII ou das palavras aéreas*. In: MEIRELES, 2001, p. 879.

biologizante da mulher – que tem seu corpo e sua propensão à maternidade como destino –, tolhendo-lhe a possibilidade de se construir e reconstruir historicamente. A partir das contradições que acompanham as palavras e a vida, e apesar delas, a filosofia gramsciana, no que concerne à condição da mulher no mundo contemporâneo, pode tornar-se, além de *frágil, frágil como o vidro* – devido a suas afirmações “machistas” – também *mais que o aço poderosa*, possibilitando avanços culturais e caminhos auspiciosos para a emancipação feminina?

O filósofo tanto afirma – no *Caderno 22*, conforme analisado no capítulo anterior – a necessidade da formação de uma nova personalidade feminina, que garantiria o reposicionamento da mulher na sociedade, como, de forma ambígua – em alguns pontos das *Cartas do cárcere*– naturaliza a mulher, como se existisse uma “feminilidade”, um “típico feminino”, uma “natureza feminina”, caracterizada por excessivo sentimentalismo e romantismo torpe.³⁸ Ele assume essa postura dúbia embora não exista, em sua filosofia da práxis, o conceito de “homem em geral” nem a existência de uma “natureza humana”. Durante (2011) nos instrui sobre as posições extremas do filósofo acerca das mulheres, nas *Cartas*:

As *Lettere* nos restituem, por sua vez, um quadro muito evidente do modo como Gramsci se dirige às suas principais interlocutoras (Giulia, Tania,³⁹ Peppina, Grazietta), a partir de uma forte assunção dos estereótipos femininos clássicos, como fragilidade, volubilidade, falta de ambição, tendência à desvalorização da cultura e a formas de religiosidade supersticiosa. (DURANTE, 2011, p. 7)

Essa possível rotulação da mulher faz com que ela seja concebida fora da história, porque, se há um “típico feminino”, todas as mulheres desenvolverão as qualidades que este “conceito” comporta, não podendo ser sujeitos históricos. Dessa maneira, somente serão alvos de mudanças psicofísicas como consequência da necessidade de se criar o tipo humano necessário para a produção de cada época, presas a uma atribuição de papéis que não se altera enquanto a sociedade vai-se desenvolvendo, mas que fixa a passividade e a dependência femininas, em detrimento de sua autonomia. No entanto, como a reflexão gramsciana sobre a mulher não se restringe a essa posição limitada, tampouco meramente à busca de rótulos ou conceitos rígidos sobre a mulher, vale a pena mergulhar em suas

³⁸ “O romantismo implementado pelas ideologias pequeno burguesas criam ‘fantasias’, fazem com que os indivíduos se tornem pouco práticos estabelecendo objetivos inalcançáveis” (RUIZ, 1998, p. 63). Dessa forma, ser romântico não seria uma característica especificamente feminina, mas a tendência de uma época histórica, século XIX, principalmente, em que os homens, por estar excessivamente centrados em si, não conseguem nem avaliar concretamente seus problemas nem encontrar meios de solucioná-los. Tornam-se pouco práticos, líricos, fantasiosos, valorizando mais as emoções subjetivas do que as ações objetivas do ser humano.

³⁹ Tatiana Schultz.

ambiguidades, em busca das inspirações para a práxis feminina contidas em suas categorias.

O foco do presente capítulo será a presença da mulher nas *Cartas do cárcere*, mostrando como Gramsci, correspondendo-se com diferentes remetentes, desenvolve uma reflexão viva e complexa acerca das mulheres, abarcando suas várias faces, bem como aspectos diversos do universo feminino com os quais teve contato; mesmo não se propondo a tratar especificamente deste tema. Nessa obra, devido à abundância de considerações acerca da mulher, aprofundar-nos-emos somente nas análises mais relevantes ao desenvolvimento de nossa argumentação, atendo-nos principalmente às referências de Gramsci a três mulheres: primeiro, a Tatiana – sua cunhada e principal interlocutora nas *Cartas* e na vida carcerária como um todo, porque é dirigindo-se a ela que o filósofo mais apresenta seus preconceitos em relação à mulher –; segundo, a Edmea ou Mea – sua sobrinha, filha de seu irmão mais velho, Genaro, porque, ao manifestar sua preocupação com a formação da menina, tece uma importante reflexão sobre qual a formação mais adequada às mulheres de seu tempo –; por fim, a Giulia – sua esposa e mãe de seus dois filhos, porque com ela o filósofo aborda a importância de se ter uma personalidade desenvolvida, uma verdadeira personalidade feminina, e as maneiras pelas quais desenvolvê-la.

Apesar do destaque às interlocutoras mencionadas acima, é impossível desconsiderar, nas *Cartas*, a presença marcante de Giuseppina Marcias, mãe de Gramsci, a quem o filósofo demonstra ter verdadeira devoção, bem como de sua irmã mais jovem, Teresina, com quem tem grande afinidade intelectual desde a infância. “Era a predileta, aquela que, das três irmãs, mais se assemelhava a Antonio pela vivacidade intelectual” (FIORI, 1979, p. 25). A presença dessas duas mulheres, na obra, não pode ser ignorada porque a relação de Gramsci com sua mãe e com sua irmã, expressas nas *Cartas*, são fundamentais para justificar a sensibilidade que Gramsci demonstra, em diversas considerações acerca da mulher, em que pesem seus rompantes “machistas”, ainda bastante presentes entre os homens de seu tempo.⁴⁰

A relação de Gramsci com sua mãe é, na verdade, um ponto de partida para sua reflexão sobre a condição da mulher. Ele declara, em carta a ela, de 15 de junho de 1931:

você nem pode imaginar quantas coisas eu me lembro em que aparece sempre como uma força benéfica e cheia de ternura por nós. (...) cada ação nossa se

⁴⁰ Gramsci tem “uma história onde as mulheres tiveram um papel preeminente e decisivo para os destinos de toda a família” (QUERCIOLO, 2003, p. 13, tradução livre de Ana Maria Said).

transmite para os outros segundo seu valor, de bem e de mal, passa de pai para filho, de uma geração para outra num movimento perpétuo. Como todas as recordações que temos de você são de bondade e de força e você deu suas forças para nos criar, isto significa que já está no paraíso real que existe, o qual, para uma mãe, acho que é o coração dos próprios filhos. (GRAMSCI, 2005b, p. 53)

Por ser tão presente na vida e no coração dos filhos, a *mamma* contribuiu decisivamente para a formação do caráter de Gramsci, algo que terá destaque na concepção de educação desenvolvida pelo filósofo sardo. Em carta para sua irmã Grazietta, de 17 de outubro de 1932, ele afirma sobre a mãe: “uma das maiores amarguras de minha vida, e que tanto efeito teve na formação de meu caráter, foi exatamente ver como sua existência jamais teve sossego, como sua vida foi privada de satisfação e de paz duradoura” (GRAMSCI, 2005b, p. 251). Os esforços e as privações que a mãe enfrentou para conseguir cuidar dos filhos e sustentar a casa transformaram-na em seu “modelo” de ser humano – “sua mãe representou para Gramsci um valor de base” (BARATTA, 2011, p. 285). Ele afirma acerca de sua mãe, novamente em carta a Grazietta, de 31 de outubro de 1932: “ela foi capaz de se pôr, sozinha, pobre mulher, contra uma terrível tempestade e salvar sete filhos. Certamente, sua vida foi exemplar para nós e nos mostrou o quanto vale a obstinação para superar dificuldades que até homens de grande fibra consideravam insuperáveis” (GRAMSCI, 2005b, p. 255-256). Segundo Fiori, “Peppina Marcias não se rendeu” – ao contrário, “queria fazer as coisas por conta própria, sem humilhar-se pedindo ajuda a parentes (do marido) quase desconhecidos. Mulher de grande caráter, combativa e ainda cheia de energia (tinha 37 anos quando o marido foi preso), enfrentou a situação com força de vontade” (FIORI, 1979, p. 22).

Os homens, segundo os costumes e as tradições da época, eram os responsáveis por prover sustento à família. No entanto, na família Gramsci, Giuseppina Marcias exerceu simultaneamente os papéis masculino e feminino, trabalhando exaustivamente para conseguir os recursos necessários à sobrevivência dela e dos filhos,⁴¹ além de cuidar dos serviços domésticos, da criação e da educação das crianças – em sua época, tarefas eminentemente femininas. Dessa forma, o modelo de ser humano e de mulher do filósofo sardo correspondia a alguém que subvertia os padrões da época, e que obteve êxito. Tal subversão dos padrões foi tanto obstáculo a esse êxito quanto contribuiu para ele.

⁴¹ “Peppina trabalhava sempre. Possuía uma velha maquina de costurar Singer e confeccionava camisas para homens, passava brilhando, sabia cozinhar muito bem e para as refeições principais, tinha na pensão o veterinário e o tenente da polícia (...) Mas o trabalho feminino naqueles tempos era mal remunerado e somente conseguia ‘juntar’ o estritamente necessário para viver. Ela e as crianças não comiam outra coisa que uma sopa, com feijão e com queijo” (QUERCIOLO, 2003, p. 58-59, tradução livre de Ana Maria Said).

Sua mãe ultrapassava o padrão de mulher de sua época não só por ter sido provedora da família⁴². “Alta, graciosa, socialmente um pouco acima da maioria das outras moças de Ghilarza (...), [Giuseppina] frequentou a escola até o terceiro ano primário. Lia desordenadamente de tudo, até mesmo Boccaccio, e naquela época, tal particularidade – saber ler e escrever – constituía, sobretudo em uma mulher, motivo de distinção” (FIORI, 1979, p. 15). Por tantas qualidades, ela, além de se manter atenta à realidade em que vivia, possibilitou que todos os seus sete filhos frequentassem a escola, contribuindo para neles despertar um interesse vivo por uma formação ampla, regada a literatura, arte e cultura europeias. E essa postura progressista e viva de Peppina parece ter-se mantido por toda a vida, embora ela nunca tenha deixado de cuidar dos trabalhos domésticos com afinco. Um exemplo de sua postura avançada foi a participação nas atividades do Círculo Feminino em Ghilarza.⁴³ Tanto que Gramsci relembra esse momento e oferece suas condolências à mãe em virtude do falecimento de sua parente, que conduzia as atividades do grupo:

Lamento que tia Nina Corrias tenha morrido. (...) ela com certeza contribuiu para renovar um pouco o ambiente de Ghilarza, sem medo de se chocar contra preconceitos, instituições e pessoas. Lembra-se do primeiro círculo feminino promovido por ela? (...) Lembro-me realmente de tudo e, se bem que risse um pouco de muitas de suas iniciativas “progressistas”, penso que no fundo se tratava de coisas sérias e ela punha em tudo um fervor de qualquer modo elogiável. (GRAMSCI, 2005a, p. 243)

Baratta diz que, “lendo as *Cartas do cárcere*, a sensação exata é que a *maternidade sarda* tem sido um fator essencial de resistência, concretude e amor. À presença salutar, generosa, nunca embaraçosa da mãe⁴⁴ corresponde a ausência total do pai⁴⁵” (BARATTA, 2011, p. 226).

⁴² “...se se comparava com Finanzela, Fellica, Nenneta e todas as outras mulheres de Ghilarza, Peppina sentia que, em respeito às outras, era mais moderna, tinha curiosidades culturais que as outras não possuíam e, depois, uma força dentro de si que até então havia conseguido exprimir somente dedicando-se à família e vencendo as adversidades da sorte” (QUERCIOLI, 2003, p. 93, tradução livre de Ana Maria Said).

⁴³ “Quando, em 1915, Nina Corrias voltou de Roma, sua parente afastada e professora aposentada, Peppina, fundou com ela o Círculo Feminino. As pessoas da cidade olharam com desconfiança essa senhora que se declarava atea e tinha hábitos de mulher continental. Peppina aprovou e depois compartilhou as suas novas ideias sobre as mulheres e seu papel na sociedade. O Círculo Feminino de Ghilarza era apoiado pelas revistas de atualidade e favorecia a leitura, as informações e a troca de ideias entre as sócias. E foi importante, considerando-se que conseguiu organizar-se em uma cidade da Sardenha. Naquela realidade e naqueles tempos, realmente, havia um grande valor no simples fato de agregar de modo autônomo grupos de mulheres, mesmo que pertencessem à classe média” (QUERCIOLI, 2003, p. 93, tradução livre de Ana Maria Said).

⁴⁴ Quercioli revela a presença ativa da mãe de Gramsci em sua formação: ela fez, “sim, com que Nino pudesse prosseguir os estudos. Peppina quis realmente, com todas as suas forças, e conseguiu sempre, a custo de sacrifícios e de renúncias impostas mesmo aos seus outros filhos...” (QUERCIOLI, 2003, p. 65, tradução livre de Ana Maria Said). “Nino era inteligente e, como dizia sempre a mamãe, todos eles deviam

Essa forte referência materna de Gramsci é compartilhada justamente com Teresina, irmã pela qual demonstrou maior carinho e afinidade.⁴⁶ Eles tinham um temperamento semelhante e partilhavam do gosto pelas letras: “lembra como éramos fanáticos por ler e escrever?” (GRAMSCI, 2005a, p. 455). Dessa forma, mesmo no cárcere, permaneceu atento à sua irmã, buscando incentivá-la a prosseguir nos estudos e a manter-se crítica e interessada, apesar da rotina da vida e da apatia do seu ambiente de trabalho, para proporcionar uma formação crítica e diversificada aos filhos. Assim, em carta a ela, aconselha:

supere a apatia, não se deixe vencer pelo ambiente monótono da agência⁴⁷ e de seus frequentadores e por sua lenga-lenga estúpida e aborrecida. Você deve se tornar ativa como no passado (não no sentido físico, pois, me parece, você nunca foi ativa neste sentido, mas no sentido intelectual) para poder orientar bem as crianças fora da escola e não deixá-las abandonadas a si mesmas, como muitas vezes ocorre especialmente nas famílias ditas “respeitáveis”. (GRAMSCI, 2005a, p. 455)

Neste ponto, Gramsci destaca um aspecto tradicional do papel social da mulher: ser responsável pela educação dos filhos. A princípio, esse trecho demonstra uma posição conservadora do filósofo, mas, em seguida, apresenta à irmã a possibilidade de exercer tal papel de forma autônoma, isto é, não só transmitir mecanicamente às crianças os costumes e os valores de sua época ou deixá-las a mercê da natureza (como a educação natural rousseauiana, pensamento ainda hegemônico na Europa, no século XX, sugeria), mas se posicionar criticamente e continuar a formar-se para proporcionar aos filhos uma educação ampla, coerente e crítica. Quando se refere à irmã, sempre destaca seu grande

ajudá-lo para que pudesse estudar. Até as velas eram importantes, porque no escuro não se pode ler nem escrever” (QUERCIOLI, 2003, p. 69, tradução livre de Ana Maria Said).

⁴⁵ “No dia 9 de agosto de 1898, os carabinieri vieram prendê-lo. A acusação era de peculato, concussão e adulteração de declarações. (...) Ciccilo Gramsci foi condenado a cinco anos, oito meses e 22 dias de prisão. (...) Com a perda do salário e a prisão de Francesco (...) Vieram tempos de humilhação e extrema miséria” (FIORI, 1979, p. 20). Mas questões políticas foram o real motivo da prisão do pai de Gramsci. O único dos filhos que soube do destino de Francesco foi Genaro, já adolescente na época. Dessa forma, para Gramsci, “a verdade foi revelada do pior modo possível, por vias transversas. Ele ficou transtornado com isso. Sofreu um trauma que por toda a sua vida influenciaria suas relações com o pai” (FIORI, 1979, p. 30). Após o cumprimento de sua pena e a volta para casa, “Cicillo não encontrava trabalho. Ficava mudo por horas inteiras, sentado à escrivaninha, no ‘quarto bom’, enquanto Peppina e suas filhas, na cozinha, trabalhavam dia e noite, como sempre: bordado, crochê, costurar meias, passar” (QUERCIOLI, 2003, p. 70, tradução livre de Ana Maria Said).

⁴⁶ Quercioli afirma que, no que concerne à matriarca da família Gramsci, “fundamental, sobretudo para Teresina e Nino, foi o seu exemplo de vida: diante do ‘mundo grande e terrível’, (aprenderam que) é necessário defender-se, é preciso reagir, empenhando ao máximo a própria vontade crítica” (QUERCIOLI, 2003, p. 117, tradução livre de Ana Maria Said). A influência de Peppina na formação dos filhos deu-se principalmente através de seu exemplo, isto é, ensinou-os por meio “da peculiaridade e da força de seu caráter, da vivacidade de sua inteligência, da sua simpatia humana e da grandeza dos seus afetos e dos seus sofrimentos” (QUERCIOLI, 2003, p. 117, tradução livre de Ana Maria Said).

⁴⁷ Teresina trabalhava em uma agência do serviço postal italiano, em Ghilarza.

potencial intelectual e moral, além de mostrar a importância de a mulher se esforçar para desenvolver por si mesma suas potencialidades.

Entretanto, Gramsci demonstra igualmente, em vários pontos das *Cartas*, uma concepção tradicional e cristalizada da mulher, principalmente em sua relação com a cunhada Tatiana Schucht. Ao criticá-la, o filósofo expõe suas críticas às posturas femininas tradicionais, que, para ele, exibem desmedida e ineficiência. Insiste na descrição das “mulheres em geral” e vai apresentando as características que possibilitariam construir tal “conceito”, para o qual ele tem um julgamento pouco abonador: corresponder a essa descrição, em sua opinião, pode impossibilitar que as mulheres concretizem os objetivos e as tarefas que lançam a elas mesmas. Para ele, a mulher tem muita imaginação, é lírica e não consegue ter uma visão panorâmica da vida de outra pessoa, porque se apega às dores animais ou imediatas:

Você, como todas as mulheres em geral, tem muita imaginação e pouca fantasia; e mais, a imaginação em você (como nas mulheres em geral) age num só sentido, no sentido que chamaria (vejo-a dar um pulo)... protetor dos animais, vegetariano, próprio das enfermeiras: as mulheres são líricas (para usar um tom mais elevado), mas não são dramáticas. Imaginam a vida dos outros (até mesmo dos filhos) unicamente do ponto de vista da dor animal, mas não sabem recriar com a fantasia toda a vida de uma outra pessoa, em seu conjunto, em todos os seus aspectos. (GRAMSCI, 2005a, p. 152)

Novamente, a partir de duras críticas a Tatiana, Gramsci estende a todas as mulheres as características, para ele tipicamente femininas, que enxerga nela, mas dá pistas para o que seria uma atitude pautada na vontade concreta, que define a personalidade, segundo sua concepção. A mulher, representada aqui por Tatiana, tem vontade fantasiosa (veleidade⁴⁸) e é muito sonhadora, o que a impediria de lançar para si fins razoáveis e possíveis de ser concretizados, porque não tem consciência dos próprios limites, isto é, dos limites da própria ação:

nada me irrita mais do que a “veleidade” que suplanta a vontade concreta; me irrita nas pessoas que me são indiferentes sentimentalmente e considero “inúteis”; me dói nas pessoas que não me são indiferentes e que não quero nem posso julgar utilitariamente, mas gostaria de estimular e despertar. (...) Em minha opinião, deve-se ser sempre muito prático e concreto, não sonhar de olhos abertos, estabelecer fins razoáveis, factíveis e pensar neles com todas as

⁴⁸ A veleidade neste ponto é uma característica apontada em Tatiana, mas Gramsci a rotula “como um mal tipicamente pequeno burguês” (RUIZ, 1998, p. 64). Isto é, de todos aqueles indivíduos que não conseguem compreender e resolver por si mesmo os problemas que lhes afetam. Por não estarem diretamente ligados ao processo produtivo ou por não terem um papel ativo na construção histórica da sociedade, como ocorre com as mulheres, os indivíduos não conseguem ter consciência de si em relação ao todo e, a partir disso, encontrar por si mesmos meios concretos e eficientes para solucionar os problemas que lhes são historicamente apresentados.

condições que, só elas, os tornam realizáveis; deve-se ter, pois, uma perfeita consciência dos próprios limites, mesmo que se queira ampliá-los e aprofundá-los. (GRAMSCI, 2005a, p. 403)

Como não tem consciência dos próprios limites para, a partir daí, poder estrategicamente ampliá-los, conquistando aos poucos seus objetivos, as mulheres não mantêm a palavra, ou seja, não cumprem seus compromissos e promessas. Criticando Tatiana, Gramsci afirma: “me lembrei de todas as histórias escritas para demonstrar que as mulheres nunca mantêm a palavra dada e eu já tinha sido escaldado mais de uma vez e tantas vezes já havia escrito para adverti-la e censurá-la, sempre inutilmente, etc., etc.” (GRAMSCI, 2005b, p. 241).

Ao que parece, as críticas severas às atitudes femininas, tendo Tatiana como portavoza, ocorrem principalmente porque nem todas as estratégias que ele elaborava para a condução de seu julgamento e de sua vida no cárcere eram por ela seguidas. Para ele, a cunhada agia “impetuosamente”, sem desenvolver os melhores cálculos entre meios e fins. Como mostra Baratta:

Antonio não é sempre gentil e agradecido a Tania; às vezes falta objetividade e parece até fazer seus os preconceitos antifemininos, como no caso da censura que dirige a ela de ser demasiado ‘lírica’ e ‘imaginosa’ – como em geral são as mulheres, segundo ele –, em suma, dela não possuir ‘aquela fantasia concreta’ que é, segundo Gramsci, “a sóbria atitude de reviver a vida dos outros”. (BARATTA, 2011, p. 243)

Mas Gramsci tem consciência do quanto é duro com Tatiana e faz referências a isso, com o intuito de se desculpar. “Eu me deixava comover por sua solicitude em relação a mim e não queria magoá-la. Mas agora me tornei um faquir até mesmo deste ponto de vista e, na verdade, tenho medo de ser grosseiro e terminar usando palavras inadequadas” (GRAMSCI, 2005a, p. 373). Anteriormente, em carta a Giulia, de 20 de maio de 1929, reconhece igualmente que, em alguns momentos, é seco, rude e até deliberadamente mau com Tatiana, porque lhe “parece que Tania concebe a vida de modo excessivamente idílico e arcádico, a ponto de me atormentar bastante” (GRAMSCI, 2005a, p. 340).

Para Gramsci, a mulher deveria buscar uma formação que lhe permitisse ir além do *idílico* e do *arcádico*. Nas muitas cartas em que versa sobre a formação da sobrinha Edmea, aponta caminhos para a mulher não se limitar às questões “femininas” que critica em Tatiana. Neste ponto, ele insere a mulher no âmbito da história, ressaltando a importância de formá-la para a vida, e não a partir do que chama de “valores e interesses femininos”, tais como “temporada na praia, no campo ou um vestido novo” (GRAMSCI,

2005a, p. 181). Aponta caminhos para a formação da sobrinha, tomando o “típico feminino” ou as características das “mulheres em geral” como parâmetro, mas mostrando, agora, a importância de superá-lo. Em sua concepção, isso significa não naturalizar a mulher, mas pensá-la como um ser que pode se construir historicamente de forma autônoma, sem ter um caminho pré-estabelecido em função de seu sexo. Por isso afirma: “como Edmea também deve seguir seu próprio caminho, é preciso pensar em fortalecê-la moralmente, impedir que ela vá crescendo cercada só pelos elementos da vida fossilizada do vilarejo” (GRAMSCI, 2005a, p. 121).

Destarte, falar de Edmea é desenvolver uma reflexão sobre a formação mais adequada à mulher, destacando as dificuldades extras que ela teria que superar, tanto para ter uma formação mais equânime à do homem quanto para se desenvolver integralmente, indo além dos estereótipos femininos tradicionais. Gramsci mostra que as dificuldades de se realizar as atividades femininas no seu tempo eram muitas, porque o fascismo⁴⁹ reforçava e investia somente no papel maternal das mulheres, dificultando ou impedindo sua presença na esfera pública.

Gramsci (2005a) afirma que sua preocupação é descobrir como possibilitar que “as muitas Edmeas que vivem neste mundo” desenvolvam uma infância melhor e com maiores possibilidades, comparada à que ele e seus irmãos tiveram e à que a própria sobrinha tem. Então, o filósofo busca elencar os elementos que devem ser incluídos na educação de uma menina (o que pode ser adotado para a educação de todas as crianças, independentemente do sexo), para que ela possa ter chances reais em um mundo em que as mulheres são desconsideradas. Em sua opinião, a adesão da sobrinha somente aos hábitos “femininos” tradicionais, por ele considerados animais e sem substância, poderia limitar sua formação e seu amadurecimento, impedindo-a de ir além do socialmente estabelecido para a mulher.

⁴⁹ O fascismo defende um discurso muito parecido com o de Rousseau, apresentado no primeiro capítulo deste trabalho, em que o ideal feminino é aquele da mãe que se sacrifica pela família, tendo a modéstia como característica fundamental. Nesse contexto, a “igualdade” entre os sexos apresenta-se como equivalência e complementaridade, ou seja, a mulher reina no lar assim como o homem reina no mundo, ela dá amor à família assim como o homem dá segurança. “Fora da radical diferença dos sexos e da estrita distinção dos papéis e funções, não há salvação para homens, mulheres e crianças, e portanto para a sociedade. Conclusão: as mulheres não exercerão os direitos cívicos, já que a felicidade de todos, inclusive a delas próprias, tem esse preço” (BADINTER, 1991, p. 21). Segundo Badinter, esse discurso foi hegemônico até o final da II Guerra Mundial (1939-1945).

Em carta à irmã Teresina, Gramsci destaca, por exemplo, a importância, para a criança, de aprender várias línguas,⁵⁰ para que tenha contato com vidas culturais diferentes. “Para mim, foi um erro não terem deixado que Edmea, quando bem menina, falasse livremente em sardo. Isto prejudicou sua formação intelectual e colocou uma camisa-de-força em sua fantasia. Não cometa este erro com suas crianças. (...) e é bom que as crianças aprendam várias línguas, se possível” (GRAMSCI, 2005a, p. 133).

É importante aprender uma nova língua para saber ainda melhor a sua própria, para ter uma visão cultural mais ampla, mas, em seus conselhos sobre a formação da sobrinha, Gramsci destaca que, além do conteúdo estudado, é fundamental o método pelo qual se estuda, porque, para ele, conhecimento é construção, que só será sólida e crítica se for desenvolvida com dedicação e disciplina. Ele afirma,

me parece que ela, embora redija bastante bem e saiba colocar seus sentimentos em frases espontâneas e vivas, comete um número muito grande de erros de ortografia, até mesmo para uma estudante que está apenas na terceira série. Deve ser pouco cuidadosa e estar sempre apressada (...). Deve-se ter o cuidado de mandá-la fazer os deveres com aplicação e com muita disciplina. Nas escolas dos vilarejos sardos, acontece que uma menina, ou um menino, que em casa foi habituado a falar o italiano (ainda que pouco e mal), só por este fato se encontra num nível superior a seus colegas, que só conhecem o sardo e, portanto, aprendem a ler e a escrever, a falar, a redigir numa língua completamente nova. Parece que os primeiros são mais inteligentes e espertos, quando algumas vezes não é assim, e por isso, na família e na escola, não se tem o cuidado de habituá-los ao trabalho metódico e disciplinado, pensando que superam todas as dificuldades com a “inteligência”, etc. Ora a ortografia é justamente a pedra no caminho desta inteligência. (GRAMSCI, 2005a, p. 308)

Porque valoriza o senso comum e considera todo homem filósofo – pois todos têm uma concepção de mundo que pode partir da espontaneidade e, em seguida, tornar-se unitária e coerente –, Gramsci prefere o esforço constante por aprendizado e superação à inteligência em si. Por isso afirma, novamente em carta a Teresina, que Mea deve ser incentivada a “melhorar a cada dia sua cultura, seu preparo geral, ampliar o horizonte de seus conhecimentos e de seus interesses intelectuais” (GRAMSCI, 2005b, p. 324).

⁵⁰ Para desenvolver uma concepção de mundo rica e coerente, isto é, ter uma formação consistente, que ultrapasse o senso comum, Gramsci considera fundamental aprofundar-se na linguagem e, se possível, aprender várias línguas estrangeiras. Dessa forma, afirma: “se é verdade que cada linguagem contém os elementos de uma concepção do mundo e de uma cultura, é também verdade que a partir da linguagem de cada um se pode julgar a maior ou menor complexidade da sua concepção do mundo. Quem fala só o dialeto e compreende a língua nacional em diversos graus, participa necessariamente de uma intuição do mundo mais ou menos restrita e provincial, fossilizada, anacrônica, em relação às grandes correntes de pensamento que dominam a história mundial. Os seus interesses serão restritos, mais ou menos corporativos ou economicistas, mas não universais. Se nem sempre é possível aprender várias línguas estrangeiras para se pôr em contato com vidas culturais diferentes, é preciso aprender bem a língua nacional. Uma grande cultura pode traduzir-se na língua de uma outra grande cultura, isto é, uma grande língua nacional, historicamente rica e complexa, pode traduzir qualquer outra grande cultura, isto é, ser uma expressão mundial. Mas um dialeto não pode fazer a mesma coisa” (GRAMSCI, 1978, p. 22).

Em carta à mãe, de 26 de junho de 1927, Gramsci sugere que, para a menina *melhorar a cada dia*, não deve limitar-se a padrões femininos, valores pequeno-burgueses e mesquinhos. Dessa forma, demonstra a responsabilidade de quem está conduzindo a sua formação, para que a ajude a ampliar e não restringir suas possibilidades de vida.

Não gosto da fotografia de Mea. Sabe no que eu pensava? Que você não usou a moeda de prata que mandei para ser transformada numa colherzinha e guardou a moeda no cofrinho ou na caderneta de poupança dela. Parece que vejo no rosto desta menina os traços potenciais de uma beata hipócrita, que empresta dinheiro a juros de 40%. Parece-me que todo mundo – você, Grazieta e Teresina – estragou Edmea. Nunca vou esquecer que, na primeira vez em que Edmea passeou comigo, depois de perguntar se queria chocolate, ela me respondeu que eu desse o dinheiro para ela botar na caderneta. Você acha que este é um bom modo de educar as crianças? Eu me pergunto se uma menina educada assim pode sentir vergonha de se prostituir, pois lhe ensinaram que o dinheiro vale por si mesmo e não pelo que pode comprar. (GRAMSCI, 2005a, p. 165)

Em outra carta à mãe, de 28 de julho de 1930, Gramsci reforça a importância de a mulher não se fixar em futilidades, mas em buscar disciplinar-se para ter uma formação realmente consistente. Não se prender somente a questões de vaidade, tornando-se infantilizada, dependente, sem desejos mais amplos e sem a possibilidade de se desenvolver por si mesma; o que não quer dizer que se vá afastar do que ele denomina vida mundana, na qual a mulher cuida de si. Mas Mea pode conciliar o cuidado por si com uma formação consistente, como fazia Teresina.

Mea me parece pueril demais para sua idade, até mesmo para sua idade, me parece não ter outras ambições a não ser cuidar de aparências e não ter vida interior, não ter necessidades sentimentais que não sejam bastante elementares (vaidade, etc.). Talvez vocês a tenham mimado demais, sem obrigá-la a se disciplinar. (...) Eu me lembro que, com a idade de Mea, morreria de vergonha se cometesse tantos erros de ortografia; você lembra o quanto eu lia até tarde da noite e a quantos subterfúgios recorria para conseguir livros. E também Teresina era assim, se bem que ela fosse uma menina como Mea e fosse, certamente, até mais encantadora fisicamente. (...) Em suma, tentem acostumá-la a trabalhar com disciplina e restringir um pouco sua vida mundana: menos sucessos de vaidade e mais seriedade em termos de substância. (GRAMSCI, 2005a, p. 435)

Na verdade, a formação e o desenvolvimento da autonomia de qualquer indivíduo, para que tenha as rédeas da própria história, requerem dedicação, força de vontade e seriedade. Assim, Gramsci afirma, em carta a seu irmão Carlo, de 25 de agosto de 1930: “me parece que toda a nossa vida é uma luta para nos adaptarmos ao ambiente, mas também, e especialmente, para dominá-lo e não nos deixarmos esmagar por ele” (GRAMSCI, 2005a, p. 440). Gramsci defendia uma formação consistente e uma personalidade forte, a fim de atingir o senso crítico e a coragem necessários para dominar,

se apropriar e criar a partir do ambiente em que vive, não sendo mecanicamente fruto do meio.

O ambiente de Mea, antes de tudo, são vocês aí de casa, depois seus amigos, a escola e depois todo o vilarejo (...) De quais partes desse ambiente Mea vai receber os estímulos para formar seus hábitos, seus modos de pensar, seus juízos morais? Se vocês renunciarem a intervir e a guiá-la, usando a autoridade que vem do afeto e da convivência familiar, fazendo pressão sobre ela de modo afetuoso e amoroso, mas inflexivelmente rígido e firme, acontecerá, sem dúvida nenhuma, que a formação espiritual de Mea vai ser o resultado mecânico da influência casual de todos os estímulos desse ambiente. (GRAMSCI, 2005, p. 439)

O ambiente – as relações sociais das quais um indivíduo participa – determina os indivíduos, principalmente quando se é criança, mas é possível escolher de que forma esta influência será exercida – se passiva ou ativa – e por isso é fundamental a condução autônoma do educador. Ele tem grande responsabilidade no processo de formação de uma criança, para que possa, gradativamente, ajudá-la a construir disciplina e hábito de estudo, para no futuro ser capaz de fazer suas próprias escolhas e conduzir sua formação com determinação. Gramsci afirma que, se isso não for realizado no momento mais adequado, ou seja, na infância, após a puberdade, disciplinar os jovens, principalmente as meninas,⁵¹ torna-se algo ainda mais complicado. Em carta à mãe, de 28 de março de 1931, Gramsci demonstra que sua família se preocupa com a continuidade dos estudos de Mea e aventa a possibilidade de enviá-la a Milão, para morar com o tio Carlo, irmão mais jovem de Gramsci. Mas o filósofo orienta a família que tal esforço só deve ser realizado com algumas condições:

Vocês têm ilusões curiosas sobre Mea: consideram-na um prodígio ou coisa parecida. Para ficar com Carlo em Milão, faltam a Mea algumas qualidades fundamentais: 1) Não tem força de vontade, isto é, não sabe se disciplinar por si mesma, o que traz uma consequência que me impressionou em suas cartas, isto é, uma ausência de autoestima e sentido de honra: compreenda bem – provavelmente, deve ter a autoestima feminina, o desejo de fazer uma bonita figura de modo aparente e superficial; o que lhe falta, em medida preocupante, é a autoestima e o sentido de honra intelectuais e a seriedade moral, isto é, a vontade de ter valor realmente e não só parecer ter, de saber e não só parecer saber”. (GRAMSCI, 2005b, p. 32)

⁵¹ “Para as mulheres, me parece que é a mesma coisa, e talvez pior, porque a puberdade é uma crise muito mais grave e complexa do que nos homens: com a vida moderna e a relativa liberdade das moças, a questão se agrava ainda mais. Tenho a impressão de que as gerações mais velhas renunciaram a educar as gerações mais jovens e estas cometem o mesmo erro. (...) Pense um pouco no que escrevi e reflita se não é necessário educar os educadores!” (GRAMSCI, 2005a, p. 440).

Neste ponto, Gramsci subestima a capacidade da sobrinha e lhe faz acusações preconceituosas. Diferencia a autoestima feminina, que, segundo ele, fixa-se somente na aparência, da autoestima em si, para ele uma qualidade intelectual que possibilita buscar o saber verdadeiro. O problema da sobrinha, que impediria seu desenvolvimento, seria limitar-se à tal autoestima feminina. Ultrapassando o comentário preconceituoso, é importante destacar que, para se ter progresso nos estudos, é necessário buscar um desenvolvimento intelectual e moral, para se tornar um ser de valor na práxis, isto é, para *ser e saber* e não só *parecer ser e parecer saber*. Essa busca pela verdade, na práxis, em que o indivíduo se transforma intelectual e moralmente, é algo que Gramsci almeja para todas as pessoas, para que se construa uma nova forma de sociedade.

Além do desafio da própria formação, que exige dedicação constante, Mea teria outros dois, para prosseguir em seus estudos: ultrapassar a educação tradicionalmente disponível à mulher e acompanhar o nível escolar mais elevado dos estudantes da cidade. Gramsci afirma que sua sobrinha, uma criança de aldeia, só conseguiria acompanhar uma criança da cidade, de sua faixa etária, se substituísse seu desleixo por uma dose elevada de dedicação e autonomia, isto é, se investisse em desenvolver sua autonomia intelectual e moral, porque havia diferenças reais entre o nível da educação na cidade, como em Milão, e na aldeia. “Ela dependeria, em grande parte de sua própria iniciativa e boa vontade, e, entre sua indolência e a derrota que sofreriam suas supostas qualidades, se deprimiria e terminaria por não fazer mais nada mesmo” (GRAMSCI, 2005b, p. 33).

O filósofo, no entanto, admite a imprecisão de seu julgamento a respeito da sobrinha e diz: “escrevo estas informações para orientação de vocês: naturalmente, posso estar errado e, por isso, ficaria contente se Grazietta e Teresina me escrevessem suas opiniões e corrigissem meu modo de ver” (GRAMSCI, 2005b, p. 33). As irmãs de Gramsci, como é possível inferir da carta de 4 de maio de 1931, parecem questionar as avaliações do filósofo sobre Mea e ele reconhece que seus dados são realmente insuficientes para julgar a solidez das qualidades da sobrinha. Mas esclarece que o critério que utiliza para avaliar uma criança não é o “que se costuma chamar de ‘inteligência’, ‘bondade natural’, ‘vivacidade de espírito’, etc.”. Apoiar seus julgamentos em questões como “força de vontade, amor pela disciplina e pelo trabalho, a constância nos objetivos, e neste juízo levo em conta, mais do que a criança, aqueles que a orientam e têm o dever de fazer com que adquira tais hábitos, sem sacrificar sua espontaneidade” (GRAMSCI, 2005b, p. 43).

Novamente, Gramsci demonstra sua preocupação com a formação do educador, interesse também presente em Marx, que afirma, na terceira *tese sobre Feuerbach*, que “as circunstâncias são alteradas pelos homens e que o próprio educador pode ser educado” (MARX, 1987, p. 12). O educador pode ser educado e se educa através de seu modo de ser, viver, pensar e se relacionar, ou seja, através da cultura na concepção gramsciana. Por isso, Gramsci repreende seus familiares, para que não se esqueçam da responsabilidade na formação de Mea.

no caso de Mea, todos vocês se descuidam de estimular a obtenção destas qualidades sólidas e fundamentais para seu futuro, não pensando que, mais tarde, a tarefa será mais difícil e talvez impossível. Vocês me parecem esquecer que hoje, em nosso país, as atividades femininas enfrentam condições muito desfavoráveis desde os primeiros anos de escola, como, por exemplo, a exclusão das meninas de muitas bolsas de estudo, etc, de modo que é necessário, na concorrência, que as mulheres tenham qualidades superiores àquelas requeridas dos homens e uma dose maior de tenacidade e perseverança. É evidente que minhas observações se dirigiam não a Mea, mas a quem a educa e dirige; neste caso, mais do que nunca, me parece que o educador é que deve ser educado”. (GRAMSCI, 2005b, p. 43)

A reprimenda do filósofo apoia-se no fato de que as mulheres, com condições sociais amplamente desfavoráveis, necessitam de uma consciência crítica ainda mais aguçada sobre sua posição histórica, para que desenvolvam estratégias para sua emancipação e tenham uma formação que lhes permita conquistar novos espaços na sociedade. Isso exige muito de seus educadores e delas mesmas: ter uma vida mais crítica e perseverante as tornará mais críticas e perseverantes.

O que me parece essencial no caso de Mea, e deve orientar a conduta de todos vocês em relação a ela, é a necessidade de fazê-la sentir que depende dela e de sua vontade saber empregar este tempo para estudar por conta própria, além dos programas da escola, para ser capaz, se as condições mudarem, de dar um salto adiante e realizar uma carreira escolar mais brilhante. Tudo é questão de Mea ter boa vontade e ambição, no sentido nobre da palavra. De resto, o mundo não vai desabar se ela terminar sua vida em Ghilarza, confeccionando meias, porque não quis tentar fazer algo melhor e mais brilhante. Não sei se ela está inscrita entre as jovens italianas. Penso que sim, embora não me tenham nunca escrito a respeito, e imagino que ela tenha ambições no caso destas coisas aparatosas. E assim ela vai seguir o destino das outras jovens italianas, o de se tornarem boas mães de família. (GRAMSCI, 2005b, p. 153)

A ironia de Gramsci nesta carta reafirma a sua concepção de que depende de cada indivíduo apropriar-se de si mesmo para se tornar consciente das próprias possibilidades e limitações e, a partir disso, construir a própria história de forma autônoma. Apropriar-se de si não representa um individualismo, porque o indivíduo, para Gramsci, é o conjunto das relações sociais de produção, ou seja, não pode viver nem ser pensado separado do mundo, dos outros homens e das relações que com estes estabelece. Dessa forma, todos

os elementos da família, além das possibilidades que o país oferece a Mea, têm uma influência decisiva no que ela é ou se tornará. As oportunidades oferecidas às mulheres, tanto em Ghilarza como em toda a Itália, eram limitadas: *confeccionar meias* ou *ser boas mães de família*. Portanto, caberia a Mea e à sua família subordinar-se a isso ou esforçar-se para construir os meios de superar tal subordinação, construindo novas oportunidades para a menina.

Para melhor compreender a responsabilidade de cada mulher em sua própria formação, o que está ao seu alcance, passamos à análise de algumas referências de Gramsci a Giulia. Em carta a Tatiana, de 16 de dezembro de 1929, Gramsci determina por quais critérios irá considerar as questões referentes à sua mulher. Em princípio, exclui a possibilidade de tratá-la conforme o mundo feminino tradicional. Por isso, ao pensar em Giulia, busca ultrapassar os padrões estereotipados da mulher burguesa e fútil:

devo pensar em Giulia e lidar com ela segundo os esquemas da psicologia banal que ordinariamente se atribui ao mundo feminino? Isto me traria uma repugnância extrema. (...) eu quero tanto a Giulia que não posso considerá-la como uma burguesinha sentimental – como dizer? – parecida com a protagonista de Eugenio Onegin, por exemplo.⁵² (GRAMSCI, 2005a, p. 380)

Portanto, ao versar sobre Giulia, demonstra-se extremamente crítico a um estereótipo de mulher, tomando-a como um ser histórico, vivo, com seus limites e possibilidades. Dirigindo-se a ela, afirma: “não construí de você um estereótipo convencional e abstrato de ‘mulher’ forte: sabia que também era fraca, que era, afinal, uma mulher viva, que era Iulca” (GRAMSCI, 2005, p. 18). Por ser um ser histórico, Giulia poderia se construir e reconstruir, lutando para superar tanto seus problemas psicológicos como as situações sociais e políticas que a vida lhe apresentar. Em carta a ela, de 9 de fevereiro de 1931, Gramsci diz: “insisto em afirmar minha convicção de que você subestima sua própria força real e é capaz de superar a crise atual por si mesma” (GRAMSCI, 2005b, p. 19).

Em vários trechos das *Cartas*, Gramsci demonstra sua tentativa de compreensão dos problemas que acometem sua esposa, para que possa encontrar as maneiras mais adequadas de ajudá-la a superá-los. Dessa forma, reconhece que ela poderia dispor de algum tratamento que pudesse auxiliá-la a encontrar forças para se curar. Neste momento,

⁵² *Eugenio Onegin* é um clássico da literatura russa, escrito por Alexander Pushkin, cuja protagonista, Tatiana, abre mão de viver com seu amor, para continuar mantendo as obrigações de um casamento de conveniência.

apresenta reflexões acerca da psicanálise,⁵³ tratamento a que Giulia então cogitava submeter-se. Em carta à cunhada, de 20 de abril de 1931, ele afirma:

Li alguma coisa sobre a psicanálise, artigos de revista especialmente; em Roma, Rambelinsky me emprestou alguma coisa sobre esta questão para ler. Vou ler de bom grado o livro de Freud que Piero lhe indicou: pode encomendá-lo. É possível que Giulia tire proveito de um tratamento psicanalítico, se sua doença tiver origens puramente nervosas”. (GRAMSCI, 2005b, p. 40)

Nas *Cartas*, Gramsci é bastante crítico à psicanálise.⁵⁴ Neste ponto, entretanto, demonstra-se interessado no tema, devido à sua preocupação com os problemas de saúde de sua mulher, reconhecendo que pode ser um recurso válido para tratá-la.⁵⁵ A princípio, poder-se-ia pensar que Gramsci admite a eficácia do tratamento psicanalítico, mas, na mesma carta, pondera:

acredito que conte mais o médico responsável pelo tratamento do que a psicanálise; o velho Lombroso, com base na psiquiatria tradicional, obtinha resultados surpreendentes que, acredito, se deviam mais a sua capacidade de médico do que à teoria científica (abstrata). (...) É possível que a psicanálise seja mais concreta do que a velha psiquiatria ou, pelo menos, force os médicos a estudar mais concretamente os doentes individuais, isto é, a ver o doente e não a “doença”; quanto ao resto, Freud fez o mesmo que Lombroso, isto é, quis fazer uma filosofia geral a partir de alguns critérios empíricos de observação. (GRAMSCI, 2005b, p. 40)

Dessa forma, Gramsci permanece crítico em relação ao desempenho da psicanálise, mas reconhece que esta tem o mérito de considerar concretamente os indivíduos em seu tratamento, e não meramente a doença. “A psiquiatria, após a psicanálise, desloca o olhar da intensidade dos sintomas, da descrição da doença e olha o

⁵³ Gramsci insere a psicanálise entre os nove problemas que analisa sob a rubrica geral de *Americanismo e Fordismo*: “a psicanálise (sua enorme difusão no pós-guerra) como expressão do aumento da coerção moral exercida pelo aparelho estatal e social sobre os indivíduos e das crises mórbidas que esta coerção determina” (GRAMSCI, 2007, p. 242). Além disso, relaciona-a à sua crítica acerca da concepção iluminista e libertária, apresentada no segundo capítulo desta dissertação.

⁵⁴ Lenin também apresentava duras críticas à psicanálise: “a teoria de Freud não é hoje mais que um capricho em moda. Não tenho nenhuma confiança nessas teorias sexuais expostas em artigos, contos, brochuras, etc..., numa palavra, não creio nessa literatura específica que florescia com exuberância o hímus da sociedade burguesa. Desconfio dos que estão constantemente e obstinadamente absorvidos pelas questões de sexo, como o faquir hindu na contemplação de seu próprio umbigo” (LENIN apud ZETKIN, 1981, p. 129). Para o dirigente russo, a abundância de teorias sexuais parece provir “de necessidades pessoais, isto é, do desejo de justificar aos olhos da moral burguesa uma vida anormal ou instintos sexuais excessivos, e de fazer com que estes sejam tolerados” (LENIN apud ZETKIN, 1981, p. 129). Não se sabe se a posição de Lenin inspirou as críticas de Gramsci à psicanálise, mas é uma hipótese possível se considerarmos a importância do líder soviético para a filosofia da práxis gramsciana, sobretudo porque a moral não hipócrita, proposta por Gramsci, que se configura a partir da práxis dos trabalhadores, mostra-se tão severa quanto a de Lenin, conforme expresso acima.

⁵⁵ É possível que o aumento do interesse do filósofo pelo tema se deva à sugestão dada por Piero Sraffa, após visitar Giulia em um sanatório, na Rússia: “tive a ideia de que o caso dela era, precisamente, um daqueles em que a psicanálise podia ser útil” (GRAMSCI, 2005b, p. 40, nota do tradutor).

indivíduo buscando as determinações concretas que teriam construído o processo de morbidade” (RUIZ, 1998, p. 60). Considerando que a psicanálise representa um avanço em relação aos antigos tratamentos psiquiátricos, Gramsci busca compreendê-la historicamente, isto é, procura entender por que este método apresenta-se como uma necessidade para determinados grupos sociais; embora seu interesse, naquele momento, fosse entender porque Giulia tem necessidade do mesmo.

Para compreender historicamente a psicanálise, Gramsci a insere no contexto da crise orgânica e da revolução passiva, ou seja, busca compreender “a situação dos indivíduos no espaço de luta construído a partir da crise social de sua contemporaneidade e levanta a hipótese para uma nova explicação do porquê dos indivíduos adoecerem mentalmente” (RUIZ, 1998, p. 61). Primeiramente, Gramsci considera que a psicanálise é fruto da mentalidade romântica pequeno-burguesa, que corresponde a um modo de viver hipócrita, que conduz o indivíduo a criar para si problemas sem solução, que o levam ao desespero e à imobilidade. Este indivíduo, com uma postura muitas vezes “reacionária”, não consegue compreender as transformações do mundo contemporâneo, as novas necessidades históricas, e dessa forma, não encontra seu papel no novo contexto social. Além disso, toma a psicanálise como fruto da forte coerção social decorrente da mudança da lógica produtiva do capitalismo de sua época, a economia programática. Esta nova maneira de organizar a produção solicita um homem de novo tipo que, para ser criado, exige uma nova forma de viver, representada pela moral puritana, que faz com que os homens se privem de todos os excessos na vida cotidiana, para que direcionem o máximo das suas energias nervosas somente para a produção.

Segundo Gramsci, nos EUA e no mundo ocidental – conforme desenvolvido no segundo capítulo desta dissertação – esse processo denomina-se Americanismo e Fordismo. E ao analisar tal processo, o filósofo faz críticas severas à pressão coercitiva que os grupos subalternos sofrem, principalmente em momentos de crise orgânica do sistema capitalista, propícios à revolução passiva. Destaca também como ocorre a forte persuasão⁵⁶ nesses contextos, o que faz com que a hegemonia burguesa seja renovada. Nesse sistema, a coerção corresponde ao acirramento da dominação burguesa e à maior exploração do trabalhador, isto é, à apropriação cada vez maior da sua vida, que se torna

⁵⁶ No contexto da revolução passiva, a persuasão corresponde a todas as conquistas da classe trabalhadora, como, por exemplo, altos salários, aumento do poder de compra do trabalhador, benefícios sociais; no caso da mulher, desenvolvimento de cosméticos, moda, eletrodomésticos, que facilitam e trazem maior conforto para a vida doméstica, racionalizando o tempo, para que ela possa cuidar de si, dos filhos, do marido e, se possível, ainda trabalhar.

mera mercadoria, gerando problemas graves, tais como a depressão e o alcoolismo. Os industriais americanos tomavam medidas rígidas para formar homens cada vez mais adaptados à produção industrial. Segundo Gramsci:

Ford tem um corpo de inspetores que controlam a vida particular dos funcionários e lhes impõem um regime de vida: controlam também os alimentos, a cama, o tamanho das peças da casa, as horas de repouso e até mesmo coisas mais íntimas; quem não aceita é dispensado e não recebe mais os seis dólares, mas quer gente que saiba trabalhar e esteja sempre em condições de trabalhar, isto é, que saiba coordenar o trabalho com o regime de vida. (GRAMSCI, 2005a, p. 448)

Gramsci mostra que o período de intensa coerção também ocorreu na Rússia, com o processo de militarização da produção conduzido por Trotsky, que se inspira nas técnicas do fordismo e do taylorismo para direcionar, com a maior rapidez possível, o foco do país para a produção. É relevante, neste momento da reflexão, compreender que a pressão social necessária tanto para manutenção do capitalismo, através da revolução passiva, quanto para o estabelecimento do socialismo, na Rússia, após a revolução de outubro de 1917, adoeceram os indivíduos mais sensíveis, sendo necessários novos métodos para que pudessem restabelecer sua saúde. No caso da psicanálise, sua necessidade se justifica devido à “coerção moral construída a partir das ideologias puritanas que buscam racionalizar a atividade sexual ao máximo” (RUIZ, 1998, p. 62). A racionalização da produção exigiu uma racionalização da sexualidade que gerou, principalmente nas camadas indiretamente ligadas à produção, crises morais, cuja justificativa era a repressão dos desejos.

Destarte, essa incapacidade do indivíduo de resolver por si mesmo seus problemas pessoais leva-o a buscar uma autoridade externa que o faça. É justamente neste ponto que se encontra Giulia, conforme afirmado em carta para Tatiana, de 15 de fevereiro de 1932. “De fato, parece-me, que Giulia sofre de “problemas insolúveis”, irrealis, combate fantasmas suscitados por sua fantasia desregrada e febril, e como, naturalmente, não pode resolver por si o que não tem solução possível para ninguém, precisa se apoiar numa autoridade externa, num curandeiro ou num médico psicanalista” (GRAMSCI, 2005b, p. 159).

Para Gramsci, todavia, cada homem deveria ser “médico de si mesmo”. Seria necessário que buscasse compreender o contexto histórico em que vive, para construir uma concepção de mundo coerente, que lhe permita compreender de fato a realidade. Isso faria com que sua ação tivesse eficácia real, concreta, permitindo que vá solucionando

seus problemas, através da realização de sua personalidade, que corresponde à vontade concreta, à práxis, quando pensamento e ação constituem-se em um bloco histórico.

A partir dessa reflexão acerca da psicanálise, Gramsci compreende o problema de Giulia e a incentiva a “desencolher sua verdadeira personalidade”, com o intuito de se tornar “médica de si mesma”. Em carta à mulher, de 31 de agosto de 1931, afirma:

eu me referi a alguns princípios da psicanálise, ao insistir para que se esforçasse por ‘desencolher’ sua verdadeira personalidade. Estava convencido de que você sofria daquilo que, acredito, os psicanalistas chamam de ‘complexo de inferioridade’, que leva à sistemática repressão dos próprios impulsos volitivos, isto é, da própria personalidade, e à completa aceitação de uma função subalterna na hora de decidir, mesmo quando se tem certeza de estar com a razão, com exceção das esporádicas explosões de irritação furiosa até por coisas insignificantes. (GRAMSCI, 2005b, p. 81)

Para ele, a psicanálise poderia ser um ponto de partida para Giulia conhecer-se a si mesma, uma vez que sofria do que os psicanalistas denominaram *complexo de inferioridade*. Mas não poderia limitar a compreensão de si mesma a esse método, porque deveria desenvolver sua personalidade, que lhe permitiria ultrapassar a função subalterna da sua vontade. Gramsci afirma a Giulia, em 7 de dezembro de 1931:

A personalidade e a vontade são produtos dialéticos de uma luta interior que pode e deve ser exteriorizada, quando, internamente, o antagonista é sufocado por um processo patológico; o importante seria que aquele ‘tormento’ não seja um tormento abstrato, mas um estímulo concreto à consciência, dado e motivado racionalmente. (GRAMSCI, 2005b, p. 129)

A personalidade, para Gramsci, é historicamente construída a partir da relação dialética que o indivíduo estabelece entre o interior e o exterior. Dessa forma, ela não pode prescindir da relação do indivíduo consigo mesmo, com os outros e com o mundo, não fazendo sentido apenas centrar-se em si mesmo para descobrir a origem de seus problemas e a melhor maneira de resolvê-los. Portanto, para o filósofo, a psicanálise é insuficiente para que Giulia construa a sua personalidade autônoma, uma vez que esse método se apresenta como uma filosofia geral, uma forma de ver o mundo e de entender o indivíduo em todos os tempos, desenvolvida a partir de critérios empíricos de observação. Ou seja, ela se furta da consideração de que o indivíduo é historicamente construído, sendo diferente em cada momento e tendo necessidades diferentes em cada momento histórico. “Gramsci ainda enfatiza que o problema da luta cotidiana do homem contra instintos e tendências anti-sociais e corrompedoras não é um problema individual e, sim, coletivo” (RUIZ, 1998, p. 64-65). Nesse sentido, a psicanálise seria uma concepção de mundo direcionada pela ideologia da burguesia, que, como outras, acaba por “restringir

esta problemática aos indivíduos pontuais, como se os mesmos, restritos a eles mesmos, fossem capazes de superar determinadas problemáticas, que, antes de mais nada, são questões propostas pelo homem coletivo e não restritas ao indivíduo” (RUIZ, 1998, p. 65).

Coerente com tal crítica, Gramsci relembra, em carta à cunhada, de 15 de fevereiro de 1932, que Giulia é ou deveria ser um membro ativo da sociedade, e deveria buscar solução para seus problemas nesse âmbito, entendendo-os historicamente. “Um indivíduo da sociedade, como é certamente Giulia e não só por motivos oficiais, porque em sua bolsa tem uma carteirinha que a supõe socialmente ativa, deve ser o único e melhor médico psicanalista de si mesmo” (GRAMSCI, 1998, p. 159). Para ele, ser o melhor médico psicanalista de si, considerando-se como um indivíduo socialmente ativo, é entender que “se pode encontrar a serenidade em meio ao desencantamento das contradições mais absurdas e sob a pressão das necessidades mais implacáveis, se se consegue pensar ‘historicamente’, dialeticamente, e identificar com sobriedade intelectual a própria tarefa ou uma tarefa própria, bem definida e limitada” (GRAMSCI, 1998, p. 169). Essa forma de agir e pensar poderá, segundo Gramsci, aplacar o “problema de inferioridade de Giulia”, porque ela compreenderá que

todo mundo elabora e desenvolve, a cada dia, a própria personalidade e o próprio caráter, luta com instintos, impulsos, tendências negativas e anti-sociais, e se adapta a um nível de vida coletiva cada dia mais alto. Nisso não há nada excepcional, individualmente trágico. Todo mundo aprende com seus próximos e afins, cede e avança, perde e ganha, esquece e acumula noções, traços e hábitos. (GRAMSCI, 2005b, p. 159)

Gramsci, assim, tanto considera o papel social ativo de sua mulher, como tenta instrumentalizá-la para o reconhecimento de que sua personalidade se torna autônoma, deixando de ser subalterna, se ela se compreender como um processo histórico e, portanto, buscar gradativa e conscientemente as formas de ampliar a eficácia de suas ações, a fim de conquistar o espaço necessário para tornar concreta a sua vontade.

Em alguns trechos das *Cartas*, Gramsci mostra a Giulia que ser um indivíduo socialmente ativo implica em considerar-se diferentemente em todas as suas relações, inclusive no casamento e na educação dos filhos. Dessa forma, ultrapassa os padrões machistas de sua época, uma vez que, no casamento e na família tradicionais, a mulher tinha uma relação de dependência econômica e de subordinação ao marido, sendo socialmente passiva. Em 13 de janeiro de 1931, ao reclamar a Giulia a falta de notícias, Gramsci expõe uma crítica clara aos casamentos que mantêm antigos padrões, em que o

homem dominava a relação e tinha o poder sobre os filhos. E sugere: “por que não rompemos absolutamente com estes modos de conduta que têm sabor de vida feudal, de *domostroi*, de legislação inglesa do século XVIII? Segundo esta legislação, o marido escondia da mulher a vida dos filhos e os tribunais sancionavam que, entre mãe e filho, não existia parentesco!” (GRAMSCI, 2005b, p. 12). Ao contrário desses costumes machistas, Gramsci busca dividir e debater com a mulher a melhor forma de educar e formar a personalidade dos filhos, estimulando-a a assumir suas posições e não se diminuir diante das concepções e da personalidade dele. Em 9 de fevereiro de 1931, o filósofo afirma a Giulia:

Eu quero ajudá-la, em minhas condições, a superar sua atual depressão, mas também é preciso que me ajude um pouco e me ensine o melhor modo de ajudá-la eficazmente, orientando sua vontade, arrancando todas as teias de falsas representações do passado que possam travá-la, ajudando-me a conhecer cada vez melhor os dois meninos e a participar de suas vidas, de sua formação, da afirmação de suas personalidades, de modo que minha paternidade se torne mais concreta e seja sempre efetiva e, assim, se torne uma paternidade viva e não só um fato do passado cada vez mais remoto. (GRAMSCI, 2005b, p. 21)

Tornar sua paternidade ativa, poder também decidir sobre o futuro dos filhos, não significa dominar sua mulher, mas, ao contrário, estar mais presente para poder dividir com ela as responsabilidades pela formação das crianças, ou seja, possibilitar que ambos fossem socialmente ativos. Tanto que, em carta de 21 de novembro de 1927, ele critica de forma irônica os costumes machistas de sua época e de sua região, a Sardenha:

Segundo um costume sardo, decidimos que Délio se casará com Maria Luisa assim que os dois chegarem à idade de se casarem; o que é que acha da idéia? Naturalmente, esperamos o consentimento das duas mães para dar ao contrato um valor mais definitivo, embora isto constitua um grave desvio dos costumes e princípios de minha terra. (GRAMSCI, 2005a, p. 211)

O consentimento da mãe, quando considerada socialmente ativa, é determinante para que sejam tomadas as decisões sobre o destino dos filhos. Em relação à sua esposa, demonstra a importância de sua presença na vida dos filhos, mas considera que arcar com todas as responsabilidades é muito pesado para ela, e por isso seria tão importante poder dividir as tarefas. Dessa forma, trava com ela um debate epistolar sobre a melhor forma de educar os filhos, como, por exemplo, na carta de 30 de dezembro 1929. No princípio de sua reflexão sobre o tema, Gramsci manifesta sua dúvida “entre as duas concepções do mundo e da educação: ou ser rousseauiano e deixar agir a natureza, que nunca erra e é fundamentalmente boa, ou ser voluntarista e forçar a natureza, introduzindo na evolução a mão experiente do homem e o princípio de autoridade” (GRAMSCI, 2005a, p. 334). Em

seguida, já no final de 1930, ele se posiciona acerca da melhor educação segundo sua concepção de mundo. Reconhece sua limitação por não acompanhar o desenvolvimento dos filhos, o que o restringe a emitir somente “juízos e impressões gerais”, mas afirma, em carta a Giulia, de 30 de dezembro de 1929, que teve

a impressão de que a concepção sua e do resto de sua família seja excessivamente metafísica, isto é, pressupõe que na criança está em potência todo o homem e é necessário ajudá-la a desenvolver o que já contém em estado latente, sem coerções, deixando agir as forças espontâneas da natureza ou seja lá o que for. Ao contrário, eu penso que o homem é toda uma formação histórica obtida com a coerção (entendida não só no sentido brutal e de violência externa), e é só o que penso: de outro modo, se cairia numa forma de transcendência e de imanência. (...) Renunciar a formar a criança significa só permitir que sua personalidade se desenvolva acolhendo caoticamente, do ambiente geral, todos os motivos de vida. (GRAMSCI, 2005a, p. 385-386)

A forma de educação defendida por Gramsci exige que a criança seja direcionada pelo educador, uma vez que o homem *é toda uma formação histórica obtida com a coerção (entendida não só no sentido brutal e de violência externa)*. Mas, para que o educador seja capaz de fazer esse direcionamento, antes necessita ter uma concepção de mundo unitária e coerente, ter clareza sobre a força hegemônica de que faz parte no processo de luta social, para entender suas ações e poder instrumentalizar os alunos ou os filhos a fazer coerentemente suas próprias escolhas e não *acolher caoticamente, do ambiente geral, todos os motivos de vida*.

Novamente apresentando preconceitos acerca da mulher, Gramsci expressa sua dúvida acerca da capacidade de Giulia de ter uma concepção de mundo unitária e coerente, que a habilite a agir de forma verdadeiramente autônoma e, por conseguinte, a conduzir seus filhos para uma compreensão histórica da realidade. Em carta de 28 de novembro de 1932, Gramsci, de maneira pedante, desqualifica os argumentos de Giulia, desenvolvidos a partir do comportamento de seu filho mais novo, relacionando-os a uma forma de pensar tipicamente feminina:

meu interesse foi suscitado pelo fato de que seu argumento é ingênua e candidamente ‘feminino’. A verdadeira quintessência da feminilidade. Porque ver no espelho só um instrumento de narcisismo é próprio só das mulheres. Eu sempre tive um espelho; caso contrário, como poderia me barbear? Suas observações estão erradas de cabo a rabo e indicam um modo de pensar atrasado, anacrônico e... terrivelmente perigoso. (GRAMSCI, 2005b, p.268)

Um argumento *candidamente feminino*, para ele, seria *ingênuo* e representaria um *modo de pensar atrasado, anacrônico e perigoso*, ou seja, sem a profundidade necessária para expressar criticamente a realidade, proporcionando análises limitadas e,

consequentemente, soluções inconsistentes para os problemas com os quais se depara. Em outra carta a Giulia, de 8 de agosto de 1933, Gramsci é mais claro sobre qual a insuficiência do pensamento feminino, em especial o dela. Ele critica suas referências a *Guerra e paz*, de Tolstói, e à *Ceia*, de Leonardo, afirmando que ela não poderá dar explicações historicistas consistentes para que os filhos tenham uma leitura aprofundada das obras literárias, porque nesse, como em outros assuntos, se coloca na posição do *subalterno*. Isso significa ter uma compreensão limitada das necessidades históricas de cada ideologia – não podendo explicá-la e criticá-la – por não ultrapassar a esfera do sentimento e da paixão imediata.

Nessa carta, de fato, Gramsci afirma a subalternidade de Giulia, assim como, em muitas outras, acusa Tatiana de possuir características tipicamente femininas que a impedem de compreender objetivamente os problemas e a fazem agir de forma impetuosa para solucioná-los. A princípio, poderíamos inferir desses posicionamentos que o filósofo é preconceituoso em relação à mulher e ao feminino, julgando-o machista e desinteressante para as reflexões acerca da condição da mulher. No entanto, tal julgamento mostra-se precipitado porque, da mesma forma que destila comentários “machistas”, demonstra sua preocupação com a formação da mulher e a possibilidade de ultrapassar os limitantes sociais para a superação de sua subalternidade. Isso pode ser comprovado em seus conselhos em relação à formação de sua sobrinha Edmea – quando insiste no desenvolvimento intelectual e moral da menina para que possa ter a oportunidade de ultrapassar o destino da mulher sarda tradicional – e em sua preocupação por estimular Giulia, considerada por ele socialmente ativa, a desenvolver integralmente sua personalidade a partir de uma postura ativa, autônoma e crítica na sociedade de sua época. Seus incentivos a Giulia incluíam o enfrentamento das circunstâncias políticas repressivas que vivia – pelo fato de seu marido ser preso político na Itália, suspeito de filotrotskismo – e a superação de seus problemas de saúde, ao compreendê-los historicamente.

Nas *Cartas*, quando o filósofo aborda questões ligadas à mulher – referindo-se à mãe, à irmã, à cunhada, à sobrinha ou a esposa –, percebe-se que adota muitas categorias e conceitos filosóficos que só sistematizará nos *Cadernos do cárcere*, o que pode indicar sua avaliação equânime da mulher em relação ao homem. Sob nossa leitura, Gramsci faz tal avaliação porque considera que suas categorias dizem respeito à busca pela libertação concreta do ser humano, do gênero humano, independentemente de sexo ou gênero. Essa hipótese será analisada no próximo capítulo, no qual avaliaremos se a concepção

gramsciana sobre a condição da mulher ultrapassa as ambiguidades apresentadas nas *Cartas*, proporcionando avanços teóricos e práticos para a questão. Em outras palavras, destacando a questão desta pesquisa, o filósofo, embora considere a mulher subalterna – como faz com Giulia –, sugere mantê-la na subalternidade ou, ao contrário, indica elementos para a sua autonomia e libertação histórica? Suas categorias contribuem para a reflexão sobre a superação da subalternidade feminina, com a superação da diferença de classes?

4. "Retrato": as mulheres nos *Cadernos do cárcere* e a formação da nova personalidade feminina

Eu não tinha este rosto de hoje,
assim calmo, assim triste, assim magro
nem estes olhos tão vazios,
nem o lábio amargo.

Eu não tinha estas mãos sem força,
tão paradas e frias e mortas;
eu não tinha este coração
que nem se mostra.

Eu não dei por esta mudança,
tão simples, tão certa, tão fácil:
– Em que espelho ficou perdida
a minha face?⁵⁷

No poema de Meireles, o eu lírico traça um retrato de si mesmo, ressaltando as mudanças físicas e psicológicas trazidas pelo tempo. Parece partir de sua juventude, em que força, vigor e coragem de se expressar dão o tom de sua vida, e desembocar em sua velhice, momento em que prevalecem tristeza, abnegação e falta de vitalidade. Reconhece a inevitabilidade da mudança, mas, por trás de uma atitude mecanicamente conformista e de mera constatação, irrompe a questão que altera o curso do poema: *em que espelho ficou perdida a minha face?* Por meio de quais espelhos o eu poemático pôde ter consciência de si? A partir de quais referências ele construiu sua identidade? Construiu de fato autoconsciência e identidade, se ele se perdeu de si ao longo do processo, constatando mudanças tão bruscas e surpreendentes? Existiriam espelhos em que um ser, ao invés de se perder de si mesmo, por se conformar, meramente, com o que é refletido, pudesse ver com maior lucidez seus reais limites e possibilidades, para se potencializar?

As metáforas do *espelho* e do *retrato*, apresentadas no poema de Meireles, são fundamentais para nossa reflexão, uma vez que trazem à tona elementos interessantes para se pensar a condição da mulher na perspectiva gramsciana. É importante perceber diante de quais espelhos, historicamente, a mulher esteve e, a partir dessas referências, por quais maneiras ela se retratou ou foi retratada. Buscam-se elementos para que a mulher possa ativamente escolher por quais espelhos refletir sua imagem – para que trace e retrace o seu próprio retrato de forma autônoma – e as possibilidades que a filosofia de

⁵⁷ Cecília Meireles, *Retrato*. In: MEIRELES, 2001, p. 232.

Gramsci oferece para esse processo. Como permitir que a mulher ativa e autonomamente construa o seu retrato, saiba quem ela é, para, em seguida, poder lutar por quem quer ser?

Nos *Cadernos do cárcere*, por meio de várias referências à mulher, Gramsci apresenta os retratos femininos peculiares ao seu contexto sócio-cultural. Destaca que “o ideal ‘estético’ da mulher oscila entre a concepção de ‘reprodutora’ e de ‘brinquedo’” (GRAMSCI, 1980, p. 390), uma vez que a mulher é tida como tentadora e a sexualidade, como esporte. Afirma que há desvalorização da mulher tanto na cidade como no campo, o que pode ser percebido em alguns provérbios populares: “o homem é caçador, a mulher é tentadora; quem não tem melhor, vai ao leito com a mulher” (GRAMSCI, 1980, p. 390). Demonstra que as mulheres camponesas, ao migrarem para as cidades, desempenham predominantemente “os serviços domésticos urbanos” (GRAMSCI, 2002a, p. 256). Destaca o comum “analfabetismo (...) das mulheres” do campo (GRAMSCI, 2002a, p. 256). Afirma que, em regiões do sul da Itália, “onde o fanatismo religioso e o patriarcalismo são maiores e é menor a influência das ideias urbanas (...), ocorre o incesto em 30% das famílias” (GRAMSCI, 2007, p. 250). Aponta o hábito monogâmico tanto do camponês como do operário, devido à longa jornada de trabalho, o que faz com que, ao invés de praticar a “caça à mulher” (GRAMSCI, 1980, p. 399), eles amem “a sua, segura, infalível, que não fará rodeios e não pretenderá a comédia da sedução e do estupro para ser possuída” (GRAMSCI, 1980, p. 399). Constata que as mulheres desempenham um papel predominante na passividade social, o que pode ser comprovado com aquelas ligadas ao homem-industrial: “sua mulher e suas filhas tornam-se cada vez mais mamíferos de luxo” (GRAMSCI, 1980, p. 400). Ressalta a “escassa ocupação das mulheres nos trabalhos que produzem novos bens” (GRAMSCI, 2007, p. 246). Apresenta a relação entre a ociosidade da mulher e o fortalecimento dos concursos de beleza, limitando seu valor a dotes físicos, o que para Gramsci (2007) seria como por em leilão a beleza feminina mundial. Confirma a relação entre o domínio masculino da mulher e da propriedade, afirmando que as paixões comuns do homem correspondem à mulher e ao dinheiro. Denuncia ainda que, para além da imagem erotizada da mulher, é evidente sua desvalorização social em diferentes culturas, o que se comprova com “a condição escrava das mulheres nos países onde existe poligamia” (GRAMSCI, 2007, p. 299), o “trabalho (escravo) das crianças e das mulheres nas fábricas chinesas” (GRAMSCI, 2007, p. 299) e a “escravidão da mulher” (GRAMSCI, 2007, p. 102) na Índia.

Além disso, por intermédio de algumas das críticas literárias presentes nos *Cadernos*, Gramsci nos permite construir um “panorama” das referências à mulher na literatura italiana, além de nos oferecer elementos para compreender sua concepção sobre a mulher e seu posicionamento crítico em relação aos retratos femininos, que corroboram o papel subalterno da mulher. Tais elementos podem ser inferidos das análises acerca da literatura em geral, bem como daquelas que se referem a obras específicas.

No contexto literário geral, ao analisar os interesses intelectuais e morais dos literatos italianos, com o intuito de compreender o aspecto formativo da literatura, Gramsci ressalta a dificuldade que esses autores têm de ser realistas, de apresentar análises histórico-sociais consistentes e de se interessar pela atividade produtiva do país. Em função de tal desinteresse, um tema recorrente nas obras desses autores é a vida dos camponeses, mas não “como trabalho e labuta, e sim (...) como ‘folclore’, como pitorescos representantes de costumes e sentimentos curiosos e bizarros” (GRAMSCI, 2002b, p. 73). É especificamente no interior desta temática que se encontra a visão equivocada da mulher, o que faz com que “a ‘camponesa’ (tenha) ainda mais espaço, com seus problemas sexuais em seu aspecto mais exterior e romântico, e porque a mulher, com sua beleza, pode facilmente elevar-se às camadas sociais superiores” (GRAMSCI, 2002b, p. 73). Mas por que este retrato feminino, constantemente difundido pela literatura italiana, exhibe tais limitações? Segundo o filósofo, trata-se de uma análise romântica das mulheres do campo, destinada à manutenção do papel feminino na sociedade burguesa, já que, mantendo esta postura passiva diante da vida – em que se atribui à beleza o poder de alterar magicamente seu destino –, elas possuem pouca chance de ter algum espaço na sociedade da época, bem como de ultrapassar sua condição social e sexual subalterna.

No que se refere às obras literárias, destacaremos alguns exemplos. Em sua crítica à *Villa Beatrice*, de Bruno Cicognani (1879-1971), Gramsci questiona a descrição que o autor faz da protagonista da história, Beatrice, não como mulher, mas como “um fragmento anatômico” (GRAMSCI, 2002b, p. 205). Sua crítica se justifica porque, para o filósofo, a personalidade feminina não pode se limitar a “um fenômeno de história natural” (GRAMSCI, 2007, p. 204); logo, a mulher é muito mais do que sua anatomia, do que seu sexo. Na crítica à *Vita di Cavour*, de Panzini (1863-1939), Gramsci (2007, p. 95-96), após destacar que a obra reúne uma série de “lugares-comuns sobre o *Risorgimento*”, demonstra sua indignação com o culto realizado pelo autor às qualidades do general Vítor Emanuel – que, para o filósofo sardo, na verdade exibia muitas

limitações ao exercer sua função – chegando ao extremo de apresentar como valor seus “episódios ‘galantes’ (...), como se eles fossem capazes de tornar a figura do rei mais popular”. Esses episódios versam acerca “de altos funcionários e de oficiais que se dirigiam às casas de camponeses para convencê-los a mandar suas filhas para que se deitassem com o rei por dinheiro” (GRAMSCI, 2007, p. 96), ou seja, uma valorização explícita da prostituição das mulheres das classes subalternas, de sua transformação em mercadoria de barganha, o que, para Gramsci, não deveria fortalecer a admiração popular: “se pensarmos bem, é espantoso que tais coisas sejam contadas, acreditando-se que fortalecem a admiração popular” (GRAMSCI, 2007, p. 96).

O próximo exemplo encontra-se na análise gramsciana à crítica de Manzoni (1859-1943) ao *Mandrágora*, de Maquiavel. Ao indicar as insuficiências da avaliação de Manzoni em relação à obra em questão, o filósofo sardo realiza uma nova crítica, em que destaca a principal tolice do protagonista da história, Messer Nicia: “ele crê que a esterilidade de seu casamento não depende dele, velho, mas da mulher, jovem, porém frígida; e pretende corrigir esta suposta infecundidade da mulher, não deixando-a ser fecundada por outro, mas conseguindo transformá-la em fecunda” (GRAMSCI, 2000, p. 113). Para atingir seu objetivo, Messer Nicia faz sua mulher tomar uma poção proveniente da erva mandrágora e, em seguida, copular com um estranho,⁵⁸ para que ele mesmo não seja atingido pelos possíveis efeitos letais da poção. Esse comentário de Gramsci é revelador por apresentar como “tolice” uma visão da subalternidade da mulher, originada na Antiguidade, mas presente até a Idade Moderna. Acreditava-se que o insucesso da fecundação, independentemente das circunstâncias, era responsabilidade exclusiva da mulher, uma vez que o homem, ao gozar, fornecia necessariamente seu sêmen – material ativo – ao processo. Para a gravidez acontecer, era indispensável que a mulher tivesse orgasmo. Dessa forma, não conseguir engravidar revelava a frigidez feminina, uma deficiência da mulher, e não a infertilidade do homem. Para solucionar tal “deficiência”, buscavam-se os mais diferentes meios para aumentar o apetite sexual feminino. Uma das formas mais populares de resolver este problema era através da mandrágora, erva frequentemente citada na literatura, conhecida desde a Antiguidade por

⁵⁸ Gramsci afirma que um dos elementos cômicos da novelística popular era o costume de “representar a impudência das mulheres que, para dar segurança aos amantes, deixam-se possuir na presença ou com o consentimento do marido” (GRAMSCI, 2000, p. 114). No período em que o livro de Maquiavel foi escrito, seria uma grande ousadia da mulher – podendo ser fatal – ter um amante e, mais, estar com ele diante do marido. Por isso, esse elemento torna-se cômico para a novela.

seus usos mágicos (aos quais são associadas lendas, principalmente na Idade Média) e medicinais, com efeitos calmantes, analgésicos, entorpecentes e afrodisíacos.

O último exemplo selecionado das críticas literárias de Gramsci é apresentado quando ele se refere ao processo de criação de Nino Berrini (1880-1962). Este utilizava, dentre seus métodos de construção de peças teatrais, investigar as combinações recorrentes no teatro e inventar novas, para suas criações. Para ilustrar este processo de Berrini, Gramsci afirma que uma combinação comum, que o autor investiga e depois recombina, era “no drama sexual burguês, (existir) marido, mulher, amante” (GRAMSCI, 2002b, p. 249). Neste momento da investigação, o filósofo sardo não está preocupado em fazer uma crítica às relações familiares burguesas, mas à forma mecânica de se criar literatura, cujo exemplo clássico é Nino Berrini. No entanto, esse trecho é instrutivo porque revela que a forma familiar burguesa,⁵⁹ tão desfavorável à mulher, é lugar-comum tanto na vida como na literatura – que pode difundir a concepção hegemônica ou a subalterna de mundo, tendo sempre um espaço maior para a primeira.

Outrossim, nos *Cardernos*, Gramsci problematiza a relação entre as mulheres e alguns estilos literários, capaz de fortalecer e dar a tais estilos um papel de destaque na literatura nacional. Um exemplo disso é o interesse feminino pela chamada literatura de folhetim que, segundo Gramsci, assim como todos os romances, fornece uma particular ilusão ao povo, que se modifica conforme os períodos históricos e políticos. Neste caso, a ilusão denunciada seria o “esnobismo”. “O esnobe se vê no romance de folhetim que descreve a vida dos nobres ou das classes altas em geral, mas isto agrada às mulheres e sobretudo às moças, cada uma das quais, de resto, acredita que a beleza pode fazê-la ingressar na classe superior” (GRAMSCI, 2002b, p. 267). A ilusão se localiza no fato de que a maioria dos leitores, principalmente as mulheres, não têm clareza sobre quem são historicamente, a qual classe social pertencem e também sobre como atingir um modo de vida superior, mais justo. No que concerne às mulheres, tal ilusão faria com que elas destinassem à beleza – que, nessa visão de mundo, aponta o casamento bem sucedido como a única alternativa para a realização da mulher – a difícil tarefa de lhes proporcionar acensão social. Gramsci considera que as mulheres são as maiores

⁵⁹ Na família burguesa: “os papéis sexuais eram rigorosamente definidos. O homem era o provedor, autoridades dominantes, livres e autônomas. A mulher era responsável pela casa, pela educação dos filhos. Emotiva e servil ao marido. Era intolerável a sexualidade feminina fora do casamento. O prazer sexual era secundário, pois a atividade sexual feminina se limitava à necessidade de procriação. Na família burguesa havia uma dissociação entre sexualidade e afetividade: as mulheres eram seres angelicais superiores às demandas animalescas do sexo que os homens buscavam fora do casamento” (MARQUEZAN, 2006).

responsáveis pela prevalência desse tipo de literatura nos jornais mais vendidos da Itália, uma vez que

O homem do povo compra um só jornal, quando o compra: a escolha do jornal nem sequer é pessoal, mas frequentemente do grupo familiar: (*sic*) as mulheres pesam muito na escolha e insistem no “belo romance interessante” (isto não significa que os homens não leiam também o romance; mas as mulheres, por certo, interessam-se pelo romance e pelo noticiário dos fatos cotidianos). Sempre decorreu disso que os jornais puramente políticos ou de opinião jamais puderam ter grande difusão (exceto em períodos de intensa luta política): eram comprados pelos jovens, homens e mulheres, sem preocupações familiares muito grandes e que se interessavam fortemente pelo destino de suas opiniões políticas, e por um pequeno número de famílias fortemente unidas ideologicamente. (GRAMSCI, 2002b, p. 40- 41)

A contribuição das mulheres para a superficialidade dos jornais de maior difusão parece, a princípio, apenas mais uma forma de preconceito do filósofo em relação ao universo feminino. Malgrado o julgamento, pode-se concluir que tal contribuição ocorre quando as mulheres se limitam às futilidades cotidianas e à realização de papéis femininos tradicionais, em famílias tradicionais. Contudo, quando se ultrapassam as preocupações familiares ou quando se pertence a uma família consciente das forças ideológicas hegemônicas, principalmente em momentos de intensa luta política, homens e mulheres investem em jornais políticos ou de opinião.

A questão novamente apontada por Gramsci é a forte ligação das mulheres – mas também dos homens do povo, os trabalhadores – com a concepção romântica de mundo, que as impede de ter uma consciência clara de sua real posição no contexto histórico-social, dissimulando e limitando a avaliação dos problemas concretos e dos meios para solucioná-los. Tal concepção mantém as mulheres em seu papel social subalterno, uma vez que se dedicam a questões fúteis, enquanto os homens permanecem os responsáveis pelas decisões realmente relevantes para a vida social. Segundo Gramsci (2001), mesmo com a difusão da instrução pública, esse papel feminino subalterno não foi alterado. Primeiro, porque a possibilidade de estudar ficou basicamente ao alcance dos homens – o que pode ser comprovado pela influência da religião,⁶⁰ maior na geração mais velha e nas mulheres. Segundo, porque o acesso à instrução não basta para construir a autonomia feminina: é necessário reconstruir culturalmente a posição social da mulher, isto é, nos modos de ser, viver e pensar de sua época.

⁶⁰ Segundo Gramsci, a religião é uma concepção de mundo que mantém os simples subordinados, ou seja, seus intelectuais não proporcionam a elevação do senso comum em bom senso, tampouco a elevação cultural das massas; ao invés disso, difundem princípios que contribuem para o desenvolvimento de sua capacidade de se conformar ao *status quo*, mantendo sua subalternidade.

Devido à impossibilidade histórica de a mulher ter acesso a uma formação que lhe permita ter uma concepção de mundo crítica e unitária, isto é, por não lhe serem acessíveis nem os estudos formais nem os informais, por meio da participação cotidiana na vida pública (na política de seu país), Gramsci (2001, p. 237) apresenta a seguinte questão: “a mulher pode aspirar ao jornalismo?”. Mais uma vez, tal pergunta poderia ser tomada simplesmente em seus aspectos preconceituosos, atribuindo ao filósofo uma posição machista e de desvalorização das capacidades da mulher. No entanto, é relevante compreender por que a pergunta pode ser válida e de que forma contribui para a reflexão sobre a condição da mulher. Para isso, recolocaremos a questão nos termos que permitem um avanço na argumentação. Dessa forma, é mister perguntar não se a mulher pode aspirar ao jornalismo, mas como ela se tornaria capaz de aspirar ao jornalismo.

Para estabelecer a relação entre a mulher e o jornalismo, procuraremos mostrar, sucintamente, a importância do jornalismo no pensamento de Gramsci, explorando as razões que o levaram a acreditar que a participação nesse ramo de atividade exigia qualidades especiais. Segundo ele, “na Itália, pela falta de partidos organizados e centralizados, não se pode prescindir dos jornais: são os jornais, agrupados em série, que constituem os verdadeiros partidos” (GRAMSCI, 2001, p. 218). Os jornais são aparelhos privados de hegemonia, braços da sociedade civil fundamentais para a organização e a difusão de uma concepção de mundo. Mas, se desempenham um papel similar àquele do partido, correspondem ao intelectual orgânico coletivo, cuja função é realizar uma reforma intelectual e moral. Um partido, na concepção de Gramsci, não é meramente uma instituição, mas um bloco social ativo, capaz de agrupar os aparelhos privados de hegemonia que defendem o interesse de uma ou outra classe, que transforma gradativamente o tipo de ideologia e a vida material das pessoas. Dessa forma, o jornalismo deve-se dar na práxis, é “a escola dos adultos” (GRAMSCI, 2001, p. 229), e os jornalistas, por sua vez, devem ser “tecnicamente preparados para compreender e analisar a vida orgânica de uma grande cidade, inserindo neste quadro (sem pedantismo, mas sem superficialidades e sem ‘brilhantes’ improvisações) todo problema singular à medida que esse se torna de atualidade” (GRAMSCI, 2001, p. 235). Os jornais cumprem duas funções: “a de informação e de direção política geral, e a de cultura política, literária, artística, científica” (GRAMSCI, 2001, p. 218). Dessa forma, “todo redator ou repórter deve ser posto em condições de redigir e de dirigir todas as partes do jornal” (GRAMSCI, 2001, p. 213), pois é importante que conheça a totalidade do processo de elaboração e as funções de um jornal, para que atinja uma compreensão profunda da realidade. Um jornal

sério, portanto, não deveria apresentar julgamentos ligados a interesses particulares e tampouco admitir diletantismo. Considerando tais pontos, portanto, torna-se razoável perguntar se as mulheres podem ou não aspirar ao jornalismo. Arriscamos a resposta afirmativa: elas podem, mas, para exercer a função política e pedagógica de um jornal, necessitam, previamente, da oportunidade de se formar na práxis, de participar da vida política e social do Estado, de ter uma personalidade feminina formada, que lhes dê consciência de si e de seu papel histórico no contexto em que vive.

Determinar as capacidades necessárias à mulher para aspirar ao jornalismo significa compreender quais capacidades ela poderia desenvolver para se tornar autônoma. Tal compreensão torna-se possível porque a filosofia de Gramsci parece indicar, mesmo com suas ambiguidades – como analisado no capítulo anterior –, a possibilidade de reconstrução histórica da mulher. O filósofo, além de reconhecer a existência da subalternidade feminina, busca apontar as limitações e os entraves do contexto histórico-social a que a mulher está submetida, além de delinear os aspectos fundamentais para uma formação feminina que permita a construção integral de sua personalidade.

Para compreender essa construção em que a mulher deveria se engajar – a formação de uma nova personalidade feminina – e criar estratégias para concretizá-la, é necessário entender como Gramsci define a personalidade e, posteriormente, buscar especificar a personalidade feminina. Todavia, a compreensão do que é personalidade depende de outro conceito, o conceito de homem,⁶¹ que representa o principal pilar da filosofia da práxis gramsciana e de suas reflexões humanistas sobre a educação – como formação ou reconstrução humana. Não existe, em sua filosofia, a noção de “homem em geral” nem de uma “natureza humana”. Para ele, o homem é uma formação histórica, construída a partir de uma “série de relações ativas (um processo), na qual se a individualidade tem a máxima importância, não é todavia o único elemento a ser considerado. A humanidade que se reflete em cada individualidade é composta de diversos elementos: 1) o indivíduo; 2) os outros homens; 3) a natureza.” (GRAMSCI, 1978, p. 39). O homem se define no *devenir*, porque ele se transforma à medida que transforma a natureza, a partir das relações sociais de produção. Por isso, não é possível um conceito *a priori* de homem, uma vez que ele se define na práxis, enquanto age, deseja e constrói a própria vida. Essa relação de autoconstrução, porém, pode se dar de

⁶¹ Gramsci afirma que a pergunta: “o que é o homem? É a primeira e principal pergunta da filosofia” (GRAMSCI, 1978, p. 38).

forma livre ou de forma mecânica, uma vez que, para poder se autoconstruir é preciso conhecer (além de querer ou poder utilizar) as relações objetivas no mundo em que se vive, para que o homem seja vontade concreta, isto é, aplique às condições objetivas o seu querer abstrato, ultrapassando as concepções idealistas.

Tornar-se vontade concreta, para Gramsci, corresponde à criação da própria personalidade. Tal criação ocorreria quando o homem se tornasse consciente das relações sociais de produção, que compõem a sua individualidade, e conseguisse modificar o conjunto dessas relações. Didaticamente, ele descreve esse processo em três etapas, que acontecem assim:

1) dando uma direção determinada e concreta (“racional”) ao próprio impulso vital ou vontade; 2) identificando os meios que tornam essa vontade concreta e determinada e não arbitrária; 3) contribuindo para modificar o conjunto das condições concretas que realizam esta vontade, na medida de suas próprias forças e da maneira mais frutífera. O homem deve ser concebido como um bloco histórico de elementos puramente subjetivos e individuais e de elementos de massa – objetivos ou materiais – com os quais o indivíduo está em relação ativa. Transformar o mundo exterior, as relações gerais, significa fortalecer a si mesmo, desenvolver a si mesmo. É uma ilusão, e um erro, supor que o “melhoramento” ético seja puramente individual. (GRAMSCI, 1978, p. 47)

Uma análise precipitada poderia levar-nos a pensar que Gramsci apenas menciona, em linhas gerais, o que seria um indivíduo com personalidade, mas, nas *Cartas* e nos *Cadernos do cárcere*, ele apresenta exemplos concretos a partir de ícones de seu tempo. Isso faz com que percebamos que o conceito de personalidade também não pode ser definido *a priori*, mas só faz sentido na história e quando esta é tomada como *devenir*. Em cada momento histórico, há necessidades específicas que exigirão um tipo (psicofísico) humano. Dessa forma, no período em que o filósofo viveu, segundo sua concepção de mundo – sua filosofia –, era necessária a criação de uma nova personalidade humana, que corresponderia a alguém mundializado, polivalente, não nacionalista e tecnicista, como o tipo humano do fascismo. Para Gramsci, uma personalidade completa correspondia ao “homem moderno” que ele descreve nesta passagem:

o homem moderno deveria ser a síntese daqueles que são hipostasiados como caracteres nacionais: o engenheiro americano, o filósofo alemão, o político francês, recriando, por assim dizer, o homem italiano do Renascimento, o tipo moderno de Leonardo da Vinci tornado homem-massa ou homem coletivo, embora mantendo sua forte personalidade e originalidade individual. (GRAMSCI, 2005b, p. 225)

Na carta acima, escrita para Giulia em 1 de agosto de 1932, Gramsci versa sobre a educação dos filhos e também aborda um aspecto fundamental à educação na perspectiva

da filosofia da práxis. Explica que a síntese que origina o “homem moderno” presta-se a “um ajuste harmonioso de todas as faculdades intelectuais e práticas, que podem se especializar no tempo apropriado, com base numa personalidade vigorosamente formada em sentido total e integral” (GRAMSCI, 2005b, p. 225). Essa harmonia das faculdades intelectuais e práticas, a formação intelectual e moral, é fundamental para Gramsci, tanto que ele destaca a identidade entre o filósofo e o político, ambos homens que modificam o conjunto das relações das quais fazem parte, isto é, conquistam uma personalidade e são capazes de modificá-la. Para o filósofo sardo, perguntar “o que é o homem”, isto é, dedicar-se à questão filosófica fundamental, significa perguntar “o que é que o homem pode se tornar, isto é, se o homem pode controlar o próprio destino, se ele pode ‘se fazer’, se ele pode criar sua própria vida” (GRAMSCI, 1978, p. 38).

A partir desse conceito basilar da filosofia gramsciana, é possível pensar como se dão as relações entre os sexos, além de sua concepção acerca da condição da mulher. Para ele, também a mulher, como ser humano, só poderia ser definida no conjunto das relações das quais faz parte.⁶² Gramsci (2002b, p. 379-380) compara a forma superficial pela qual são julgadas as superestruturas – “existiu uma tendência para julgar as superestruturas como simples e débeis ‘aparências’” – com a “que se verificou em face da mulher e do amor em determinadas épocas”. O valor da mulher era definido pela relação entre seus dotes físicos atuais, na juventude, e aqueles de sua mãe e sua avó, para saber quais suas possíveis deformações hereditárias – e isso servia como critério de escolha, por parte de seu pretendente. Ou seja, ela era julgada boa ou má esposa – papel que correspondia a seu destino na sociedade – apenas por sua aparência, pelas possibilidades ou limitações que seu corpo e os de suas ascendentes pareciam demonstrar. Era posta como um produto, uma mercadoria a ser escolhida pelo futuro proprietário. Para Gramsci, tais julgamentos são pouco consistentes, uma vez que são “superados pela vida, e uma ‘determinada’ mulher não mais fará pensar desse modo” (GRAMSCI, 2002b, p. 380). A mulher será da forma pela qual puder se construir.

Assim, não é possível admitir um conceito fixo de mulher ou de natureza feminina, já que ela é um processo – e sê-lo traz a possibilidade de construção e

⁶² Ao se referir às contradições do século XVI, reveladas na literatura, Gramsci destaca uma delas: aquela que se expressava na maneira diferenciada com que tratavam a mulher em geral e a mulher em particular, a mulher do povo. Os autores referiam-se ao conceito de “mulher em geral” (que abarcaria todas as mulheres), mas, na realidade, ele “era agora um fetiche, uma criação artificial” (GRAMSCI, 2001, p. 131), porque as regras da cortesia cavalheiresca, entoada na poesia lírica da época, não eram aplicadas a todas as mulheres de verdade: as mulheres do povo eram excluídas dessa ética.

reconstrução, de mudança das relações entre os sexos que produzem a dominação feminina. Não há uma categoria que legitime a dominação – categorizá-la não é necessário, porque a dominação é histórica, ou seja, é construída pelos homens e, por isso, pode ser por eles transformada. Nesse sentido, naturalizar a mulher, considerando-a em um universo de características específicas – o típico feminino – não faz sentido segundo as categorias da filosofia da práxis, embora Gramsci, de forma ambígua, faça tal definição em alguns momentos.

Nos *Cadernos*, em pelo menos duas passagens, o filósofo refere-se especificamente à questão da personalidade feminina. Correspondem a duas redações – uma de 1929, no *Caderno 1*, e outra de 1934, no *Caderno 22* – do parágrafo que versa sobre a questão sexual. Nesses textos, antes de destacar especificamente a personalidade feminina, Gramsci apresenta o papel fundamental da questão sexual para os “projetistas”,⁶³ uma vez que os instintos sexuais precisam necessariamente de uma regulamentação para permitir o desenvolvimento da produção e da civilização como um todo. É mister a criação de hábitos que controlem perversões e contradições sexuais, determinando a maneira como os sexos devem se relacionar e que papéis cabem a eles, para que o foco dos seres humanos seja o desenvolvimento da produção, a produção eficiente da vida material. Para ele, “a falta de sobriedade e de ordem intelectual acompanha muito frequentemente a desordem moral. A questão sexual traz, com suas fantasias, muita desordem: pouca participação das mulheres na vida coletiva, atração de conquistadores baratos por iniciativas sérias, etc.” (GRAMSCI, 2001, p. 266).

No processo de regulamentação da questão sexual, a reprodução tem uma função econômica crucial, tanto no contexto geral, que se refere à sociedade em seu conjunto, quanto no âmbito molecular, a família. Há uma relação natural entre a camada passiva e a camada ativa da sociedade: quando o envelhecimento ou a doença invalidam o indivíduo para o trabalho regular, este deverá ser naturalmente exercido pelos mais jovens. Dessa forma, Gramsci (1980) mostra que os velhos sem prole são socialmente desprezados e que os casais passam a desejar filhos. Os progressos da higiene interferem igualmente neste processo, já que proporcionam novos arranjos demográficos – tais como melhor qualidade de vida, aumento da natalidade e elevação da expectativa de vida da população – que tornam a questão sexual cada vez mais fundamental para a economia. Fundamental porque surgem “problemas complexos do tipo de superestrutura” (GRAMSCI, 1980, p.

⁶³ As aspas são postas por Gramsci, ao se referir aos projetistas, no terceiro parágrafo do *Caderno 22*.

391), que colocam a hegemonia⁶⁴ em novas bases: novos valores, novos sentidos para a vida e para a família, busca por qualidade de vida, aumento da população passiva, necessidade de infraestrutura para a população idosa, baixa natalidade urbana, formação de mão de obra qualificada, maior demanda da produção, etc.

Dessa forma, Gramsci nos mostra que o questionamento acerca do papel da mulher, na questão sexual e na reconfiguração da superestrutura, tem uma relação íntima com a questão da hegemonia⁶⁵ como um todo, isto é, com a determinação de quem domina a produção da vida material e das formas como tal dominação pode perdurar. Por conseguinte, manter a mulher simplesmente como reprodutora de novos seres humanos para o trabalho – a mulher mãe, esposa e dona de casa – significaria a manutenção do papel tradicional da mulher e das relações sociais de produção, isto é, a hegemonia nas mãos do capitalista. No entanto, uma reconfiguração social, uma nova organização econômica (abordando o que e como se produz) implicaria em uma nova relação entre os sexos, uma nova maneira de organizar a questão sexual, uma nova família e um novo papel social da mulher.

Gramsci, ao comentar um artigo da revista *Critica Fascista*, concordando com o argumento do autor, nos revela que há uma “crise da família em todos os estratos sociais” (GRAMSCI, 2002, p. 136) – que é necessária por estar relacionada ao processo de renovação social e cultural –, mas aponta que o artigo “não indica nem como tal crise pode ser contida ou conduzida a uma solução racional, nem como o Estado possa intervir para construir ou estimular a construção de um novo tipo de família” (GRAMSCI, 2002, p. 136). Quando aborda os novos métodos de trabalho do Americanismo, que promove uma mudança na maneira de produzir – apenas uma revolução passiva –, Gramsci afirma a necessidade de “um fortalecimento da ‘família’ em sentido amplo (não desta ou daquela forma do sistema familiar), da regulamentação e da estabilidade das relações sexuais” (GRAMSCI, 2007, p. 264). Isso mostra que não é possível prescindir de uma mudança da família, da relação entre os sexos, de seus papéis sociais, ao ocorrer a mudança da maneira de produzir em uma sociedade. Entretanto, se a transformação for mais profunda, ou seja, se corresponder à mudança do modo de produção e, conseqüentemente, das

⁶⁴ Hegemonia, no contexto social e no âmbito molecular, é “a capacidade de direção de um grupo social, e não somente de domínio; de produzir consenso e não somente de exercitar coerção; é ‘a compreensão crítica de si mesmo’ e do próprio papel na história” (DURANTE; FORENZA; METTA, 2011, p.18, tradução livre de Ana Maria Said).

⁶⁵ A mulher, como todos os seres humanos, buscaria esse espaço para se reconstruir autonomamente, superar sua subalternidade, ao obter a compreensão crítica de si mesma e de seu papel na história, para estabelecer uma nova relação diante do homem, na família e na sociedade.

relações sociais de produção, o modelo familiar patriarcal – hegemônico no capitalismo – que mantém o papel subalterno da mulher, certamente não se poderia sustentar. Segundo Iasi: “os homens novos, da sociedade pós-capitalista, da transição socialista, sendo criados por famílias velhas, não transformadas, se tornarão mais homens (no sentido patriarcal) do que novos.” (IASI, 1991, p. 3).

No texto de 1929, Gramsci afirma, em relação à questão sexual:

a questão mais importante é a *salvaguarda da personalidade feminina*: enquanto a mulher não tiver alcançado verdadeiramente uma independência frente ao homem, a questão sexual será rica de características doentias e será preciso ser cuidadoso no tratamento com essa questão e em tirar conclusões legislativas.⁶⁶ (GRAMSCI apud BARATTA, 2010, p. 131-132, grifo nosso)

No texto de 1934, no *Caderno 22*, ele altera os termos:

a questão ético-civil mais importante ligada à questão sexual é a da *formação de uma nova personalidade feminina*: enquanto a mulher não alcançar não só uma real independência diante do homem, mas também um novo modo de conceber a si mesma e a sua parte nas relações sexuais, a questão sexual permanecerá rica de aspectos doentios, e haverá necessidade de cautela em qualquer inovação legislativa. (GRAMSCI, 1980, p.391, grifo nosso)

As duas redações do parágrafo sobre a *questão sexual* possuem diferenças fundamentais⁶⁷, mas ambas oferecem uma posição de destaque para a condição da mulher. No primeiro texto, o filósofo defende a necessidade da *salvaguarda da personalidade feminina* – como questão mais importante – e, no posterior, destaca a importância da *formação de uma nova personalidade feminina* – delimitando-a como questão *ético-civil* mais importante. Por que a diferença entre as duas redações? À luz das *Cartas do cárcere*, podemos lançar algumas hipóteses acerca disso.

Nos diálogos epistolares com e sobre Giulia, a partir de 1929, Gramsci (2005a) defende a importância de sua mulher ter e preservar sua personalidade, para superar seus problemas de saúde e desenvolver-se como sujeito socialmente ativo. Ter uma personalidade já significava, para Gramsci, apropriar-se criticamente de si mesmo, considerando-se a partir das relações que estabelece consigo mesmo, com os outros e com

⁶⁶ Referência bibliográfica do original em italiano: GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, 1, 62, p. 73.

⁶⁷ Destacamos as especificidades das duas redações do parágrafo que versa sobre a personalidade feminina e as implicações decorrentes disso, apoiando-nos na interpretação desenvolvida por Durante (2011) sobre a questão, na qual problematiza a diferença de significado e o porquê do uso dos termos “salvaguarda”, em 1929, e “formação”, em 1943. Segundo Durante: “a primeira redação deste texto, de 1929, falava de ‘salvaguarda da personalidade feminina’, e deste ponto de vista a segunda redação, falando em termos histórico-evolutivos de ‘formação’ é decididamente melhor, porque enquanto no texto de 29 se alude a um dado originário presumido, a ser preservado exatamente em sua originalidade, em 34, ao contrário, a exclusão inicial das mulheres do processo da autoeducação (pelo menos das mulheres enquanto parte do gênero humano) é atenuada” (DURANTE, 2011, p. 10 - 11).

a natureza, para que se possa agir autonomamente, ultrapassando as concepções românticas e idealistas. A mulher deveria ter preservada as oportunidades de possuir uma personalidade e de poder exercê-la, através do desenvolvimento de um arsenal ético e jurídico adequado. Pensar em *salvaguarda* da personalidade feminina, no entanto, parece estar em contradição com o próprio conceito gramsciano de personalidade, que permite subentender que a personalidade é um dado originário, devendo ser preservado enquanto tal. Sendo válida tal interpretação, existe um conceito de personalidade feminina cuja preservação é importante para as questões sexual e econômica, o que retira da mulher a liberdade para se autoconstruir historicamente, uma vez que ela deve enquadrar-se em um padrão de mulher pré-determinado e adequado à produção.

Durante (2011) parece confirmar a hipótese de que a personalidade feminina – que Gramsci aborda não só no texto de 1929, mas também no de 1934 – não é um convite à autonomia da mulher. Segundo ela, no contexto do *Caderno 22*, formar uma personalidade refere-se à “prática da adequação, na adaptação à necessidade de otimização que a produção requer e que recompensa em termos de garantia de socialidade, oferecendo aos homens a possibilidade de viver a sua verdadeira natureza” (DURANTE, 2011, p. 10). O Americanismo apresenta um modelo produtivo racional, em que diminui a distância entre estrutura e superestrutura, ou seja, a vida do homem corresponde à maneira de produzir, atende às demandas da produção. Dessa forma, para Gramsci, é uma experiência a ser pesquisada, porque, por meio dela, foi possível criar rapidamente um novo tipo psicofísico, um novo homem coerente com a produção. O problema é que o Americanismo representa uma revolução passiva e não uma revolução de fato – já que as forças produtivas continuam nas mãos dos capitalistas e não dos trabalhadores – e esse processo de mudança cultural se dá com fortíssima coerção. Seu modelo de formação humana e seu processo civilizatório, porém, se organizados e direcionados pelos trabalhadores, através de uma reforma intelectual e moral, podem transformar a coerção em auto coerção e autodisciplina, em busca de uma cultura verdadeiramente nova e coerente com a vida que o trabalhador já possui. Além disso, deveriam ser um processo contínuo de autoeducação, que exigiria um controle rígido dos instintos, da animalidade, para que os próprios trabalhadores pudessem se autogerir, em busca de modos de vida coletivos cada vez mais avançados e justos. Durante (2011), no entanto, nos chama a atenção para a afirmação de Gramsci: toda essa transformação cultural, cujo objetivo é a criação de um novo modo de ser, viver, pensar e se relacionar, pode ser posta em risco pela capacidade de autodegradação e vileza das mulheres. Para o

filósofo, nas crises de libertinismo, as classes ligadas à produção não se degradam diretamente, já que se adequam a um novo modo de ser e viver peculiar à produção; de maneira indireta, entretanto, isso pode acontecer, porque a crise deprava suas mulheres.

Sob a ótica de Durante (2011), ao afirmar aquilo, Gramsci demonstra que a aproximação entre as mulheres da burguesia e as do proletariado é sua igual capacidade de degradação – para ele uma característica geral das mulheres – e que essa tendência é tão séria que poderia tornar a mulher da classe trabalhadora capaz de por a perder o processo de liberação de todo o gênero humano. Por isso, Durante afirma que a relação entre o homem e a mulher, conforme definida por Gramsci, é pedagógica e envolve uma rígida atribuição de papéis, para evitar tal degradação. Neste sentido, a nova personalidade feminina corresponderia à “consciência da função, e da funcionalidade, (...), uma consciência que torne possível a determinação de uma ética sexual conforme ao modelo de produção” (DURANTE, 2011, p. 12) e a superação de seu sentimentalismo (insistentemente criticado nas *Cartas do cárcere*) e de suas atitudes românticas, que colocam em risco a racionalidade e o êxito do processo. Segundo Durante, “naturalizar a própria *função*, eis o que deve fazer a mulher no projeto gramsciano dos *Quaderni*, defini-la respeito àquela masculina e àquela geral da classe (*sic*); isto é, torná-la elemento de liberdade dentro do paradigma de um projeto histórico compartilhado e não mais sofrido, até o ponto de poder fazer dele momento de autorrepresentação” (DURANTE, 2011, p. 12). Segundo esse raciocínio, Gramsci ressalta apenas a importância de a mulher ter a oportunidade de atuar na sociedade, com consciência de sua função, definida a partir de um projeto histórico compartilhado e não construído por ela mesma, que lhe proporcionasse um espaço para a construção de um papel autônomo: de afirmação do feminino como diferença, como alteridade.

Será a nova personalidade feminina apenas isto: transformar em segunda natureza, já que exige um processo de formação, a função da mulher, tornando-a consciente da sua função para compartilhar, ao invés de participar passivamente, do projeto histórico? Mas como precisar qual seria esta função? E qual seria esta função em uma *nuova civiltà*, que é o objetivo real do projeto de sociedade da classe trabalhadora? Talvez para uma sociedade nos padrões do Americanismo e Fordismo, o exemplo supracitado corresponda ao tipo psicofísico de mulher, mas sabemos que o objetivo de Gramsci é superar essa maneira de organizar a produção, em busca de um novo modo de produção a partir de uma revolução de fato.

Podemos ampliar o debate acerca desse objetivo, explorando as reflexões de Gramsci sobre a condição da mulher na sociedade de sua época – principalmente por meio das muitas cartas sobre a educação de sua sobrinha Mea e a situação social de Giulia, em que vai destacando os impedimentos históricos, econômicos, políticos e culturais para que a mulher supere o conformismo mecânico que lhe é imposto, tenha uma personalidade e desenvolva meios de preservá-la. Segundo Bartolotti,

a insistência de Gramsci sobre a necessidade de que as mulheres estejam em maior número entre os cidadãos ativos – na produção –, assim como o seu desdém para a tendência de deixá-las distantes das escolas, de interromper seu processo de alfabetização, atestado por numerosos apontamentos do cárcere e das cartas, o tornam, neste momento, o autêntico herdeiro daquele *espírito laico* que nasceu na Itália – *não somente distinto de, mas em luta com o catolicismo* –, isto é, das instâncias de emancipação. (BARTOLOTTI, 1977, p.545, tradução livre de Ana Maria Said, destacado no original)

Portanto, não é possível negar que o filósofo sardo mostra-se insistentemente preocupado com a emancipação feminina, ou seja, com a necessidade de se criar oportunidades para as mulheres serem cidadãs ativas. Contudo, ao expor tal preocupação, Gramsci não vitimiza a mulher, pois não deixa de considerar a sua capacidade e o seu papel ativo na superação do conformismo mecânico, dos limitantes sociais que lhe são peculiares mostrando-nos, todavia, que o aspecto limitante não é o conformismo em si, mas o tipo de conformismo que se refere a esse caso e a forma pela qual a mulher lida com ele. Segundo Gramsci, para vivermos em sociedade, é inevitável a adaptação, a conformação ao ambiente. Contra isso a mulher, assim como o homem, não pode lutar, porque em qualquer formação social ou processo pedagógico há conformismo, ou seja, adequações fundamentais à socialidade em busca do desenvolvimento total e coletivo.⁶⁸

“O indivíduo é original historicamente quando dá o máximo de relevo e de vida à ‘socialidade’, sem o qual seria um idiota (no sentido etimológico, mas que não se afasta do sentido vulgar e comum)” (GRAMSCI, 2002, p. 248). Portanto, ao nos relacionar socialmente seremos moldados de alguma forma. Parece paradoxal, mas, segundo o filósofo sardo, “isto não retira a possibilidade de que se forme uma personalidade e seja original, mas torna a coisa mais difícil” (GRAMSCI, 2002, p. 248). Sendo assim, o importante é reconhecer como ocorre esse processo de conformação e lutar para ter a autonomia necessária para associar socialidade e disciplina com espontaneidade e personalidade. Segundo Gramsci,

⁶⁸ Gramsci esclarece, ironicamente, que “conformismo significa nada mais do que ‘socialidade’, mas cabe usar a palavra ‘conformismo’ precisamente para chocar os imbecis” (GRAMSCI, 2002, p. 248).

o problema é este: qual é o “verdadeiro conformismo”, isto é, qual a conduta “racional” mais útil, mais livre, na medida em que obedece a “necessidade”? Ou seja: qual é a “necessidade”? Cada um é levado a fazer de si o arquétipo da “moda”, da “socialidade”, e apresentar-se como “exemplar”. Portanto, a socialidade, o conformismo é resultado de uma luta cultural (e não apenas cultural), é um dado “objetivo” ou universal, do mesmo modo como não pode deixar de ser objetiva e universal a “necessidade” sobre a qual se eleva o edifício da liberdade (GRAMSCI, 2002, p. 249).

Dessa forma, para dar conta de tal empreitada, torna-se fundamental pensar em como formar uma nova personalidade feminina, uma vez que não depende só da mulher criar as oportunidades para se formar e poder atuar autonomamente na sociedade. Justamente porque requer profundas transformações sociais, a formação dessa nova personalidade feminina é um dos problemas a serem enfrentados pelo novo projeto de sociedade, a ser construído para a superação do capitalismo. Citando Gioberti⁶⁹, Gramsci nos instrui:

“a participação da mulher na causa nacional é um fato quase novo na Itália e, verificando-se em todas as suas províncias, requer consideração especial, porque é, em minha opinião, um dos sintomas mais capazes de demonstrar que chegamos à maturidade civil e à plenitude de consciência como nação”. A observação de Gioberti não é válida apenas para a vida nacional: todo movimento histórico inovador só é maduro se dele participam não só os velhos, mas os jovens, os adultos e as mulheres, de modo que até mesmo deixa um reflexo na infância.⁷⁰ (GRAMSCI, 2002a, p. 274-275)

Dessa forma, podemos deduzir que formar uma nova personalidade feminina seria ultrapassar a mera consciência de sua função no mundo produtivo, mas ser independente para conceber-se de um novo modo – reconstruir-se por meio da participação efetiva no movimento histórico inovador, ou seja, no projeto político e social revolucionário. Gramsci, então, parece inserir a mulher no contexto dos subalternos, que para ele não se reduz a lutas de minorias, mas à construção deste projeto revolucionário, que é a filosofia da práxis. A identificação da mulher ao grupo dos subalternos, contudo, também evidencia imprecisões. Inicialmente, no *Caderno 25*, em que trabalha a história dos grupos sociais subalternos, afirma:

⁶⁹ Vincenzo Gioberti (1801-1852) foi um filósofo e político italiano bastante influente na história do Ressurgimento italiano, tanto por suas obras quanto por sua atuação política.

⁷⁰ Esta afirmação de Gramsci pode ser reforçada pelas seguintes palavras de Marx: “A evolução de uma época histórica é determinada pela relação entre o progresso da mulher e da liberdade, porque relações entre o homem e a mulher, entre o fraco e o forte, fazem ressaltar nitidamente o triunfo da natureza humana sobre a bestialidade. O grau de emancipação feminina determina naturalmente a emancipação geral...” (MARX, 1981, p. 44). Mas, segundo Engels, Fourier “foi o primeiro a anunciar que, em determinada sociedade, o grau de emancipação da mulher corresponde à medida natural do grau de emancipação geral” (ENGELS, 1981, p. 50). E, no século XX, Lenin também destaca a importância da emancipação das mulheres: “Não se pode assegurar a verdadeira liberdade, não se pode edificar a democracia – sem falar de socialismo – se não chamamos as mulheres ao serviço cívico, na milícia, na vida política, se não as tiramos da atmosfera brutal do lar e da cozinha” (LENIN, 1981, p. 59).

a questão da importância das mulheres na história romana é semelhante à dos grupos subalternos, mas até certo ponto; só num certo sentido o “machismo” pode ser comparado a uma dominação de classe e, portanto, tem mais importância para a história dos costumes do que para a história política e social. (GRAMSCI, 2002a, p. 138)

Segundo Durante (2011), o fato de Gramsci localizar o “machismo” na história dos costumes, e não na história política e social, demonstra que ele apenas acena com a possibilidade de uma analogia entre a questão das mulheres e a dos grupos sociais subalternos. Para esclarecer o porquê dessa imprecisão, destacaremos novamente, porém para um exame mais cuidadoso, uma carta a Giulia de 8 de agosto de 1933, que pode nos ajudar a compreender a peculiar subalternidade que Gramsci atribui às mulheres:

Parece-me que você se coloca (e não só neste assunto) na posição do subalterno e não do dirigente, isto é, de quem não é capaz de criticar historicamente as ideologias, dominando-as, explicando-as e justificando-as como uma necessidade histórica do passado; coloca-se na posição de quem, posto em contato com um determinado mundo de sentimentos, sente por ele atração ou repulsa, mas permanece sempre na esfera do sentimento e da paixão imediata. (GRAMSCI, 2005b, p. 360)

O trecho evidencia duas questões fundamentais: primeiro, o significado de subalternidade atribuído à mulher, qual seja, a incapacidade de criticar historicamente as ideologias, compreendendo-as como necessidades históricas do passado; segundo, a postura que mantém a subalternidade – neste caso, a feminina, porque é um diálogo epistolar com Giulia –, que corresponde a permanecer na esfera do sentimento e da paixão imediata, ao realizar julgamentos. Dessa forma, Gramsci estaria afirmando que a mulher permanece subalterna devido ao sentimentalismo que a caracteriza. Trata-se de mais um julgamento severo e preconceituoso, porém, esclarecedor, porque permite precisar a relação entre feminino e subalterno. Confrontando o trecho acima com aquele do *Caderno 25*, Durante (2011, p. 15) instrui: “no terreno da opressão Gramsci é incerto sobre a similitude entre as mulheres e os grupos sociais subalternos, no terreno da inferioridade cultural, ao contrário, a similitude existe”.⁷¹ Se de fato existe, “apesar da titubeação de Gramsci (...) em reconhecer para as mulheres a condição de oprimidas, segundo a acepção que neste passo está usando para a expressão subalterno, é exatamente

⁷¹ Durante (2011) cita outros dois trechos dos *Cadernos* que reforçam seu argumento sobre a caracterização da subalternidade feminina como inferioridade cultural: “no *Quaderno 8* as mulheres são definidas uma ‘parte não organizável da opinião pública’ (Q 8, 103, 929) por causa da imprevisibilidade e da superficialidade cultural que as caracteriza e no *Quaderno 14* ‘um dos sujeitos de contenção do processo histórico’ (Q 14, 55, 1714) por sua tendência ao carolismo” (DURANTE, 2011, p. 8).

neste sutil caderno⁷² (...) que foi procurada a mais significativa possibilidade de usar Gramsci como interlocutor do pensamento das mulheres” (DURANTE, 2011, p. 13).

Por que o filósofo classifica a subalternidade feminina no campo da inferioridade cultural? Nossa hipótese para tal questão, tendo como referência as reflexões sobre as *Cartas do cárcere* e o ponto de partida leninista da posição de Gramsci sobre a condição da mulher, é que a subalternidade feminina é antes uma inferioridade cultural do que uma opressão, porque historicamente a mulher não teve a oportunidade de formar sua personalidade, ser autônoma e independente do homem. Sendo assim, a subalternidade cultural feminina evidencia a ampla inferiorização da mulher ao longo da história, isto é, a desvalorização do que ela é, da forma como pensa, vive, comporta-se etc. Gramsci, de certa forma, corrobora esta visão machista, ao afirmar, na carta citada, a incapacidade feminina para criticar historicamente as ideologias. Porém, como valoriza a profunda compreensão histórica de todas as formas de subalternidade e possui um conceito amplo de cultura, para um estudo acerca da subalternidade feminina a história dos costumes é um caminho fecundo, que nos leva não apenas a constatar o machismo – e especificamente o seu “machismo” – mas a questionar o porquê da inferioridade cultural da mulher, que é historicamente construída pelas sociedades patriarcais.

Dessa forma, Gramsci dá maior destaque à impossibilidade de direção da mulher – de ter consciência de si e de se organizar para superar de fato sua subalternidade – do que à sua opressão, uma vez que esta se manteve em decorrência daquela. Tal opção lhe permite considerar, no trecho do parágrafo sobre a *questão sexual*, redigido em 1934, a formação de uma nova personalidade feminina como questão ético-civil, e não como questão social ou política, já que a está analisando sob uma perspectiva primeiramente histórica e cultural. “É digno de atenção, realmente, como a expressão ‘ético-civil’ seja usada nos *Cadernos* exclusivamente em relação a esse nó, que Gramsci enfrenta, de uma perspectiva cultural, histórica e antropológica, mas não plenamente política” (DURANTE; FORENZA; METTA, 2011, p.10, tradução livre de Ana Maria Said).

Não possuir o *status* de questão política poderia significar uma redução do valor que o filósofo atribui a algum tema, uma vez que o terreno da política é o local privilegiado para a obtenção da síntese entre espontaneidade e direção consciente, onde pode se tornar efetivo um novo projeto de sociedade, porque aí a filosofia se torna história

⁷² Trecho do *Caderno 25*.

concreta e real⁷³. Assim, desconsiderar a questão feminina no âmbito político poderia indicar uma defasagem no seu pensamento sobre a mulher. No entanto,

Como seria possível que a mulher chegasse a uma real independência se até as leis lhe negavam e se deveria inovar com cautela? Ou não era, talvez, a cautela, um aspecto daquele caráter mórbido que permanecia nas relações – não somente sexuais, mas econômicas, políticas, etc. – entre os sexos, retalhos de separações arcaicas, autoritárias ou convencionais que fossem? Como se pode estruturar de modo independente uma personalidade perante si mesma, sem o exercício real e, portanto, também juridicamente reconhecido, da independência? (BARTOLOTTI, 1977, p. 550-551, tradução livre de Ana Maria Said)

Portanto, é coerente não inseri-la, imediatamente, no universo político, uma vez que, àquela altura, ela não tem espaço de atuação nem no contexto ético-civil⁷⁴, dos costumes, dos valores, das relações concretas e jurídicas na sociedade civil, por ser oprimida pelos homens em uma cultura patriarcal e machista, reforçada pelo liberalismo econômico e o capitalismo. Dessa forma, ao buscar compreender historicamente a condição das mulheres no capitalismo, Gramsci aponta a peculiaridade da opressão feminina, que se caracteriza por ser dupla: as mulheres estão sujeitas a uma dupla subalternidade, porque se submetem primeiro aos homens – com os quais têm uma relação de dependência econômica e de subordinação, devido à desigualdade de direitos civis e políticos em relação a eles – e, em seguida, ao Capital – assim como todos os trabalhadores cuja mais-valia é apropriada nesse sistema.⁷⁵ “O discurso marxista sobre a mulher não se limita às reivindicações dos direitos civis, liberal-burgueses, mas preocupa-

⁷³ No entanto, atribuir o status de principal questão ético-civil e não de questão política a algo parece não poder ser compreendido como algo menor na filosofia de Gramsci, porque ele define a sociedade civil como o palco das hegemonias, da luta de hegemonia, que é política e social.

⁷⁴ Durante esclarece que, no exemplar de *Ordine Nuovo*, de 6 de abril de 1922, Gramsci, em comentário à I Conferência Feminina do PCI, também de 1922, afirma “que ‘indubitavelmente a realização desta equiparação concreta, baseada na independência econômica da mulher do capitalista e do homem, produzirá efeitos grandíssimos sobre a moral e sobre o costume. Do mesmo modo que Gramsci, Ravera prefere usar uma expressão – *a moral e o costume* – que coloca o percurso das mulheres em um nível não exprimível exatamente como político. Ao mesmo tempo, porém, deve ser evidenciado que a palavra *costume* havia entre os anos 10 e 20 do século XX uma dimensão semântica bem mais forte do que a hodierna” (DURANTE, 2011, p. 6 – nota de rodapé).

⁷⁵ Essa dupla opressão da mulher também é explicitamente apresentada por Engels e Lenin. O primeiro afirma: “a família individual moderna tem por alicerce a escravidão doméstica, dissimulada, da mulher, e a sociedade moderna é uma massa exclusivamente composta de famílias individuais, como um corpo é composto de moléculas. O homem de nossos dias, na maioria dos casos, se ganha o suficiente para o sustento da família, e isto lhe dá um lugar preponderante que não precisa de ser privilegiado por lei, torna-se em relação à mulher um burguês, e a mulher, em relação a ele, a proletária” (ENGELS, 1981, p. 55). O segundo nos diz: “sob o Capitalismo, a metade feminina do gênero humano sofre uma opressão dupla. A operária e a camponesa são oprimidas pelo Capital, e mesmo nas Repúblicas burguesas mais democráticas, elas não dispõem de direitos iguais aos dos homens, pois que a lei não lhe concede essa igualdade; e mais – o que é essencial – elas vivem na ‘escravidão do lar’, continuam sendo ‘escravas domésticas’, sofrendo o jugo do trabalho mais mesquinho, mais sombrio, mais pesado, mais bestializador, o trabalho da cozinha e, em geral, do lar individual e familiar” (LENIN, 1981, p. 106).

se com as condições materiais da mulher desde a origem histórica humana” (ABBAGNANO, 2007, p. 508). Inicialmente, havia uma igualdade social de papéis entre os sexos

que entrou em crise com o surgimento da propriedade privada; a mulher também se tornou mercadoria submetida às leis do mercado impostas pela propriedade privada. Uma reconquista integral da igualdade dos papéis, que não se limita à esfera dos direitos civis, será, possível, portanto, com a revolução socialista que ponha fim ao sistema da propriedade privada e restitua às mulheres a condição de igualdade em todos os campos da vida social. (ABBAGNANO, 2007, p. 508)

A mulher, antes de tudo, necessita ter reconhecidos o seu estado civil – que representa a possibilidade efetiva de exercer sua cidadania –, a sua individualidade e a possibilidade de ser socialmente ativa. Porém, não deve lutar apenas por inovações na legislação, e sim por formas de se tomar diferentemente nas relações no âmbito ético-civil, ou seja, pela mudança concreta de valores, costumes, comportamentos e privilégios que reforçam a dominação masculina, limitando a elaboração, pela práxis, de uma nova ética que oriente as relações pessoais e sociais.

Por isso, Gramsci, embora não trate especificamente da questão da mulher, ressalta a importância da construção da personalidade feminina, indicando caminhos claros para levar a cabo tal empreitada. A busca é por construir uma autonomia que estruture a sua individualidade. Ter uma concepção de mundo que esteja em sintonia com os problemas objetivos propostos pelo cotidiano, para, a partir desta concepção, intervir na realidade de forma concreta e eficiente, pois a própria personalidade apenas é desenvolvida ao se estabelecer um contato orgânico e histórico com a realidade.

A mudança da estrutura social, da forma de propriedade, é fundamental para a emancipação das mulheres, isto é, para que possa “equiparar-se ao homem em direitos jurídicos, políticos e econômicos” (BETTO, 2001, p. 16), mas não é suficiente para ela se libertar, o que corresponde à possibilidade de “marcar a *diferença*, realçar as condições que regem a alteridade nas relações de gênero, de modo a afirmar a mulher como indivíduo autônomo, independente, dotado de plenitude humana e tão sujeito frente ao homem quanto o homem frente à mulher” (BETTO, 2001, p. 16). Destarte, a formação de uma nova personalidade feminina exige a compreensão histórica e cultural dos reais entraves ao acesso da mulher à instrução e à atuação no mundo profissional e político, para que se torne social e historicamente ativa. A partir daí, ela pode concretizar sua vontade, isto é, criar oportunidades reais para a construção de sua personalidade, o que

lhe permitirá encontrar estratégias mais adequadas para a solução dos problemas que acometem o seu sexo, o que corresponde, na verdade, a transformações sociais profundas que atinjam o modo de ser, de agir e de pensar das pessoas, isto é, uma verdadeira revolução cultural.⁷⁶

Neste ponto, a reflexão de Gramsci pode trazer avanços sobre a condição da mulher no capitalismo, uma vez que, além de considerar fundamental o fim da propriedade privada dos meios de produção, para que ela tenha igualdade de direitos e ultrapasse seu *status* de propriedade do marido, é mister que inicie uma reconstrução social cotidiana de si mesma. Para Gramsci, é fundamental na subalternidade feminina, além do reconhecimento da opressão, o desenvolvimento de “instrumentos para afrontar adequadamente as concepções do mundo, a cultura com a qual entra em contato, para afrontá-la com a consciência necessária, com capacidade de compreensão racional e de historicização, ou seja, com capacidade hegemônica” (LIGUORI, 2011, p. 12). Assim, compreender a formação de uma nova personalidade feminina como questão ético-civil é importante porque, antes de desenvolver estratégias para superar sua subalternidade, a mulher precisa ter consciência histórica de si mesma, para além dos padrões ou retratos sociais tradicionais, a fim de definir pelo que lutar e como se organizar para essa luta.

A questão é complexa porque “não é suficiente conhecer o conjunto das relações enquanto existem em um dado momento como um dado sistema, mas importa conhecê-los geneticamente, em seu movimento de formação, já que todo indivíduo é não somente a síntese das relações existentes, mas também da história destas relações, isto é, o resumo de todo o passado” (GRAMSCI, 1978, p. 40). Nesse caso, a proposta gramsciana seria um “conhece-te a ti mesmo” como produto do processo histórico até hoje desenvolvido – ou seja, a mulher tornar-se consciente daquilo que realmente é, bem como compreender o que significou ser mulher ao longo da história, na perspectiva filosófica da totalidade – para, a partir daí, poder construir autonomamente a própria história. Dessa forma, Gramsci mostra a importância pedagógica de se fazer um *inventário* de si mesmo⁷⁷ (análogo a construir uma personalidade), que “corresponde ao construir-se historicamente. Substancialmente não se pode saber de um indivíduo aquilo que ele pensa

⁷⁶ Cultura neste caso “significa, indubitavelmente, uma coerente, unitária e nacionalmente difundida ‘concepção da vida e do homem’, uma ‘religião laica’, uma filosofia que tenha se transformado precisamente em ‘cultura’, isto é, que tenha gerado uma ética, um modo de viver, um comportamento cívico e individual” (GRAMSCI, 2002b, p. 63-64).

⁷⁷ Em um *inventário de si mesma* a mulher poderia se deparar com questões como: por que não teve oportunidade de ultrapassar o estereótipo do feminino? Por que lhe foram oferecidas poucas oportunidades de se instruir, de se formar, de trabalhar, de desenvolver múltiplas possibilidades de vida?

de si mesmo: a contradição está, também, dentro do próprio homem, como parte da sua história e das suas relações sociais” (DURANTE; FORENZA; METTA, 2011, p. 15, tradução livre de Ana Maria Said).

Porém, a dificuldade dos grupos subalternos para inventariar-se ocorre pela “ausência de autonomia da iniciativa histórica” desses grupos (GRAMSCI, 2007, p. 52). Para eles “a desagregação é mais grave e é mais forte a luta para se libertarem dos princípios impostos e não propostos, para obter uma consciência histórica autônoma” (GRAMSCI, 2007, p. 52), porque absorvem concepções de mundo sem elaboração, impostas coercitivamente de cima para baixo. Dessa forma, elaborar um inventário de si mesmo, em busca de uma concepção de mundo unitária e coerente, seria o primeiro e decisivo passo para o desenvolvimento de sua autonomia, ou melhor, significaria a possibilidade de “escolher a própria esfera de atividade, participar ativamente na produção da história do mundo, ser guia de si mesmo e não aceitar passiva e supinamente a marca da própria personalidade” (GRAMSCI, 1978, p. 22). Um progresso histórico, cultural, político e também individual, por ser “um processo de autoconsciência, uma capacidade de autorrepresentação de si mesma, de construção da própria linguagem” (DURANTE; FORENZA; METTA, 2011, p. 18, tradução livre de Ana Maria Said).

Segundo a filosofia gramsciana, as mulheres – assim como os demais subalternos – deveriam ter como meta instrumentalizar-se para a construção dessa possibilidade de autonomia, desenvolvendo sua função de intelectual orgânico com um papel ativo de direção e organização social, em busca da concretização de um novo projeto de sociedade, liberto da dupla opressão ou subalternidade feminina.⁷⁸ Com efeito, formar uma nova personalidade feminina iria ao encontro de uma *nuova civiltà*, de uma revolução cultural de fato, porque a concretização de uma sociedade sem a opressão e a exploração das relações de produção do sistema capitalista corresponderia à libertação concreta de todo o gênero humano, independentemente de sexo ou gênero.

Interessamo-nos pela filosofia de Gramsci para analisar a condição da mulher porque abarca a libertação de todo o gênero humano, a partir do capitalismo, indicando caminhos para a construção da personalidade (também a feminina), ou seja, a construção de uma concepção de mundo unitária e coerente que possa se tornar vontade concreta.

⁷⁸ Tarefa a ser desenvolvida por meio de uma reforma intelectual e moral: uma microprocessualidade molecular, que representa uma elevação cultural dos homens, isto é, a gradativa conquista da direção social para que possa de fato ter a dominação social na guerra de hegemonias que ocorre no campo da sociedade civil, uma vez que, para Gramsci, o Estado é complexamente composto pela sociedade civil e pela sociedade política.

Essa concepção, se aliada à função diretiva dos intelectuais orgânicos – principalmente o partido, entendido como intelectual orgânico coletivo das classes subalternas, que deve ser um laboratório da nova ordem, onde não haja resquícios de qualquer forma de opressão –, pode tornar-se universalizante, o que corresponderia à concretização de uma reforma intelectual e moral, isto é, “seria a elevação cultural das massas, adequá-las à modernização e ao crescimento das forças produtivas da sociedade capitalista, (...) (a) o acesso aos códigos dominantes, (a) o conhecimento dos direitos e deveres e (à) capacidade de exigí-los” (SAID, 2009, p. 73), com o objetivo de educá-las para a transformação social. Segundo Bartolotti, o fato de

ter mantido a análise da sociedade civil no limite da ótica classista, evitando, diferentemente do que fazia a Kollontaj para a Rússia, a aproximação sexual, faz com que a reflexão de Gramsci resulte muito mais interessante para a história da questão feminina, já que não examina explicitamente a condição das mulheres e as transformações da instituição familiar; mesmo que, entre notáveis obstáculos, encontrou um modo de deixar, em um caso e no outro, para nossa reflexão, um conjunto de notas meditadas e sofridas. (BARTOLOTTI, 1977, p. 543, tradução livre de Ana Maria Said)

Além das notas meditadas com referências explícitas à questão feminina, não podemos perder de vista, como comprova Baratta, que o filósofo sardo tem como tática estimular a compreensão de “todo traço de autonomia dos subalternos, como premissa para estes poderem entrar no jogo da hegemonia” (BARATTA, 2011, p. 166), na função de intelectuais, e ter a oportunidade de construir a superação de sua subalternidade.

Em suma, a mulher, ao colocar sua vida diante do *espelho*, pode até constatar seu rosto *triste*, seus olhos *vazios*, seu lábio *amargo*, suas mãos improdutivas, seu coração inexpressivo, sua perda de si mesma, devido a sucessivas experiências de frustração e exclusão social. Não precisa nem deve, porém, sujeitar-se a esse retrato apenas aparentemente inevitável, uma vez que pode desenvolver a força em si mesma para compreender as causas de sua opressão e encontrar caminhos para uma expressão livre e autônoma no mundo. O caminho para a superação da subalternidade feminina ecoa no pensamento de Gramsci, que, apesar dos desvios “machistas”, permite avançar na reflexão sobre a condição da mulher no capitalismo: em seu tempo, vinculada à necessária formação da personalidade feminina e, contemporaneamente, à formação da subjetividade política da mulher.

Conclusão

Se me contemplo,
tantas me vejo,
que não entendo
quem sou, no tempo
do pensamento.

Vou desprendendo
elos que tenho,
alças, enredos...
E é tudo imenso...

(...) Nem me lamento
nem esmoreço:
no meu silêncio
há esforço e gênio
e suave exemplo
de mais silêncio.

Não permaneço.
Cada momento
é meu e alheio.

(...) Assim compreendo
o meu perfeito acabamento.

Múltipla, venço
este tormento
do mundo eterno
que em mim carrego:
e, una, contemplo
o jogo inquieto,
em que padeço.

E recupero
o meu alento
e assim vou sendo.⁷⁹

No poema *Auto-retrato*, Meireles⁸⁰ revela ao leitor sua visão de si mesma. Ao se deparar consigo *diante do espelho*, percebeu que não era *qualquer coisa serena, isenta, fiel*, porque pôde contemplar a própria vida, desprender-se de *elos, alças e enredos*, perceber-se múltipla e não aprisionada a um conceito rígido de mulher (*tantas me vejo*). Encontrou-se com sua fragilidade, mas não esmoreceu, por ser *frágil, frágil como o vidro*

⁷⁹ Cecília Meireles, *Auto-retrato*. In: MEIRELES, 2001, p. 456-458.

⁸⁰ O eu lírico, neste caso, a princípio parece “representar” a própria poeta, mas “retratar a si é uma constante na obra de Cecília Meireles. São vários os poemas que têm explicitamente este tema” (SAMPAIO, 2009, p. 7). Estar diante do espelho, para a poeta, é na verdade uma ininterrupta busca por apresentação, num talvez incessante tornar-se, “uma tentativa de se ver além do que mostra o espelho, a reflexão nada ingênua” (SAMPAIO, 2009, p. 7).

e mais que o aço poderosa. Quis conhecer o jogo inquieto em que padecia, quando padecia, mas substituiu o lamento pela persistência. Descobriu que o ato de se autorretratar é contínuo, que o ser humano é múltiplo e que a vida é um processo de idas e vindas, construções, desconstruções e reconstruções; o que torna tão importante sempre se perguntar: em que espelho ficou perdida a minha face? Porque é humano se perder de si, não se reconhecer, mas é ainda mais humana a capacidade de constantemente recuperar o alento e seguir sendo, sempre questionando o que é melhor: se é isto ou aquilo. Mas será que a poeta pôde ser como quis? A análise de seu autorretrato não nos fornece esta resposta. No entanto, não há nenhum problema nisto, porque o que de fato é relevante para esta reflexão é a oportunidade que Meireles teve de se autorretratar.

Como as mulheres, assim como a poeta, podem ter a oportunidade de colocar-se diante do espelho, para construir por si mesmas seus autorretratos? A mulher foi retratada das mais diferentes maneiras ao longo da história. Esta oportunidade não lhe foi negada, mas a questão que nos interessou nesta pesquisa não foi simplesmente conhecer ou descrever tais retratos femininos e sim tentar descobrir caminhos para a realização de um autorretrato (dinâmico) da mulher, que possa ser autonomamente construído e modificado por ela. Por esse motivo, buscamos investigar, ao longo desta dissertação, se a filosofia de Gramsci – que tem como prioridade a transformação da realidade através da cultura – forneceria ou não elementos fecundos para auxiliar a mulher na concretização deste objetivo. A hesitação existia pelo fato de o filósofo não ser feminista e apresentar, atrelado a muitas de suas considerações sobre a mulher, posicionamentos “machistas”. No entanto, percebemos que as ambiguidades de seu pensamento não eram suficientes para nos impedir de buscar um aprofundamento em sua concepção sobre a questão feminina, com o intuito de fazer avançar nossas reflexões sobre a condição da mulher na sociedade capitalista.

A originalidade do filósofo sardo diante desse problema dá-se pelo reconhecimento explícito da necessidade da formação de uma nova personalidade feminina. Qual o significado dessa demanda, exposta pelo filósofo no *Caderno 22*? Corresponde a um incentivo para que a mulher se autoconstrua, em direção à emancipação e à libertação? Não é uma questão de fácil definição, já que Gramsci não a tomou como prioritária, e a deixamos aberta para ser ou não respondida em pesquisas futuras. Mas, apesar disso, interessamo-nos em aprofundar nossa investigação sobre as “Obras do cárcere”, para perceber as possibilidades de avançar na reflexão sobre o problema, oportunidades que as categorias do filósofo nos oferecem, uma vez que

acreditamos que a filosofia se desenvolve mais pelas perguntas que suscita do que pelas respostas que encontra.

Dessa forma, no primeiro capítulo, na perspectiva do Materialismo Histórico, buscamos compreender como o capitalismo se reapropriou do patriarcado – herdado de sistemas precedentes –, dando nova força à opressão econômica, social e cultural das mulheres. Aquela análise nos permitiu localizar com maior precisão o âmbito em que se encontra a opressão feminina e, conseqüentemente, a sua subalternidade. Descobrimos que a subalternidade feminina está no cerne da sociedade capitalista, na sua estrutura econômica – tanto o que se produz como a maneira pela qual se produz materialmente a vida –, que também engloba vários tipos de relações (produtivas, éticas, jurídicas, políticas etc.), assim como relações peculiares à vida privada (familiares, sexuais e pessoais). Todas têm um limite bem preciso para se realizar: defender e fortalecer a propriedade privada dos meios de produção.

Nessa perspectiva, a compreensão da questão da mulher na sociedade capitalista torna-se complexa, sendo necessário investigar o funcionamento desse sistema como um todo, para compreender as relações privadas que oprimem a mulher, amparadas pelas leis, pela ética e pela moral. Marx (2006) afirmou que as maiores vítimas não proletárias do sistema eram as mulheres. Em nossa reflexão, no entanto, não nos aprofundamos na compreensão geral desse sistema, para apontarmos como se dá a questão da mulher neste âmbito complexo – tarefa para pesquisas futuras –, mas nos ativemos à maneira pela qual Gramsci, vivendo e analisando o capitalismo, considerou a questão feminina.

Por isso, no segundo capítulo, expusemos a análise gramsciana sobre essa questão, considerada no interior da questão sexual, que, por conseguinte, encontra-se atrelada à questão econômica. A questão sexual tem uma função econômica importante no capitalismo, tanto pela reprodução – pois fornece a força de trabalho e os herdeiros da propriedade privada, além de contribuir para o equilíbrio entre população ativa e passiva – quanto pelo casamento, com padrões monogâmicos e papéis sexuais definidos. Mas essa constatação se estende a todos os modos de produção, porque, para se ter, em cada momento, o tipo de ser humano adequado à produção da vida material, é necessário ter uma forma específica de vida, de família, de relação entre os sexos. Isto é, o econômico está dialeticamente ligado a todas as relações superestruturais e estas, depois de estabelecidas, igualmente o determinam.

Detivemo-nos nas peculiaridades da questão sexual com um fim específico: compreender sua questão ético-civil mais importante – a questão feminina –, que Gramsci

expõe como a necessária formação de uma nova personalidade feminina. A opção de Gramsci por relacioná-la ao campo econômico e ao mesmo tempo denominá-la de questão ético-civil prioritária evidencia a amplitude de sua análise sobre o tema. O filósofo nos mostra quão fundamental é abarcar a questão feminina também pelas perspectivas filosófica, histórica e cultural, buscando compreender como as mulheres foram consideradas pelos modelos teóricos – que possuíam um determinado conceito de ser humano – e as sociedades machistas, ao longo da história que é patriarcal, e porque, mesmo com as mudanças econômicas, dos modos de produção, elas continuaram exercendo os mesmos papéis sociais: mãe, esposa, dona de casa, ou seja, sendo social, econômica e politicamente subordinadas. O termo *ético-civil* coloca-nos atentos para a opressão dos costumes, das relações privadas e públicas entre os sexos e para a deficiência do estatuto jurídico da mulher, que legitima tal opressão. Ela não tem o seu estado civil plenamente garantido, uma vez que, na prática, é dependente do homem e não possui seus direitos de cidadania. Dessa forma, o fato de a questão feminina ser ético-civil, na concepção de Gramsci – filósofo que destina um espaço privilegiado para a política – aponta a anterioridade e a complexidade do problema: como um grupo pode se organizar politicamente sem ter a possibilidade de construir uma consciência histórica, crítica e coerente, sem ter legitimidade para agir socialmente e sem saber pelo que lutar?

Nas *Cartas do cárcere*, conforme exposto no terceiro capítulo, Gramsci mostra, a partir das questões peculiares à vida das mulheres de sua família, como o conformismo ou a socialidade, no que se refere à mulher, é ainda mais mecânico e coercitivo do que para o homem. Há padrões, valores, costumes, modelos, aos quais ela simplesmente tem que se adaptar e *apresentar-se como “exemplar”*, não lhe restando espaço para realizar suas escolhas nem oportunidades para se formar integralmente.⁸¹ Portanto, a *luta cultural (e não apenas cultural)* em que a mulher deve engajar-se requer uma grande capacidade de organização, para que possa participar ativamente de todas as etapas de sua formação e não correr o risco de se formar “espontaneamente”⁸² a partir das imposições rígidas dos *arquétipos da moda* – mãe dedicada, esposa fiel, sempre bela e bem cuidada. Por isso, torna-se deveras importante a formação de uma nova personalidade feminina, em que seja

⁸¹ Os termos em itálico neste parágrafo estão presentes em uma citação na página 112 desta dissertação, que aqui retomamos.

⁸² Neste caso, espontaneidade é utilizada com um valor negativo: como individualismo, idiotismo, desintegração, heteronomia. Para Gramsci, a espontaneidade de um indivíduo adquire um valor positivo, se disciplinada, ou seja, se conduzida para a compreensão histórica da realidade, admitindo a socialidade, transformando-se em algo original e autônomo no contexto das relações sociais.

possível superar o conformismo mecânico, para se construir formas de socialidade que permitam à mulher emancipar-se e libertar-se.

Seguindo tal raciocínio, no quarto capítulo, buscamos investigar o que significaria essa demanda, exposta por Gramsci no *Caderno 22*, relacionando as referências à mulher presentes nas *Cartas* com aquelas dos *Cadernos*. Destacamos que, segundo Durante (2011), no contexto deste *Caderno*, em que o filósofo define a personalidade como prática da adequação a uma maneira racional de produzir – o que requer uma rígida disciplinarização da animalidade humana, dos instintos sexuais –, a nova personalidade feminina seria um processo em que a mulher, tendo como referência a função do homem e a geral da classe, tornar-se-ia consciente da própria função, para se autorrepresentar. Só que tal processo seria pedagogicamente conduzido pelos homens, já que as mulheres, por sua tendência à autodegradação e seu excessivo sentimentalismo, poderiam colocar em risco o projeto histórico compartilhado, cujo objetivo é a criação de um novo homem adequado à produção racionalizada. Nesse sentido, Gramsci admitiria a importância de a mulher ter um espaço de ação na sociedade, mas este não corresponderia à construção de um papel feminino autônomo – que lhe permitisse emancipar-se e libertar-se da dominação masculina – porque se restringiria às necessidades do projeto geral da classe trabalhadora, cuja organização política é eminentemente masculina e cuja prioridade não é a libertação das mulheres, mas a superação da exploração dos trabalhadores pelo Capital.

Gramsci, de fato, é duro ao julgar o sentimentalismo feminino, deixa clara a necessidade de superá-lo – caso a mulher queira ter uma personalidade – e afirma a tendência feminina ao carolismo e à religiosidade supersticiosa, o que tornaria as mulheres uma parte inorganizável da opinião pública e, por isso, uma possível responsável por frear o processo histórico. Reconhecemos o “machismo” do filósofo e sua postura pedagógica diante das mulheres, mas acreditamos que a forma ambígua pela qual é apresentada a questão feminina nas “Obras do cárcere” nos permite problematizar tal “machismo” e não simplesmente constatá-lo; o que faz com que “as sugestões culturais que a obra de Gramsci oferece para a história das questões femininas (tenham) maior interesse que as suas opiniões, mesmo que notavelmente francas, sobre a condição das mulheres” (BARTOLOTTI, p. 547-548, tradução livre de Ana Maria Said).

Destarte, vislumbramos no pensamento de Gramsci possibilidades de transformação da mulher e não somente de ter consciência de sua função em relação ao homem. Primeiro, porque consideramos relevantes seus posicionamentos sobre a mulher,

tanto nas *Cartas* como nos *Cadernos*, que de fato ultrapassam as visões machistas⁸³, e nos apoiamos também neles para compreender o que seria uma nova personalidade feminina. Segundo, porque nós, por nos mantermos em uma tradição marxista⁸⁴ sobre a questão da mulher – em uma visão leninista da importância da luta feminina nas lutas de classes, na transformação do modo de produção capitalista, posição de que, aliás, o filósofo sardo partilha –, defendemos que a construção do seu papel autônomo deve, sim, ocorrer em conformidade com o projeto político e teórico do fim das lutas de classes, ou melhor, da libertação de todo o gênero humano, já que a opressão não é apenas das mulheres.

O capitalismo, ao buscar manter-se hegemônico, cria tanto as condições para a superação das lutas de classes quanto a possibilidade de se superar a subalternidade feminina, o que corrobora a análise do materialismo histórico ou filosofia da práxis sobre o tema, já que são construídas historicamente as condições para a transformação da condição da mulher. Esse sistema, pelas próprias contradições que gera, coloca em cheque o papel social que estabelece para a mulher (tanto da burguesia quanto do proletariado), porque, de certa forma, rompe com um de seus alicerces: o modelo patriarcal de sociedade. A ruptura com esse modelo ocorre quando se torna necessário integrar as mulheres ao mundo do trabalho – para aumentar a produção e ao mesmo tempo reduzir seus custos, na tentativa constante de enfrentar a queda tendencial da taxa de lucros – e quando a passividade e ociosidade da mulher burguesa apresentam-se como um problema para o desenvolvimento da racionalização da produção, que proporciona uma relação mais direta entre estrutura e superestrutura.

Gramsci parece apenas intuir tal contradição inerente ao capitalismo, quando se alterna em sua consideração sobre a mulher, ora sendo “machista” – o que contribuiria para a manutenção das relações sociais de produção capitalistas – ora questionando o machismo – o que contribuiria para ultrapassar tais relações. Todavia, demonstra percebê-la com maior clareza, quando denuncia o trabalho escravo feminino; apresenta as implicações decorrentes do fato de as mulheres burguesas serem reduzidas a “mamíferos

⁸³ Gramsci afirma que a mulher é muito mais do que sua anatomia, do que seu sexo biológico; questiona a valorização explícita da prostituição das mulheres das classes subalternas, porque estas não podem ser consideradas meros instrumentos de produção e propriedade da classe dominante; mostra-se crítico à condição desfavorável da mulher na relação familiar burguesa; destaca a importância de uma formação intelectual e moral consistente para que as mulheres enfrentem as dificuldades de seu tempo (como sugere para *Edmea*); defende a necessidade de se construir uma personalidade feminina, que possibilite à mulher ser *médica de si mesma* (como indica para Giulia nas *Cartas*), etc.

⁸⁴ Durante afirma, como sendo uma limitação da análise de Gramsci sobre a questão feminina, que ele “nunca se distanciou da ideia socialista do feminismo como hábito burguês, e da visão leninista da função das comunistas na luta de classe” (DURANTE, 2011, p. 15).

de luxo” e mostra como o sistema capitalista, entre as contradições que permitiriam um novo *status* para a mulher, não resolve a questão ético-civil mais importante no âmbito da questão sexual: a formação de uma nova personalidade feminina. Ou seja, destaca tanto a reapropriação capitalista do modelo patriarcal de sociedade – o qual reforça a subalternidade feminina presente em toda a história dos costumes –, quanto a sua insuficiência para manter este modelo.

Assim, o filósofo avalia a condição da mulher no capitalismo não somente constatando sua peculiar subalternidade, mas indicando caminhos para superá-la, o que se torna evidente em muitas de suas referências à mulher, presentes nas “Obras do cárcere”. Por exemplo, quando Gramsci afirma a importância de uma formação feminina na práxis; destaca a necessidade da presença maciça das mulheres entre os cidadãos ativos; questiona as visões tradicionais da mulher e demonstra como a criação de uma nova família – em que a mulher possa se inserir de uma forma diferente daquela peculiar ao modelo patriarcal – representa uma importante condição para a transformação social.

Na perspectiva da filosofia da práxis, todavia, para que de fato não ocorra a perpetuação deste modelo, é necessária uma participação ativa da mulher no processo de transformação social, compreendendo a peculiaridade de sua subalternidade e os entraves históricos que a fortalecem. Sua participação ativa é importante porque as contradições inerentes ao capitalismo – que oferecem oportunidades de transformações sociais, inclusive para a mulher – não geram soluções espontâneas; tais soluções precisam ser construídas pelos sujeitos históricos. Nesse sentido, ter uma personalidade feminina deve corresponder ao desenvolvimento de uma compreensão histórica de si mesma e de um trabalho efetivo de direção social que, criando “as elites necessárias à (sua) tarefa histórica” (GRAMSCI, 2007, p. 265), possibilite à mulher conquistar uma condição ético-civil equânime à do homem, bem como uma participação política e social legítima.

Em suma, buscamos inspiração nos poemas de Meireles, a fim de construir um caminho metafórico – cujo ponto de partida foi a “Mulher ao espelho”, e de chegada, seu “Auto-retrato” – para o desenvolvimento de nossa análise acerca da condição da mulher. Entretanto, para nos mantermos coerentes com os princípios da filosofia da práxis de Gramsci – fio condutor desta análise – esperamos que a emancipação e a libertação das mulheres se inspirem, mas não se limitem às metáforas. A lição gramsciana mostra a importância de que se efetivem na práxis, através de um processo de transformação social que possibilite às mulheres, não apenas a construção concreta e autônoma de seus autorretratos, mas a conquista do direito legítimo de expressá-lo, libertando-se de todos os

“freios de comadre” culturais,⁸⁵ isto é, a concretização de uma verdadeira revolução cultural, em que elas não apenas obtenham ganhos sociais isolados, mas conquistem a oportunidade real de construir uma nova personalidade.

⁸⁵ Os “freios de comadre”, como destaca Gramsci, eram “um modo de expor ao ridículo as mulheres intrigantes, fofaqueiras e briguentas. Aplicava-se à mulher um mecanismo, que, fixado na cabeça e no pescoço, impunha-lhe na língua uma plaqueta de metal que a impedia de falar” (GRAMSCI, 2007, p. 121-122). Elas eram, literalmente, impedidas de se expressar.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 1216 p.
- ARAÚJO, Clara. “Marxismo, feminismo e o enfoque de gênero”. *Crítica Marxista*, Campinas, v.11, p. 65-70, 2000.
- ARISTÓTELES. *Política*. 3. ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1997. 321 p.
- _____. *Física I – II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002. (v.1). 127 p
- BADINTER, Elisabeth. *Condorcet, Prudhomme, Guyomar: palavras de homens (1790 – 1793)*. Trad. Maria Helena F. Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991. 204 p.
- _____. *Émilie, Émilie: a ambição feminina no século XVIII*. Trad. Celeste Marcondes. São Paulo: Discurso Editorial/ Duna Dueto/ Paz e Terra, 2003. 463 p.
- BARATTA, Giorgio. *Antonio Gramsci em contraponto: diálogos com o presente*. Trad. Jaime Clasen. São Paulo: Ed. UNESP, 2011. 415 p.
- BARLETTO, Marisa. “Gramsci e a questão sexual”. In: 26º Reunião Anual da ANPEd, 2003, Poços de Caldas. p. 1-15. Disponível em: www.anped.org.br/reunioes/26/trabalhos/marisabarletto.rtf. Acessado em 20/08/2011.
- BARTOLOTTI, Franca Pieroni. “Gramsci e la questione femminile”. In: FERRI, Franco (org.). *Política e História em Gramsci*. Roma: Ed. Riuniti, 1977. p. 540-555.
- BENOIT, Lelita Oliveira. Feminismo, gênero e revolução. *Crítica Marxista*, Campinas, v.11, p. 76-88, 2000.
- BETTO, Frei. “Marcas de Batom”. *Caros Amigos*, São Paulo, ano v, nº54, p. 16-17, set. 2001.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 9. ed. Brasília: Ed. UNB, 1997. (2 v). 1318 p.
- CASTRO, Mary Garcia. Marxismo, feminismo e feminismo marxista: mais que um gênero em tempos neoliberais. *Crítica Marxista*, Campinas, v.11, p. 98-108, 2000.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis de. *Cinco memórias sobre a instrução pública*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Ed. UNESP, 2008. 261 p.
- DURANTE, Lea. *Gramsci e a subjetividade política da mulher*. 2011. Trabalho apresentado ao Simpósio Internacional Marx Gramsci: pensar a sociedade contemporânea, Uberlândia, 2011. Não publicado.
- DURANTE, Lea; FORENZA, Eleonora; META, Chiara. *Gramsci e la soggettività politica delle donne*. 2011. Trabalho apresentado ao Seminario della IGS Italia “Gramsci e la soggettività politica delle donne”, Roma, 2011. Não publicado.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Trad. Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- _____. “A evolução da Família”. In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 7-38.

- _____. “O Marxismo e a libertação da mulher”. In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 39-55.
- _____. “As modistas e as costureiras”. In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 65-68.
- _____. “As tarefas da mulher na República dos Sovietes”. In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 112-118.
- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. “Spinoza, Hobbes e a condição feminina”. In: FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (org.). *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010. p. 137-164.
- FIORI, Giuseppe. *A vida de Antonio Gramsci*. Rio de Janeiro: Trad. Sergio Lamarão. Paz e Terra, 1979. 365 p.
- GODINHO, Tatau. “Introdução”. KOLONTAI, Alexandra. *A nova mulher e a moral sexual*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011. p. 7-11.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. (v. 1). 494 p.
- _____. *Cadernos do cárcere*. 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. (v. 2). 334 p.
- _____. *Cadernos do cárcere*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. (v. 3). 428 p.
- _____. *Cadernos do cárcere*. 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. (v. 4). 394 p.
- _____. *Cadernos do cárcere*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002a. (v. 5). 461 p.
- _____. *Cadernos do cárcere*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b. (v. 6). 495 p.
- _____. *Cartas do cárcere*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005a. (v. 1). 478 p.
- _____. *Cartas do cárcere*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005b. (v. 2). 494 p.
- _____. *Concepção dialética da História*. 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. 341 p.
- _____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 3. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. 244 p.
- _____. *Literatura e vida nacional*. 3. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986. 273 p.
- _____. *Maquiavel, a Política e o Estado moderno*. 4. ed. Trad. Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. 444 p.
- _____. *Novas cartas de Gramsci e algumas cartas de Piero Sraffa*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 116 p.
- _____. *Quaderni del carcere*. Valentino Guerratana (org.). 2. ed. Edizione Critica dell’ Instituto Gramsci. Torino: Einaudi, 1975. (v. 1-4). 2362 p.

- _____. *A questão meridional*. 2. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 165 p.
- HENRIQUES, Fernanda. “Rousseau e a exclusão das mulheres de uma cidadania efetiva”. In: FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (org.). *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010. p. 181-201.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 615 p.
- _____. *Do cidadão*. Trad. Fransmar Costa Lima. São Paulo: Martin Claret, 2009. 288 p.
- HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Instituto Antônio Houaiss/Objetiva, 2001. 2922 p.
- IASI, Mauro Luis. “Olhar o mundo com olhos de mulher; a respeito dos homens e a luta feminista”. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/58673159/Feminismo-Mauro-1>, acessado em 20/10/2011.
- JINKINGS, Ivana. “Apresentação”. In: MARX, Karl. *Sobre o suicídio*. Trad. Maria Orlanda Pinassi e Daniela Jinkings. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006. p. 7-11.
- KOLONTAI, Alexandra. *A nova mulher e a moral sexual*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011. 146 p.
- LAQUER, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. 313 p.
- LENIN, Vladimir Ilitch. “A mulher hoje: Lenin”. In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 99-124.
- _____. “Nada de democracia sem mulheres”. In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 59.
- LIGUORI, Guido. *Partido e subalternos em Gramsci hoje*. 2011. Trabalho apresentando ao Simpósio Internacional Marx Gramsci: pensar a sociedade contemporânea, Uberlândia, 2011. Não publicado.
- LIGUORI, Guido & VOZA, Pasquale (org.). *Dizionario gramsciano*. Roma: Carocci Editore, 2009. 920 p.
- LOCKE, John. *Dois Tratados Sobre o Governo*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 639 p.
- LOWY, Michael. “Um Marx insólito”. In: MARX, Karl. *Sobre o suicídio*. Trad. Maria Orlanda Pinassi e Daniela Jinkings. São Paulo: Boitempo editorial, 2006. p. 13-19.
- MANACORDA, Mario Alighiero. *O princípio educativo em Gramsci: americanismo e conformismo*. 2. ed. Trad. Willian Laços. Campinas: Alínea, 2008. 307 p.
- MARQUEZAN, Reinoldo. “Enfoque psicopedagógico na relação família escola”. *Revista Educação Especial*, UFSM, 2006, N° 28. Disponível em <http://coralx.ufsm.br/revce/ceesp/2006/02/a9.htm>, acessado em 03/01/2013.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo editorial, 2004. 175 p.
- _____. *Sobre o suicídio*. Trad. Maria Orlanda Pinassi e Daniela Jinkings. São Paulo: Boitempo editorial, 2006. 82 p.

- _____. “A emancipação das mulheres e a crítica crítica”. In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 43-44.
- _____. “A exploração das mulheres casadas”. In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 91. MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. 141 p.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Moscou: Edições Progresso, 1987. 70 p.
- _____. *A ideologia alemã*. 8. ed. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: HUCITEC, 1991. 138 p.
- MEIRELES, Cecília. *Poesia Completa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. (2 v.). 2144 p.
- MORAES, Maria Lygia Quartim de. “Marxismo e feminismo: afinidades e diferenças”. *Crítica Marxista*, Campinas, v.11, p. 89-97, 2000.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *O nascimento da bruxaria*. São Paulo: Imaginário, 1995. 217 p.
- PINTO, Maria José Vaz. “O que os filósofos pensam sobre as mulheres: Platão e Aristóteles”. In: FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (org.). *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010. p. 17-40.
- QUERCIOLO, Mimma Paulesu. *Le donne di Casa Gramsci*. Ghilarza: ISKRA, 2007. 157 p.
- RIBEIRO, Larissa de Cássia Antunes & SOARES, Marly Catarina. “A transitoriedade, o terno e a mulher sob a ótica de Cecília Meireles”. Disponível em <http://www.cielli.com.br/downloads/193.pdf>, acessado em 20/10/2011.
- RIBEIRO, Renato Janine. “Hobbes: o medo e a esperança”. In: WEFFORT, Francisco C. (org.). *Os clássicos da Política*. 14. ed. São Paulo: Ática, 2008. (v 1). p. 51-77.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999. 303 p.
- _____. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 428 p.
- _____. *Emílio ou Da Educação*. 3.ed. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 711 p.
- _____. *Júlia ou A nova Heloisa*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: HUCITEC, 1994. 660p.
- RUIZ, Erasmo Miessa. *Freud no “divã” do cárcere: Gramsci analisa a psicanálise*. Campinas: Autores Associados, 1998. 112 p.
- SAFFIOTI, Heleieth. “Quem tem medo dos esquemas patriarcais de pensamento?” *Crítica Marxista*, Campinas, v.11, p. 71-75, 2000.
- SAID, Ana Maria. *Uma estratégia para o Ocidente: o conceito de democracia em Gramsci e o PCB*. Uberlândia: Edufu, 2009. 236 p.
- SAMPAIO, Cláudia Dias. “Autorretrato: a poética do retalho”. Rio de Janeiro, UFRJ, 2009. Disponível em

http://www.lettras.ufrj.br/ciencialit/garrafa/garrafa19/claudiasampaio_apoeticado.pdf,
acessado em 03/01/2013.

SILVA, De Plácido e; SLAIB FILHO, Nagib; CARVALHO, Gláucia. *Vocabulário jurídico conciso*. Rio de Janeiro: Forense, 2008. 749 p.

SVENDSEN, Lars. *Moda: uma filosofia*. Trad. Maria Luíza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. 223 p.

WEFFORT, Francisco C. (org.). *Os clássicos da Política*. 14. ed. São Paulo: Ática, 2008. (v 1). 287 p.

WEFFORT, Francisco C. (org.). *Os clássicos da Política*. 11. ed. São Paulo: Ática, 2007. (v 2). 278 p.

ZETKIN, Clara. “Lenin e a questão sexual”. In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 124-139.