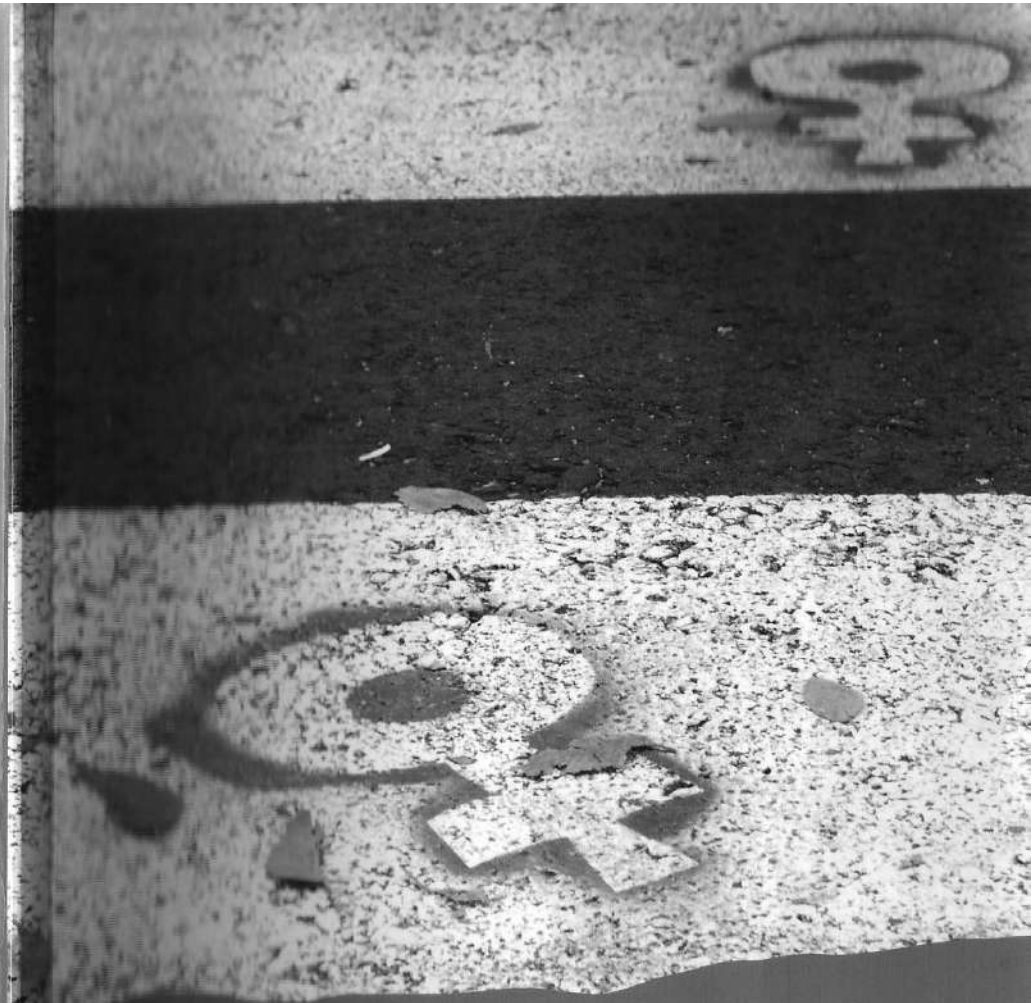
CINZIA ARRUZZA

Militante feminista e professora universitária de Filosofia. Dirigente da organização anti-capitalista italiana Sinistra Crítica, é também directora do Centro Studi Livio Maitan, e integra a direcção da Quarta Internacional. É membro da Redacção da revista *Erre* e coordenou a edição do livro *Pensare con Marx. Ripensare Marx. Teorie per il nostro tempo*, sendo uma das autoras do livro - *Cosa vogliamo? Vogliamo tutto. Il '68 quarant'anni dopo.*

Um ponto de vista que ligue as intersecções e que decifre a complexa relação entre os vestígios patriarcais que vagueiam como fantasmas sem morada pelo mundo capitalista globalizado e as estruturas patriarcais que, por sua vez, foram integradas, utilizadas e transformadas pelo capitalismo, requer uma renovação do marxismo capaz de ir mais além da oposição entre cultural e económico, material e ideológico. Um projecto político que tenha como objectivo a reconstrução de um novo movimento operário requer uma reflexão séria sobre como género e raça influenciam tanto a composição da força de trabalho como os processos de subjectivização. Além disso, exige que se acabe finalmente com a rivalidade a respeito da opressão principal.

WWW.COMBATE.INFO

FEMINISMO E MARXISMO ENTRE CASAMENTOS E DIVÓRCIOS :: CINZIA ARRUZZA



CINZIA ARRUZZA

FEMINISMO E MARXISMO

ENTRE CASAMENTOS E DIVÓRCIOS

EDIÇÕES COMBATE

FEMINISMO E MARXISMO
ENTRE CASAMENTOS E DIVÓRCIOS

Cinzia Arruzza

Tradução: Isabel Lacerda
Prefácio à edição portuguesa: Sofia Roque
Edição gráfica: Luís Branco
Foto da capa: Gaelx

Edição original em italiano :
Le relazione pericolose - Matrimoni e divorzi tra marxismo e femminismo

Edições Combate
Rua da Palma, 268, 1100-394 Lisboa, Portugal.

www.combate.info

ISBN: 978-989-96052-4-4
Depósito Legal nº 315201/10
Tiragem: 800 exemplares

Impresso em Agosto de 2010 por Rainho & Neves, Sta. Maria da Feira

FEMINISMO E MARXISMO
entre casamentos e divórcios

Cinzia Arruzza

Prefácio de Sofia Roque

Tradução de Isabel Lacerda

and Ramas», *New Left Review*, I/146 (1984); J. Brenner – M. Ramas, «Rethinking Women's Oppression», *New Left Review*, I/144 (1984); P. e H. Armstrong, «Beyond Sexless Class and Classless Sex: Towards Feminist Marxism», *Studies in Political Economy*, 53 (1983).

Índice

Prefácio 7

Introdução 19

Capítulo I
CASAMENTOS 23

Capítulo II
... E DIVÓRCIOS 61

Capítulo III
AS RELAÇÕES PERIGOSAS
ENTRE GÉNERO E CLASSE 85

Capítulo IV
UMA UNIÃO *QUEER* ENTRE
MARXISMO E FEMINISMO? 123

ALGUNS CONSELHOS DE LEITURA 140

CAPÍTULO I

Casamentos

1.1. O encontro

Decorria o ano de 1844 quando Flora Tristán decidiu iniciar uma longa viagem pelas cidades francesas, com o livro na mão, de taberna em taberna, de reunião em reunião, à procura de operários e de operárias interessadas em ouvir as suas ideias. No ano anterior, tinha redigido *L'Union Ouvrière*, texto no qual, adiantando-se a Marx e Engels, preconizava a constituição de uma Internacional operária que agruparia todos os trabalhadores do planeta.

Um capítulo dessa obra, dedicado aos direitos das mulheres, procurava esclarecer a natureza das relações entre homens e mulheres no seio da família operária. Humilhada, maltratada, depreciada, ferida, recebendo metade do salário do marido, eternamente subjugada ao parto, embrutecida pela miséria, a mulher operária estava condenada a uma condição de inferioridade e de tacanhez, responsabilidade de uma sociedade que a condicionava a esse papel.

E Flora Tristán conhecia bem a realidade de que falava. Nascida em 1803 numa família burguesa caída em desgraça depois da morte do pai, tinha sido obrigada a casar-se com o proprietário da litografia onde trabalhava como operária colorista. Quando ficou grávida do terceiro filho, concluiu que estava farta de um marido violento e alcoólico, a quem nunca tinha amado, nem respeitado. Decidiu, assim, que a vida de pária era preferível à de escrava. Das suas peregrinações à América Latina, entre 1832 e 1834, numa viagem iniciada com o intuito de recuperar uma parte da herança paterna para poder garantir finalmente autonomia económica, resultou um diário *Les Pérégrinations d'une Paria*.

Esta viagem teve um papel decisivo na formação intelectual e política de Flora Tristán: fê-la tomar consciência da miséria, da opressão social, das descriminações de classe e de género e das rebeliões sociais. Tal descoberta marcou-a ao ponto de ter decidido dedicar a sua vida à unificação da classe operária e à emancipação da mulher. Em 1838 sobreviveu a uma tentativa de assassinato pelo marido, com um disparo de pistola. No

entanto, não resistiu ao enorme esforço levado a cabo durante a viagem iniciada em 1894 para dar a conhecer *L'Union Ouvrière* aos trabalhadores e trabalhadoras, com a esperança de os convencer da necessidade de constituir uma Internacional. Morreu, nesse mesmo ano, consumida pela fadiga e pela febre tifóide.

Não é por acaso que, na personalidade e na obra de Flora Tristán, a libertação das mulheres e a rebelião social estão interligadas. No passado, tinham-se registado vários decénios de *flirts* e tímidas aproximações.

Naturalmente, também na história precedente se registaram casos de resistência das mulheres e tentativas de conquista de autonomia e de liberdade que assumiram as formas mais disparatadas: a adesão a grupos heréticos e a exaltação religiosa, a clausura em conventos, o misticismo, o exercício de uma medicina rudimentar e de determinadas funções sociais à margem da comunidade. Eram, no entanto, tentativas individuais de fuga à opressão, que assumiam obviamente formas muito diversas, de acordo com a classe social a que essas mulheres pertenciam.

A Revolução Inglesa e, posteriormente, a Francesa criaram pela primeira vez condições para que se começasse a pensar a libertação das mulheres em termos colectivos. Subvertendo uma ordem social até aí considerada como imutavelmente fundada na divindade, agitando relações sociais cristalizadas, afirmando os ideais de igualdade (ainda que de um ponto de vista masculino), diminuíram a pressão e o controlo tradicionalmente exercido sobre as mulheres. Na fenda aberta pelas revoluções burguesas, com a criação deste novo espaço democrático até então desconhecido, começou a ganhar espaço a ideia de que se a liberdade e a igualdade deviam existir, não se podia excluir delas metade da população.

Deste modo, os *diggers* e os *ranters* ingleses começaram a questionar a dupla moral sexual da época, segundo a qual a liberdade sexual estava exclusivamente votada ao homem, percebendo claramente a correspondência entre propriedade privada e as relações entre os sexos. No outro lado do Canal da Mancha, mais de um século depois, em 1790, durante

a Revolução Francesa, Olympe de Gouges deu a resposta ao escrever o manifesto mais articulado do feminismo burguês: *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*. Desmascarando o presumível universalismo de uma revolução que até àquele momento se tinha limitado a pensar os direitos do *homem* e do *cidadão*, Olympe de Gouges reivindicou, com o seu manifesto, a cidadania plena das mulheres e o direito a participarem activamente na vida política e social, enquanto beneficiárias de direitos iguais perante a lei.

Dois anos mais tarde, Mary Wollstonecraft publicou *A Vindication of the Rights of Woman*. Com base numa análise desencantada da condição da mulher, que considerava uma consequência da educação recebida e não da natureza, a autora lançou um desafio aos homens progressistas e revolucionários: «Se quereis uma sociedade melhor, dai às mulheres a instrução e a educação que actualmente reservais para vós próprios.». Cinquenta anos depois, esta obra e a actividade de Mary Wollstonecraft, outra pária, autêntica ameaça para os conservadores da época pela liberdade escandalosa com que conduzia a sua vida e as suas relações, suscitaram o entusiasmo de Flora Tristán. No entanto, entre *Vindication* e *L'Union Ouvrière* deu-se uma mudança relevante. Abandonando o tom de denúncia moral, dirigido fundamentalmente aos homens, Flora Tristán aliou a convicção da necessidade de acção colectiva, também das mulheres, à consciência da relação entre a exploração económica e a opressão das mulheres.

Decénios antes, em 1808, Charles Fourier, que Flora Tristán haveria de conhecer pessoalmente, tinha publicado *Théorie des Quatres Mouvements*, obra que contribuiu profundamente para o pensamento feminista de inspiração socialista. Nela, Fourier chamava a atenção para a relação entre a repressão económica e a repressão sexual das mulheres, fazendo dela condição da mulher e medida padrão do grau de desenvolvimento de uma sociedade, tema posteriormente retomado nos *Manuscritos Económico-Filosóficos* de Marx. No projecto das comunidades cooperativas, os falanstérios, elaborado nas obras subsequentes, defendia que

as mulheres deveriam finalmente usufruir da liberdade sexual que lhes tinha sido negada pela sociedade, devido ao predomínio dos homens e da instituição da família monogâmica. As mulheres não mais haveriam de ser economicamente dependentes dos homens, a educação das crianças transformar-se-ia numa tarefa da comunidade e as mulheres receberiam instrução suficiente para se transformarem em parte activa da vida social e política.

Nesses anos conturbados, em que o movimento operário dava os primeiros passos, as teorias utópicas de William Thompson, Charles Fourier ou de Flora Tristán tornaram-se no cadinho em que se começou a forjar a possibilidade de um encontro entre o ideal de igualdade social e o do fim de toda a exploração e o da emancipação plena da mulher. Um encontro difícil e complexo, já que depararam com dois problemas coexistentes: por um lado, a pouca atenção manifestada pelo feminismo burguês perante as condições das trabalhadoras e as suas necessidades específicas; por outro, a suspeita ou a indiferença com que as operárias que participavam nos movimentos de rebelião social viam as reivindicações das feministas burguesas.

1.2. Senhoras e operárias

As trabalhadoras parisienses festejaram a execução de Olympe de Gouges, guilhotinada com outros líderes girondinos a 3 de Novembro de 1793. A sua mensagem de emancipação feminina não tinha granjeado o apoio e a simpatia das mulheres das classes populares. E não foi por acaso. Por um lado, Olympe de Gouges, como as outras representantes francesas do feminismo revolucionário burguês, nunca demonstrou particular interesse pelas condições de vida das mulheres do povo. Por outro lado, ainda que as leis sobre o divórcio ou as medidas para promover uma maior igualdade entre os sexos (por exemplo, no âmbito educativo) tenham alcançado o apoio das mulheres do povo, o desemprego e a inflação representavam os problemas muito mais prementes.

A Revolução Francesa não foi certamente o único acontecimento em que se viu as mulheres saírem à rua para protestar de um modo também radical, para exigir pão. A partir do momento em que a gestão do orçamento familiar, o cuidado dos filhos, dos doentes e dos idosos recaía historicamente sobre as mulheres, estas actuaram frequentemente como detonadores de revoltas sociais por causa da miséria e da fome. A confluência entre estes episódios de irrupção das mulheres na cena político-social e um feminismo em construção, que via como protagonistas as mulheres das classes mais acomodadas, foi tudo menos fácil.

Este feminismo foi denominado de burguês pelas organizações do movimento operário, uma designação que será posteriormente contestada no seio do movimento feminista e que assumiu por vezes uma conotação pejorativa ou liquidatária, motivada também por um certo conservadorismo face às reivindicações destas feministas. O emergente feminismo liberal ou burguês girava, habitualmente, em torno de dois eixos principais: a exigência de acesso à educação e à cultura, que se fazia acompanhar por vezes de reivindicações relativas à possibilidade de afirmação profissional das mulheres e à reivindicação dos direitos civis e políticos, em primeiro lugar o direito à propriedade e à herança, ao divórcio e ao voto. Frequentemente, estas exigências não se relacionavam com as reivindicações de justiça social e, além disso, as mulheres da burguesia mostravam uma incapacidade de compreensão da condição particular e das necessidades específicas das mulheres trabalhadoras. Apesar de partilharem uma condição comum de opressão, as suas formas variavam significativamente, de acordo com o estrato social a que pertenciam.

Escrito em 1879, *Casa de Bonecas* de Henrik Ibsen levava à cena a condição da mulher burguesa. Nora era forçada à inutilidade e ao vazio de uma vida superficial e inactiva, a um papel meramente decorativo, em que os dotes femininos por excelência eram representados pela graça, beleza e condescendência. Uma condição que tinha pouco em comum com a de uma operária, obrigada a conciliar o trabalho fabril, com jornadas de mais de dez horas, e a gestão de uma vida familiar feita de miséria

e de partos frequentes. Na maioria dos casos, a mulher trabalhadora vivia numa situação contraditória: estava inserida na produção, era laboralmente activa, mas sem que isso se traduzisse numa possibilidade de independência económica face ao homem. De facto, as mulheres, que pelo mesmo tipo de trabalho chegavam a receber metade do salário dos homens, na maioria dos casos, não dispunham dos meios necessários para a própria subsistência. Face a esta condição, só existiam duas vias: o casamento ou a prostituição.

A cegueira perante esta situação, o facto de o activismo das mulheres burguesas ser habitualmente motivado por uma exigência de emancipação vivida na maioria dos casos no plano individual, tornou difícil o encontro com as mulheres que começavam a organizar-se com grandes dificuldades no seio do movimento operário. E serviu, muitas vezes, como desculpa para a desconfiança com que os homens das organizações políticas e sociais do movimento operário viram as reivindicações feministas.

Este foi o caso, por exemplo, do feminismo burguês alemão, caracterizado sobretudo por um certo conservadorismo, quer no plano das liberdades sexuais, quer no dos direitos civis. Em 1865 é fundada a *Allgemeine Deutsche Frauenverein*. Esta organização não só não procurou nem estabeleceu contactos com as operárias, limitando-se a construir relações com mulheres de alguns sectores da pequena burguesia, como nem sequer previa nas suas reivindicações a extensão do direito de voto às mulheres. Na verdade, boa parte das exigências desta associação cingiam-se ao acesso à educação. Só em 1902, o movimento feminista burguês decidiu incluir a reivindicação do direito de voto nas suas orientações, sem com isso lançar uma verdadeira campanha sobre o tema. Também, no que diz respeito às questões sociais, assume, em geral, uma posição contrária a qualquer normativa relativa à tutela do trabalho feminino, como a proibição do trabalho nocturno, temendo que uma legislação desta natureza fosse o prelúdio da contestação do trabalho das mulheres. Deste modo, mostrava a sua cegueira face às insustentáveis condições de vida das operárias que, além da sobreexploração na fábrica, tinham de arcar com

o trabalho doméstico. Tudo se tornava ainda mais penoso devido às crises económicas, à miséria generalizada e à ausência de serviços sociais. Todos estes elementos, aliados a um certo sectarismo das mulheres sociais-democratas, tornavam muito difícil, e por vezes impossível, o consenso das mulheres de diferentes classes sociais em torno de interesses comuns.

Diferente é, por sua vez, o caso de Inglaterra, pois o feminismo burguês manteve algum diálogo com o movimento de trabalhadores e de trabalhadoras, mostrando-se parcialmente mais aberto do que outros à compreensão da luta feminista. Todavia, as razões desta possibilidade de convergência residiram, por um lado, na moderação do movimento sindical inglês, no qual as posições marxistas e revolucionárias eram minoritárias, e, por outro, no ascendente exercido por um socialismo baseado, mais do que tudo, na condenação moral da alienação das relações humanas numa sociedade capitalista. Por conseguinte, as mulheres trabalhadoras estavam mais expostas à hegemonia do feminismo burguês, sem a possibilidade de desenvolver uma política autónoma e radical.

A fundação da *Women's Social and Political Union*, por iniciativa de Emmeline Pankhurst, com o apoio da sua filha Christabel, marcou um novo ponto de inflexão nas relações entre o feminismo burguês e as trabalhadoras. Sob a égide de Christabel Pankhurst, este movimento, inicialmente ligado ao *Independent Labour Party*, transformou-se progressivamente numa acção de pressão para a concessão do direito de voto às mulheres, perdendo cada vez mais o seu próprio conteúdo social. Entre o final de 1906 e o princípio de 1907, teve a capacidade de levar para a rua centenas de milhar de mulheres, até culminar na enorme manifestação de 21 de Junho de 1908. Contudo, os laços com a classe operária tornaram-se cada vez mais débeis, consequência de uma política interclassista que se desinteressava de qualquer reivindicação social, ao concentrar-se exclusivamente na campanha pelo direito de voto. E até a tentativa de Sylvia Pankhurst para ligar a causa feminista e as classes trabalhadoras embateu na oposição firme da irmã e da mãe.

1.3. Os dois lados do Canal da Mancha

Em Inglaterra, as mulheres fizeram parte do movimento sindical desde o início, nas primeiras décadas do século XX. Puderam desenvolver um papel importante, criando também organizações autónomas com orientações próprias e participando posteriormente no movimento cartista, criando associações de mulheres cartistas, até que o movimento sindical se estruturou, em meados do século. A partir do momento em que essa estrutura tinha como espinha dorsal os operários qualificados, tentando excluir os não qualificados, e na medida em que ocupavam o escalão mais baixo da hierarquia produtiva, as mulheres foram marginalizadas ou directamente excluídas das organizações sindicais.

Esta situação alterou-se com o nascimento do novo movimento sindical inglês, em 1888/89, depois de uma série de agitações trabalhistas que acometeram várias fábricas em todo o país e estabeleceram, deste modo, condições para a criação de novas organizações sindicais, desta feita abertas aos operários não qualificados e às mulheres. Em vinte anos, entre 1886 e 1906, o número de mulheres inscritas nos sindicatos cresceu de 37 000 para 167 000. Em 1914 já eram 357 956.

As mulheres não se limitaram a participar em sindicatos mistos, tendo também constituído autênticas organizações não mistas, que reuniam as que trabalhavam em sectores não sindicalizados ou em cujos sindicatos a participação feminina não era admitida. Em 1906, com esse objectivo, Mary Macarthur fundou a *National Federation of Women Workers*, que entre 1906 e 1914 cresceu de 2 000 para 20 000 membros.

No outro lado do Canal da Mancha, as mulheres parisienses, que, pela primeira vez, em 1789, tinham marchado em direcção a Versalhes, uma vez mais deram provas de determinação e de coragem nos poucos meses em que a Comuna de Paris tentou «fazer tábua rasa» do passado e estabelecer as bases de uma nova sociedade. A 18 de Março de 1871, as mulheres de Paris enfrentaram as baionetas dos soldados enviados por Thiers para que se apoderassem dos canhões da Guarda Nacional, os

mesmos canhões que o povo parisiense tinha pago com os seus escassos fundos para defender a capital da invasão prussiana. Misturando-se com as tropas, falando com os soldados, perguntando-lhes se realmente queriam matar os maridos, irmãos e filhos delas, as mulheres contribuíram decisivamente para impedir a tentativa de Thiers. De facto, os soldados decidiram amotinar-se, confraternizando com a multidão e detendo os seus próprios oficiais. Era o começo da primavera parisiense, dos dois breves meses da Comuna de Paris, afogada em sangue durante a semana de 22 a 28 de Maio.

Quase um mês depois, a 8 de Abril, foi publicado um Manifesto que apelava à criação de uma organização de mulheres, nascida oficialmente três dias mais tarde, a 11 de Abril. Tratava-se da União das Mulheres para a Defesa de Paris e Tratamento dos Feridos. Esta organização foi fundada inicialmente para desenvolver tarefas de assistência, mas rapidamente começou a actuar muito além desses limites. No seu seio, tiveram um papel determinante as mulheres que aderiram à Primeira Internacional. Em primeiro lugar, Elizabeth Dmitrieff, a filha de um nobre russo que tinha fugido da Rússia, primeiro para a Suíça e posteriormente para Londres, onde entrou em contacto com Marx.

O Manifesto de 8 de Abril foi um dos documentos mais avançados produzidos nos meses da Comuna. Nesta mescla de ideias e propostas distintas, procedentes de diversas correntes do socialismo oitocentista e do republicanismo francês – entre saint-simonistas, proudhonianos, blanquistas, republicanos radicais, internacionalistas... –, que animaram o vívido, e muitas vezes confuso, debate entre membros da Comuna, o Manifesto assumia uma posição claramente a favor da revolução social, da superação do capitalismo e do fim de qualquer tipo de exploração; e fazia um apelo às mulheres para que tivessem parte activa na revolução.

Além de organizar o trabalho de assistência e de apoio à Comuna que as mulheres habitualmente desenvolviam, em particular a assistência sanitária aos feridos durante os combates, mas também a distribuição de alimentos e a gestão das contribuições, a União começou desde cedo a

desenvolver um papel importante em colaboração com a Comissão para o Trabalho. Esta última, de facto, tomou posição a favor da promoção do trabalho das mulheres, trabalhou em projectos de constituição de fábricas com mão-de-obra exclusivamente feminina, divulgou a ideia de uma organização sindical de mulheres e exigiu mais espaços para a participação activa das mulheres na vida política e social da Comuna.

Dos 128 membros da União, a maioria pertencia à classe operária. Por seu turno, na época, as mulheres parisienses tinham um papel central na produção. Antes da guerra, na região de Paris, trabalhavam aproximadamente 550 000 operários, empregados maioritariamente em pequenas e médias manufacturas de carácter artesanal e com mão-de-obra muito qualificada. A grande indústria era, na realidade, minoritária. Aos operários tinha-se juntado um grande número de vendedores, artesãos e de intelectuais pobres. Contrariamente ao sucedido em 1848, nos anos que precederam a Guerra Franco-Prussiana, e durante a própria guerra, assistiu-se a uma forte proletarização da pequena burguesia e dos sectores intelectuais, o que explica a direcção divergente face a 1848, quando aliados à Guarda Nacional se tinham prestado a actuar como o braço armado da repressão contra os operários.

No interior desta estrutura produtiva, as mulheres representavam um papel fundamental, que se acentuara particularmente devido à crise económica e ao desemprego massivo causados pela guerra. De facto, durante os meses da Comuna, dos 550 000 operários empregados só restavam 114 000 e, destes, mais de metade eram mulheres. Assim, a relevância do trabalho feminino explica em parte o papel que as mulheres protagonizaram durante os meses da revolução.

Apesar dos fortes limites e dos preconceitos que continuavam presentes na acção da Comuna, algumas das medidas sociais e políticas votadas iam claramente na direcção de uma melhoria da condição das mulheres. Entre outras coisas, criou-se uma comissão especial não mista com o objectivo de trabalhar para a constituição de uma escola feminina que permitisse o acesso das mulheres à formação. Neste contexto, fundou-se

uma escola profissional exclusivamente para mulheres. Para melhorar as condições de trabalho e de vida das trabalhadoras, procurou-se abrir infantários perto das indústrias. Por fim, criaram-se oficinas que empregavam exclusivamente mão-de-obra feminina e, sob o impulso dos internacionalistas, em particular de Elizabeth Dmitrieff, iniciou-se um debate sobre a igualdade de salários entre homens e mulheres.

Com o decreto de 10 de Abril, concedeu-se uma pensão às viúvas e aos órfãos dos membros da Comuna mortos em combate, independentemente da formalização ou não da união. Deste modo, equiparavam-se as uniões de facto ao casamento, pondo assim em causa a moral tradicional. No entanto, a repressão não tardou em chegar para conter estas tentativas ainda embrionárias, sendo difícil dizer como poderiam ter evoluído estas posições.

A par da União de Mulheres surgiram, nos diversos bairros parisienses, outras organizações de mulheres, como os comités de vigilância feminina dos bairros, nascidos também inicialmente com funções sociais. Algumas mulheres, vendo mais além, mostraram interesse em participar também nas reuniões dos comités de vigilância mistos. Entre elas, Louise Michel.

Desde sempre laica e republicana, professora de ofício, Louise Michel juntou-se imediatamente à Comuna, fazendo desde logo parte do comité de vigilância de Montmartre. Trabalhou incansavelmente na assistência social, colaborou nas reformas sociais e civis e combateu na primeira linha do batalhão feminino. Após a queda da Comuna, entregou-se aos versalheses em troca da libertação da mãe, presa no lugar dela. Contrariando as expectativas dos seus carrascos, que não tardaram em decretar a sua deportação para a Nova Caledónia, o seu processo foi o mote para uma apaixonada declaração de fé na causa revolucionária: «Não me quero defender e não quero ser defendida, pertenço totalmente à revolução social e declaro-me responsável pelos meus actos (...). Se for necessário excluir-me da sociedade, estais encarregados de fazê-lo! A acusação tem razão. Parece que todo o coração que bate pela liberdade só tem direito a um pedaço de chumbo, pois então, reclamo a minha parte!».

A sua coragem não é um caso raro. Durante a semana sangrenta, as mulheres trabalharam incansavelmente para levantar barricadas, combatendo na primeira fila para defender cada metro das ruas de Paris contra o avanço das tropas de Versalhes. Entre a *Place Blanche* e o *Boulevard Clichy*, um batalhão de 120 mulheres ergueu uma barricada que foi heroicamente defendida durante toda a terça-feira e onde muitas delas encontraram a morte.

Depois da derrota da Comuna, 1051 mulheres foram levadas a conselho de guerra e processadas: destas, 756 eram operárias, 246 não tinham profissão e apenas uma era burguesa.

A liberdade e a coragem das mulheres da Comuna de Paris foram de tal ordem que provocaram um autêntico linchamento na empresa de Versalhes. A lenda da *petroleuse*, a operária parisiense de costumes levianos, sem qualquer moral, que percorria as ruas da cidade com objectivos incendiários, foi criada expressamente para desvirtuar este resquício de liberdade que a Comuna ofereceu às mulheres.

As mulheres da burguesia e da aristocracia contavam-se entre as mais ferozes opositoras das *petroleuses*. Lissagaray, um dos protagonistas da Comuna, fugido posteriormente para Inglaterra, onde se tornou companheiro de Eleanor Marx, deixou-nos o relato dos passeios das senhoras elegantes pelas ruas de Paris nas semanas que se seguiram à queda da Comuna, quando os fuzilamentos contínuos dos seus membros se converteram num «agradável» espectáculo. Perante o olhar comprazido da burguesia francesa, 30 000 pessoas foram fuziladas e 40 000 deportadas, naquilo que foi um verdadeiro «classicídio». Entre os fuzilados estavam também as *petroleuses*.

1.4. As sociais-democratas

Na Alemanha, a história da confluência entre movimento operário e libertação das mulheres está ligada a duas figuras chave: August Bebel e Clara Zetkin.

Em 1878, August Bebel publicou um livro destinado a fazer história, *Die Frau und der Sozialismus*, no qual denunciava a condição invisível da mulher operária e a sua dupla opressão (enquanto trabalhadora e enquanto mulher). Contrariando as posições lassalleanas, Bebel via a participação das mulheres na produção como um pressuposto imprescindível para a emancipação feminina. O livro teve um impacto espantoso no debate da social-democracia alemã e, a par de *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, publicado por Engels seis anos mais tarde, foi durante muito tempo uma referência do feminismo marxista.

A plena participação das mulheres na produção como pressuposto para a emancipação foi a linha sustentada pelo SDAP, *Sozialdemokratische Arbeiterpartei Deutschlands*, fundando no Congresso de Eisenach em 1869, por iniciativa de Bebel. Quando, em 1875, este partido se fundiu com a organização de Ferdinand Lassalle, dando lugar ao SPD, *Sozialistischen Partei Deutschlands*, no congresso de fundação foi chumbada a proposta dos lassalleanos para incorporar no programa a proibição do trabalho das mulheres na indústria.

Vinte anos mais tarde, em 1895, na indústria e na manufactura, as mulheres ainda representavam apenas 11,8% da classe operária, em 1907 alcançavam somente 12,9% (1 540 000 operárias).

No plano teórico, a sua contribuição foi menos determinante, porém, no plano político e organizativo não é possível analisar a história do nascimento do movimento feminista socialista na Alemanha prescindindo do trabalho e da figura de Clara Zetkin. Durante anos, Zetkin trabalhou de uma forma infatigável pela organização das mulheres no seio da social-democracia alemã. Graças às suas pressões, o Congresso da II Internacional de 1889 decidiu finalmente votar uma resolução a favor do trabalho das mulheres na indústria e da igualdade de salário para trabalho igual.

Em 1890 foi tomada a decisão de fundar um jornal de luta das trabalhadoras, dirigido por Clara Zetkin lançado primeiro, em 1891, como

Die Arbeiterin e, posteriormente, em 1892, como *Die Gleichheit*. O programa defendido por este jornal previa a extensão às mulheres do direito passivo e activo ao voto, o fim das leis discriminatórias e da proibição de reunião e de participação na actividade política; a educação gratuita; a suspensão do trabalho nocturno; a redução do horário de trabalho para as oito horas e a proibição do trabalho infantil. Do ponto de vista teórico, o jornal assumia como referência as posições de Bebel e de Engels.

Durante os anos que precederam a guerra, o *Die Gleichheit* tornou-se o único órgão de comunicação do partido nas mãos da ala esquerda e revolucionária, que se opôs firmemente à Primeira Guerra Mundial. A sua circulação cresceu de poucos milhares de cópias, nos primeiros anos, para 23 000 cópias em 1905, até atingir as 112 000 em 1913.

As reivindicações desses anos relacionavam-se sobretudo com o trabalho das mulheres, a sua educação e o seu papel, e a necessidade de divisão do trabalho de assistência à família. No entanto, a família em si mesma não esteve quase nunca no centro do debate, nem a questão da sexualidade ou do controlo da natalidade. Contrariamente ao que aconteceu durante a Revolução Russa, sobretudo graças aos escritos de Alexandra Kollontai, o tema do amor livre apenas foi aflorado. As reivindicações estavam principalmente orientadas para a organização de classe das mulheres e para a questão do direito de voto, enquanto, no plano da sexualidade, as posições tendiam a ser bem mais moralistas.

Apesar destas limitações, o partido social-democrata alemão defendeu, sem vacilar, as posições mais avançadas num contexto como o alemão, em que o feminismo burguês assumia uma postura mais moderada, não só do ponto de vista da discussão dos papéis sexuais tradicionais, como também no campo da reivindicação dos direitos civis e políticos. Durante muitos anos, a social-democracia foi a única organização política a incluir, nas suas reivindicações, a extensão do direito de voto às mulheres e a organizar campanhas com esse objectivo. Foi assim que se tornou no único partido onde as mulheres encontraram

espaço e instrumentos para se organizarem e expressarem as suas necessidades.

Inicialmente, as formas de organização autónoma das mulheres no interior do partido foram criadas para contornar as leis que impediam a sua participação nas reuniões políticas. Por conseguinte, estas formas não se baseavam numa reflexão sobre a necessidade e a legitimidade das reuniões mistas, mas antes na necessidade de responder a uma dificuldade determinada pelas leis que discriminavam as mulheres. No entanto, em 1908, depois da revogação das ditas leis, foi reconhecido às mulheres do partido o direito de terem as suas reuniões separadas, uma direcção e um órgão de imprensa próprios. De facto, nos anos precedentes, tinha sido criada uma Comissão Nacional para a Luta das Mulheres, eleita pelas próprias mulheres. Com esta experiência, ditada inicialmente por necessidades externas, Clara Zetkin, entre outras, deu-se conta da enorme utilidade que as formas de discussão e de organização não mistas das mulheres tinham para lhes incutir coragem e fomentar uma participação mais activa.

Até 1900, o número de mulheres organizadas no partido e no sindicato era pequeno. Em 1891, havia apenas 4 355 sindicalizadas (1,8% dos membros do sindicato) e, em 1900, passaram a 22 844 (3,3%). No partido, as mulheres eram 4 000, em 1905; 29 458, em 1908; 82 642, em 1910; 141 115, em 1913: o aumento do número de mulheres inscritas está directamente relacionado com o crescimento generalizado de filiados no partido. Em todo o caso, antes da guerra, as mulheres não representavam mais de 10% dos membros do partido.

A acção incansável de Clara Zetkin, e das outras sociais-democratas comprometidas activamente no trabalho de organização das activistas do partido e das trabalhadoras foi também decisiva no plano internacional. Em 1907, teve lugar a Primeira Conferência Internacional das Mulheres Socialistas, que contou com a participação de 60 delegadas provenientes de 16 países.

Também em 1907, aconteceu o VII Congresso da Internacional Socialista, no qual se desenvolveu um aceso debate sobre o direito de voto das mulheres, num momento em que era muito difundida a concepção de que elas estariam mais sujeitas do que os homens à influência das instituições religiosas e das forças reaccionárias e que, por conseguinte, o voto feminino favoreceria em particular as organizações de direita e conservadoras. Ainda assim, votou-se uma resolução a favor de uma campanha pelo alargamento do sufrágio às mulheres. Estas conferências representaram certamente um passo em frente no debate da Internacional Socialista, mas ao mesmo tempo, por causa da natureza não centralista desta última, as suas deliberações constituíram letra morta na maioria dos países.

A segunda Conferência acontece em Copenhaga, em 1910, com 100 delegados (homens e mulheres) provenientes de 17 países, em paralelo com o VII Congresso da Internacional Socialista. Nesta época foi instaurado o Dia Internacional da Mulher, inicialmente sem data fixa. O dia 8 de Março seria estabelecido posteriormente, depois de as mulheres acederem o rastilho da Revolução Russa, saindo para as ruas de Petrogrado a 23 de Fevereiro de 1917, ou seja, a 8 de Março, de acordo com o calendário vigente nos restantes países.

1.5. As revolucionárias

As operárias de Petrogrado que saíram para a rua espontaneamente – inclusive contra as orientações das organizações existentes – a 23 de Fevereiro de 1917 (8 de Março), Dia Internacional da Mulher, depois de também terem convencido os seus companheiros de trabalho a juntarem-se à greve, não imaginavam os acontecimentos que a sua manifestação propiciaria. Impelidas pela fome, pela insustentabilidade das condições de trabalho, pela crise provocada pela guerra, saíram à rua para pedir simplesmente pão e paz. Mas foi o princípio da Revolução Russa.

Apesar das limitações, dos retrocessos, das resistências conservadoras, das graves dificuldades provocadas pela guerra civil e do estrangulamento da estrutura económica, os primeiros anos da Revolução Russa representaram, sem dúvida, o ponto mais alto do processo de libertação e de emancipação da mulher até aos dias de hoje. Em nenhum outro acontecimento histórico as mulheres puderam desfrutar de tal liberdade e dignidade, usufruir do reconhecimento enquanto sujeitos de pleno direito, aproveitar a oportunidade de participar activamente na vida política e social, de contribuir activamente na construção de uma nova ordem social e política, de decidir, finalmente, a sua própria vida.

Os diversos teóricos do bolchevismo já antes da revolução tinham atribuído uma importância central à libertação da mulher. Os anos de exílio, a clandestinidade e a deportação, a exclusão sistemática da vida social quotidiana tinham desenvolvido em muitos deles o desprezo pelas normas convencionais e os modelos de relacionamento vigentes na família tradicional, em particular na pequena burguesia. A vida à margem, as viagens, a solidariedade entre companheiros de exílio tinha-os libertado em parte do moralismo conservador que caracterizava as organizações do movimento operário de outros países. A família era maioritariamente vista como uma forma de perpetuação da opressão e da transmissão de valores reaccionários e conservadores, como um obstáculo a uma vida social mais plena e rica fora das paredes do lar. Contra este paradigma, valorizava-se a procura de modelos de relacionamento mais autênticos, baseados no respeito mútuo e não na dependência, nos interesses económicos e nas relações hierárquicas.

Os eixos da libertação da mulher, nas propostas e escritos dos bolcheviques, giravam em torno de dois elementos centrais: a libertação da mulher do trabalho doméstico e a sua independência económica face ao homem através da plena participação na actividade produtiva.

A libertação do trabalho doméstico deveria ser conseguida através da progressiva socialização, isto é, mediante a assunção pela colectividade do trabalho de assistência, que devia, desse modo, deixar de ser

um assunto privado, confinado às quatro paredes. Tratava-se de pôr a funcionar uma série de serviços que haveriam de conduzir ao dito objectivo: infantários, lavandarias, refeitórios... A solução para o problema da dupla exploração da mulher identificava-se, portanto, com a socialização do trabalho doméstico, mais do que pôr em causa os papéis tradicionais no seio da família e a divisão sexual do trabalho. Pelo contrário, considerava-se natural que o trabalho de assistência nos infantários, nas lavandarias, nos refeitórios, fosse desenvolvido por mulheres, enquanto trabalhadoras assalariadas e não enquanto esposas e mães, pois eram consideradas geralmente mais predispostas para este género de tarefas.

No entanto, continuava a ser claro o objectivo da libertação do tempo da mulher, através da sua emancipação da servidão doméstica, o que lhes haveria de permitir participar activamente na vida política e social e também abrir-se a ideias mais revolucionárias.

Na linha de Engels, Bebel e Clara Zetkin, os bolcheviques atribuíam, por sua vez, uma importância central à plena integração da mulher no trabalho. Para poderem ser realmente livres, as mulheres deviam ser economicamente independentes dos homens.

As relações monogâmicas e heterossexuais (sobre a homossexualidade as posições estavam muito atrasadas) não eram postas em causa enquanto tal. Tratava-se de obter a sua transformação radical, também através da distensão dos laços familiares e da trama de relações interpessoais e de relações de dependência económica.

Ainda que a monogamia não tenha sido questionada enquanto tal, no interior do Partido Bolchevique desenrolou-se uma discussão, praticamente ausente nos debates da social-democracia alemã, que abordava o amor livre ou, melhor dizendo, as relações afectivas e sexuais entre os sexos. Nesse sentido, um papel determinante foi desenvolvido por Alexandra Kollontai, que além de sublinhar nos seus escritos a importância política destes temas, lutou durante anos contra o conservadorismo de muitos membros do partido. Pertencente à corrente menchevique duran-

te os anos do exílio, tinha aderido ao Partido Bolchevique em 1915. Em 1917 conseguiu, depois de muita insistência, que se criasse uma direcção de trabalho das mulheres dentro do partido, que em 1919 se transformou no *Zenotdel*. Dentro do partido, Kollontai encontrou rapidamente um apoio muito significativo: o de Lenine. De facto, este, graças à estreita colaboração e ao intercâmbio contínuo com a mulher, Krupskaya, e com Inessa Armand, tinha amadurecido plenamente a consciência da urgência de uma intervenção específica sobre as necessidades das mulheres. Sem uma política capaz de dar resposta aos problemas e às necessidades das mulheres não seria possível libertá-la da condição de dependência económica e de dupla exploração que estava na base da sua tendência para o conservadorismo político. Se queriam ganhar as mulheres, o elemento mais atrasado da sociedade russa, para a causa revolucionária era preciso desenvolver uma política que respondesse à sua opressão específica.

Além de Lenine, outros dirigentes bolcheviques mostraram-se particularmente abertos, dando sinais de perceberem a importância de promover uma maior presença e participação das mulheres na vida do partido e na vida do soviete. Entre eles estava Sverdlov que, até à sua morte, em 1919, prestou um expressivo apoio organizativo ao trabalho de Kollontai e de Trotsky.

Para compreender plenamente o alcance das medidas e das reformas decididas após a Revolução de Outubro é necessário referir a condição das mulheres na sociedade czarista. A lei czarista obrigava a mulher a obedecer ao marido, reconhecido como cabeça-de-casal, a submeter-se a ele sob qualquer circunstância e a segui-lo onde quer que fosse. As mulheres não podiam aceitar um trabalho ou obter um passaporte sem a autorização do cabeça-de-casal. O divórcio era muito difícil de conseguir, pois estava sujeito ao consentimento da igreja ortodoxa, além de ser caro e, por isso, inacessível para os pobres. A violência doméstica era regra: entre as famílias camponesas havia o costume do pai da esposa oferecer ao genro um chicote, para ser utilizado em caso de necessidade.

No campo, além do trabalho de sol a sol com os seus maridos, pais ou irmãos, as mulheres tinham que arcar com todo o trabalho doméstico: lavar, coser, tecer, cozinhar, transportar água, tratar dos filhos, dos idosos e dos maridos... Nas cidades, as mulheres trabalhavam as mesmas horas que os homens, recebendo um salário muito inferior e sem beneficiar das protecções mais elementares. A prostituição ocasional representava o último recurso perante a fome e a miséria. A maternidade, por sua vez, era um drama que levava com frequência ao infanticídio.

A condição da mulher na Rússia czarista era bastante similar à de uma escrava. A Revolução fez dela uma cidadã.

No período imediatamente posterior à Revolução de Outubro foram introduzidas uma série de medidas destinadas a desmantelar a família tradicional e a autoridade patriarcal. Com o novo código de família instituiu-se e tornou-se acessível o divórcio, anulou-se a obrigação da mulher ficar com o apelido do marido, acabou-se com a atribuição do papel de cabeça-de-casal ao homem – e, portanto, aprovava-se a igualdade de direitos entre cônjuges –, eliminou-se a distinção entre filhos legítimos e ilegítimos e cancelou-se a obrigação de seguir o parceiro, no caso de mudança de residência. Também se aboliu o poder da igreja e se reduziu ao mínimo a ingerência do Estado nas relações matrimoniais. O novo código da família de 1927 tornou ainda mais fácil o recurso ao divórcio, aprovou o reconhecimento das uniões de facto e estabeleceu, em caso de divórcio, a obrigação de pagar os alimentos durante pelo menos 12 meses aos companheiros que estavam desempregados ou incapacitados de trabalhar.

Em 1920, um decreto legalizou o aborto: com este acto a União Soviética foi o primeiro Estado do mundo a conceder às mulheres a possibilidade de aborto legal e gratuito.

O decreto de Dezembro de 1917 sobre o seguro de doença marcou o início de uma série de medidas destinadas a criar uma protecção social para o trabalho feminino. Foi reconhecido o direito a um período de maternidade de dezasseis semanas, antes e depois do parto, o direito de as mulheres grávidas desempenharem trabalhos mais leves, e foi instaurada a proibição de transferência sem o acordo do inspector de trabalho.

As condições económicas terríveis, resultantes da irrupção da guerra civil, uma forte resistência dos próprios camponeses às medidas mais avançadas, incluindo às tentativas de criação de infantários nas povoações do campo, e a crescente desconfiança das trabalhadoras tornaram este empreendimento mais difícil do que o previsto. Por mais que o governo bolchevique tivesse procurado criar uma rede de serviços, que haveria de conduzir à progressiva socialização do trabalho doméstico, a quebra da economia soviética desacelerou grandemente os avanços nesta área. Os infantários continuaram a ser escassos, os refeitórios serviam comida de pouca qualidade. A crise económica, por seu turno, teve como primeiro efeito uma vaga de desemprego feminino. Como consequência, a maioria das mulheres manteve-se economicamente dependente dos homens e continuou responsável pelo trabalho doméstico. Nestas condições, também a prostituição causada pela miséria continuou a proliferar.

A grave deterioração das condições económicas e a consequente desaceleração das políticas a favor das mulheres contribuiu certamente para a crescente passividade e desconfiança em relação a esse governo revolucionário que tinha prometido mudar radicalmente a situação feminina. Não obstante os esforços do *Zenotdel*, de Alexandra Kollontai e de outras dirigentes e activistas, em 1923, as filiadas no partido eram apenas 30 000, maioritariamente provenientes da classe operária.

Embora as políticas propostas pelo governo soviético tenham encontrado, em geral, uma boa aceitação entre as mulheres da cidade, foi muito mais difícil a relação com as camponesas que, em 1923, representavam somente 5% das mulheres filiadas no partido. Na maioria dos casos, as medidas propostas foram olhadas com grande suspeita, incluindo a criação de infantários nas povoações, que parecia confirmar as lendas segundo as quais o novo governo teria tirado imensas crianças às respectivas famílias. Naturalmente, o atraso do campo, a superstição, o preconceito

e a força das estruturas patriarcais explicam em boa medida a reacção hostil demonstrada pelas camponesas. No entanto, havia uma explicação ainda mais decisiva: a situação particular em que as camponesas se encontravam durante a guerra civil. Às graves dificuldades económicas, que tornavam difícil a concretização das medidas propostas, juntava-se a debilidade dos sovietes no campo. Estes não estavam em condições de proteger as mulheres das represálias e das humilhações que sofriam. A Primeira Guerra Mundial e depois a guerra civil tinham deixado grande número de viúvas e de mulheres sem marido, que tentavam cultivar sozinhas as suas parcelas de terreno, sem colaboração masculina.

Estas mulheres foram sujeitas a um verdadeiro processo de expropriação. Com a desculpa de que o trabalho delas não era suficientemente produtivo, os homens conseguiram uma redistribuição de terra mais vantajosa, deixando às mulheres os lotes mais pequenos e menos produtivos.

As camponesas que tentavam fazer valer os seus direitos foram frequentemente objecto de difamação e de escárnio e, a maior parte das vezes, os sovietes não estavam em condições de evitar ou de pôr termo a estas situações. Não faltaram outros casos de violência, que chegaram inclusive ao assassínio, e de prejuízos para quem decidiu participar nas reuniões de mulheres organizadas pelo soviete ou pela secção local do Partido Bolchevique. Nestas condições, para a maioria das camponesas agarrar-se às velhas estruturas patriarcais, ao casamento, à família, ainda que fossem a fonte da sua opressão, parecia a única salvação perante a incerteza da fome e da marginalização.

Apesar das enormes dificuldades, das limitações e das contradições da acção dos bolcheviques, da falta de reflexão em matéria de autodeterminação sexual das mulheres e de identidade de género, a Rússia revolucionária foi, pelo menos nos finais dos anos 1920, o contexto em que as mulheres conheceram uma possibilidade de liberdade sem precedentes. Em nenhuma época, como durante a Revolução Russa, se tinha mostrado de um modo tão claro o laço que unia, e que une, a emancipação e a auto-organização das mulheres ao movimento operário. Depressa chegaria o estalinismo e com ele a política dos partidos comunistas da Terceira Internacional, agora burocratizada, para quebrar esse laço.

1.6. As combatentes

Uns anos antes ninguém teria esperado ver as mulheres combatendo com tanta coragem e determinação, na primeira fila, contra os falangistas, chegados para afogar em sangue o sonho de uma sociedade melhor e mais justa. A mulher espanhola, excluída desde sempre da vida política e social, afastada da educação, sujeita à influência omnipresente de uma igreja católica particularmente reaccionária, tinha-se politizado muito tardiamente. No entanto, poucos meses de guerra civil foram suficientes. Na Espanha de 1931, as mulheres representavam somente 12% da população activa, mas tinham uma presença massiva em alguns sectores industriais e em algumas das fábricas mais combativas, nomeadamente nas têxteis, que tiveram um papel fundamental na Catalunha. Em 1913, das 26 300 pessoas que participaram na greve da indústria têxtil em Barcelona, 22 000 eram mulheres. Em 1936, na Catalunha, mais de um quinto da população activa trabalhava na indústria têxtil e as mulheres representavam a grande maioria da força de trabalho nesta indústria. Trabalhavam onze horas por dia e o seu salário era, em média, metade do dos homens.

De qualquer forma, as trabalhadoras do campo tinham as piores condições, sendo obrigadas a trabalhar, sem pausas, até 18 horas por dia, recebendo habitualmente salários em espécie. Estas representavam um quarto das mulheres trabalhadoras. E não estavam melhor no plano da educação: em 1931, 90% das mulheres do campo e 80% das da cidade eram analfabetas.

A Constituição de 1931, aprovada pelo governo republicano, adiantou-se sem dúvida ao nível de politização da população feminina. Sancionava-se, de facto, o direito de voto e a elegibilidade das mulheres e a igualdade formal entre os sexos. A legislação complementar aprovou a

proibição de contratos de trabalho que previam o despedimento em caso de casamento, procurou impedir as desigualdades sociais, determinou a necessidade da educação mista. Estas leis foram seguidas por outras disposições. Em 1932, aprovou-se uma lei do divórcio que reconhecia o direito ao mesmo por consenso mútuo e atribuía a custódia dos filhos à mulher, aboliram-se os crimes de honra e, em 1933, fez-se uma lei contra a prostituição. Finalmente, em 1936, aprovou-se uma lei do aborto. Todas estas leis, que posteriormente seriam revogadas com a vitória de Franco, foram promulgadas sem um significativo movimento de mulheres, nem sequer um movimento feminista burguês.

O diminuto papel das mulheres na produção, aliado à enorme influência da igreja católica, e ao machismo provocava uma situação de grande passividade das mulheres, que só começaram a mobilizar-se nos meses imediatamente antes da guerra civil. Inicialmente, a desorganização do exército tradicional permitiu às mulheres participarem activamente nos combates e afirmarem-se na luta, tendo demonstrado uma coragem incrível. Os anarquistas foram os primeiros a chamar as mulheres para a luta.

De 1936 a 1938, entre 60% e 70% das mulheres realizaram trabalho remunerado, ao substituir os homens que tinham ido combater. Apesar da exclusão do exército regular, decidida pelo ministro da guerra, Largo Caballero, a guerra civil foi uma grande oportunidade para as mulheres se tornarem activistas e para se organizarem: elas finalmente trabalhavam, faziam parte das organizações colectivas, podiam participar directamente na vida social e política. As condições particulares da guerra, que também em outros países contribuíram para a incorporação massiva das mulheres no mercado de trabalho, coincidiram com uma efervescência de actividades políticas e de publicações das mulheres, assim como com uma politização crescente que avançou a um ritmo acelerado.

Neste contexto, entre as experiências mais avançadas estava o movimento *Mujeres Libres*, fundado por iniciativa de um grupo de mulheres da Federação Sindical Local de Madrid, que, em 1935, tomou consciência da necessidade de formar uma organização não mista. O grupo criou uma

revista e organizou cursos de alfabetização e seminários. Em 1938, já se tinha transformado numa liga de 30 000 mulheres, na maioria operárias, com quase 150 grupos espalhados por toda a Espanha. Embora não fosse composto exclusivamente por anarquistas, esta organização considerava-se como pertencendo ao movimento anarquista. No congresso de Agosto de 1937, dotou-se de uma estrutura federal com autonomia dos grupos locais, um comité e seis secretariados.

O facto de ter surgido antes da guerra civil, ao contrário de outras organizações de mulheres, conferia a este grupo perspectivas de trabalho político de maior alcance. Nascia da percepção da necessidade de uma luta autónoma das mulheres para aumentar a autoconsciência e a luta pela emancipação. Nesse sentido, lançou duas campanhas contra o analfabetismo, organizou cursos, fundou institutos com bibliotecas em Valência, Madrid e Barcelona. A questão do trabalho era um dos seus objectivos centrais. Contra o conservadorismo das restantes organizações do movimento operário espanhol, *Mujeres Libres* combatia a ideia de que o trabalho das mulheres era meramente substitutivo e fez pressão a favor da criação de infantários nas fábricas, no campo e nos serviços públicos.

Criticou também a campanha pela liberdade sexual lançada pelos anarquistas que, entre muitos homens, tinham desenvolvido um comportamento contrário aos interesses das mulheres. De facto, começava a levantar-se o seguinte problema: «Liberdade sexual, sim! Mas para quem?», uma pergunta que seria posteriormente objecto de controvérsia no interior da segunda vaga feminista, na segunda metade do século XX. Porém, o discurso sobre a autodeterminação das mulheres continuava a ser contraditório em relação à maternidade e ao próprio corpo, assim como quanto à prostituição.

1.7. As mulheres na Revolução Chinesa

A condição de opressão das mulheres na China pré-revolucionária não tem paralelo. As que pertenciam à classe média estavam privadas

de qualquer propriedade, com excepção da posse de jóias, e excluídas das heranças. O enfaixamento dos pés e a exclusão de qualquer trabalho produtivo relegava-as para a posição de mero objecto decorativo da casa, numa condição de total dependência e de submissão à autoridade do marido, a quem deviam sujeitar-se inteiramente – inclusive o segundo matrimónio, em caso de viuvez, era extremamente malvisto. Privada de terra, de meios de subsistência, de propriedades, uma mulher solteira não tinha um lugar próprio na sociedade chinesa.

As mulheres do campo beneficiavam de maior autonomia – consequência do papel que desempenhavam no trabalho agrícola –, embora esta fosse muito relativa, paga à custa de trabalho incessante, da miséria e da violência doméstica.

Já no século XIX, levantaram-se algumas vozes contra esta situação. Em 1825, Li Ju-chen publicou uma novela utópica, na qual descrevia um reino governado pelas mulheres, onde os homens estavam completamente submetidos: uma imagem invertida das relações entre os sexos vigente na sociedade chinesa. Apoiadas pelas organizações cristãs, nomeadamente as protestantes, um número crescente de mulheres opunha-se aos casamentos combinados. Finalmente, várias mulheres entraram em contacto com as organizações que contestavam o regime vigente e a incursão colonial, como, por exemplo, as sociedades secretas, que tiveram um papel importante na revolução de 1911.

No entanto, o encontro decisivo deu-se com o movimento operário acabado de nascer e com o movimento de oposição ao imperialismo japonês. Nos anos da Primeira Guerra Mundial, formaram-se grupos radicais, abertos às mulheres, nos quais se discutia a condição da mulher na família e a necessidade de uma reforma das leis relativas ao casamento. Já em 1919, Mao Tsé-Tung publicou uma série de artigos a respeito da opressão da mulher, defendendo o alargamento do direito de voto às mulheres e a igualdade de direitos entre os sexos. O jornal *A Voz das Mulheres*, fundado em 1921 em conjunto com o Partido Comunista Chinês, sublinhava a necessidade de uma melhoria das condições de trabalho da força laboral feminina.

Depois da ruptura entre o Partido Comunista e o partido nacionalista, em 1927, e a viragem deste último para o confucionismo e, por conseguinte, para uma ideologia marcadamente anti-feminista, os comunistas continuaram a afirmar abertamente uma política de libertação das mulheres, tendo começado a fazer propaganda também no campo, onde se viram obrigados a retirar-se depois da vitória dos nacionalistas e da consequente perseguição anti-comunista.

Uma vez terminada a Segunda Guerra Mundial e o período da guerra civil contra os nacionalistas que lhe sucedeu, o triunfo dos comunistas inaugurou uma grande era de reformas com o objectivo de mudar radicalmente as condições de vida das mulheres e o seu papel.

Já durante a guerra civil, nas zonas libertadas, surgiram numerosas organizações de mulheres e, dez meses antes da proclamação da República Popular, o Comité Preparatório da Federação Pan-chinesa de Mulheres convocou um congresso nacional com o intuito de racionalizar e de unificar o trabalho que as várias organizações de mulheres desenvolveram nas diversas zonas do país. A ideia era construir uma ramificação de associações que deveriam constituir as secções locais da Federação Nacional de Mulheres.

O artigo 6.º da Constituição de Setembro de 1949 declarava: «A República Popular da China abole o sistema feudal que mantém a mulher escravizada. As mulheres terão os mesmos direitos que os homens no âmbito político, económico, cultural e no âmbito das instituições e da vida social. A liberdade no matrimónio está garantida pela lei aos homens e às mulheres.»

Para consubstanciar estas declarações foram adoptadas um conjunto de medidas destinadas, em primeiro lugar, a fomentar a independência económica das mulheres. A lei da reforma agrária de Maio de 1950 conferiu-lhes finalmente o direito à posse de terra.

Com a reforma agrária, promulgou-se a lei do matrimónio, que finalmente abolia a prática de casamentos forçados, garantindo a igualdade de

direitos entre homem e mulher enquanto casal e a monogamia. A defesa da monogamia, que pode suscitar alguma perplexidade perante o actual debate sobre a liberdade sexual, adquire um sentido bem diferente num contexto como o da China nos anos quarenta do século passado, onde o concubinato e a bigamia tinham um peso determinante na sujeição feminina. Entre outros, instituiu-se o direito ao divórcio por mútuo acordo e o direito a ser parte activa na vida social, o direito a administrar autonomamente os próprios bens e a escolher livremente a própria profissão.

Em 1951 promulgou-se a lei da segurança social que conferia 56 dias de licença por maternidade às mães antes e depois do parto mantendo o mesmo salário, proibia o despedimento das mulheres grávidas, garantia também a segurança económica dos trabalhadores e das trabalhadoras em caso de doença. Nos municípios agrícolas, as mulheres puderam encontrar, mais do que noutros lugares, espaços de autonomia e de independência. Cada trabalhadora recebia um salário próprio com base no trabalho desempenhado, as municipalidades colocavam à sua disposição refeitórios comunitários, infantários, asilos para os idosos, libertando tempo para que elas pudessem participar activamente na vida política e social. A proliferação de associações e de organizações de mulheres, também no campo testemunham esta efervescência de actividade e esta participação totalmente inédita na sociedade chinesa.

No decurso dos anos cinquenta, foram lançadas diversas campanhas para a divulgação da contracepção, através da organização de reuniões, da projecção de filmes, da realização de exposições e de conferências. O aborto era legal, em teoria, mas isso não significava que as mulheres do campo tivessem acesso fácil a ele.

Naturalmente, a Revolução Chinesa encontrou as mesmas dificuldades da Revolução Russa na sua tentativa de modificar as relações entre os sexos. Se a reforma agrária tinha ganho rapidamente o apoio das camponesas, que viam nela uma vantagem imediata e a possibilidade finalmente alcançada de ter uma vida independente, a contestação da família tradicional encontrou maior resistência no campo.

Por outro lado, o mesmo movimento chinês de mulheres conservou durante muito tempo um certo puritanismo, não tanto por moralismo, mas antes pelo facto de as mulheres, durante séculos, terem sofrido na própria pele a liberdade sexual dos homens.

1.8. As novas feministas

Na primeira vaga feminista, um elemento tinha agregado o feminismo burguês e aquele que se desenvolvia no movimento operário, permitindo também a unidade de acção em algumas circunstâncias e em alguns países: a luta pela emancipação. A reivindicação do acesso à educação e ao mundo do trabalho, da plena cidadania e do direito à participação na vida política eram um elemento decisivo e central. A primeira vaga feminista exigia, no seu conjunto, a inclusão, que desde sempre tinha sido vedada às mulheres, e ordenava a plena concretização da igualdade prometida pela Revolução Francesa. A exigência de igualdade com os homens não era necessariamente a submissão ao modelo masculino, como se censurou às primeiras feministas. Pelo contrário, foi o instrumento conceptual que as revoluções burguesas e, posteriormente, o movimento operário tinham posto à sua disposição e que as mulheres aprenderam a utilizar para valorizar o seu lado mais radical. «A verdadeira igualdade jamais será possível sem nós» foi o repto lançado pelas feministas a quem até então só tinha pensado a igualdade no masculino, escondendo-se por detrás de um falso universalismo.

A segunda vaga feminista, que eclodiu entre os anos sessenta e setenta do século passado, pôs radicalmente em causa este paradigma. Entretanto, entre a primeira e a segunda vagas feministas tinha aparecido, em 1949, um livro que fez história: *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir.

O novo feminismo afirmou-se e difundiu-se por todo o planeta na intersecção entre os movimentos estudantis e juvenis, o novo movimento operário, as lutas de libertação nacional, os movimentos anti-segregacionistas, o *Black Power*, que tiveram lugar em 68 e ao longo das décadas de

sessenta e setenta. No violento sobressalto provocado na ordem social e política pela nova geração de «filhos do bem-estar mal-agradecidos», pelos estudantes politizados nos *campus* americanos e nas universidades de toda a Europa, pelo novo movimento negro nos Estados Unidos, por uma jovem e rebelde classe operária, o feminismo encontrou a energia necessária para ressurgir. Embora à segunda vaga feminista tenha correspondido também o momento de divórcio entre feminismo e movimento operário, a difusão, a força e a radicalidade das lutas das mulheres e da sua elaboração teórica não teria sido imaginável sem o contexto favorável criado pelos movimentos de 68 e pelos subsequentes.

A contestação juvenil tinha questionado o modelo social existente, criticando não só as relações de produção, mas também as relações sociais, os clichés e os estereótipos impostos, o conformismo e a cultura do bem-estar, o autoritarismo e as relações de poder vigentes. Nesta radical contestação do presente, na alusão e na tentativa de pôr em prática relações diferentes, as novas feministas encontraram os instrumentos de crítica para se virarem contra a dominação masculina na cultura, na sociedade, na produção, na política e na família.

Uma das características mais divulgadas da segunda vaga feminista foi, de facto, a substituição do modelo centrado na emancipação baseado na reivindicação de igualdade com os homens pela recusa, em nome da diferença, da igualdade interpretada como sujeição ao modelo masculino. O direito à diferença constituiu um poderoso instrumento conceptual para operar aquela que será, mais tarde, a secessão dos movimentos sociais mistos, nos quais grande parte das feministas da segunda vaga tinha conhecido a sua primeira politização. Estas feministas já não se contentaram em reclamar a plena participação das mulheres na vida política e social. De facto, segundo a experiência destas activistas, a participação tinha tido lugar, mas não tinha conduzido a uma contestação real das relações de poder entre os sexos. Por isso, iniciou-se a crítica e a desconstrução sistemática dos modelos da política e da vida social, bem como da cultura, com o objectivo de mostrar o seu

carácter patriarcal. Porque, durante milénios, os homens tinham sido os únicos a aceder à ordem simbólica – tinham-na forjado à sua imagem e semelhança – , causando inevitavelmente a opressão e exclusão das mulheres.

Nem sequer as organizações e as formas de participação política do movimento operário foram poupadas. Na verdade, estas também reproduziam a separação clara entre o plano pessoal e o político que as feministas sentiam e denunciavam como algo estranho aos seus próprios modelos de politização e de participação.

Um segundo elemento comum às duas vagas feministas foi a importância atribuída à autodeterminação da mulher: a reivindicação da contracepção e do aborto livre e gratuito era acompanhada pela denúncia da violência masculina e por uma nova reflexão sobre sexualidade, que conheceu também teorizações radicais sobre a violência e a relação de domínio implícitas no acto sexual. Outros dois elementos gerais foram: 1) a teorização do patriarcado como sistema de opressão anterior ao capitalismo e da relação de domínio entre os sexos como matriz de todas as outras relações de domínio, opressão e exploração. Foi assim rejeitada, em geral, a ordem hierárquica das contradições, que via em primeiro lugar a contradição de classe, seguindo-se a de género, a de raça, a de nacionalidade, etc. 2) A elaboração de uma teoria política que abordasse conjuntamente o plano pessoal e o político e que implicasse uma transformação imediata de si própria e das formas da própria existência e do relacionamento com as outras e com os outros.

Apesar da importância atribuída à reflexão sobre a sexualidade e sobre as suas vertentes, nem sempre a contribuição fundamental das lésbicas no movimento feminista, assim como o seu protagonismo e visibilidade, foi vista com simpatia. Tal implicou, em países como Itália, uma fricção crescente entre as lésbicas e o movimento feminista, e também uma cisão, e a consequente criação, em separado, de um movimento lésbico. Este, por sua vez, tentou interpretar a homossexualidade feminina não simplesmente como algo pertinente no âmbito da sexualidade, mas como uma posição

eminentemente política, a posição de quem está de tal maneira à margem da ordem vigente, fundada na heterossexualidade obrigatória, que é capaz de desenvolver uma acção de crítica mais radical.

A origem da segunda vaga feminista encontra-se nos *campus* norte-americanos em meados dos anos sessenta do século passado. Uma das suas maiores fontes de inspiração foram os movimentos afro-americanos, nesse momento em fase de afirmação, e que tiveram um papel fundamental no seio da contestação norte-americana dessa época. Deles, o feminismo extraiu alguns instrumentos conceptuais novos: a descoberta da diferença como processo de afirmação e de diferenciação da própria identidade, a autodeterminação, a luta de libertação. Tratou-se, como sucederá posteriormente noutros países, de um movimento composto predominantemente por mulheres jovens, muitas das quais tinham participado noutros movimentos: a favor da liberdade de expressão, pelos direitos civis, na Nova Esquerda. Dentro desses movimentos tinha-se amadurecido a necessidade de uma luta de mulheres em separado, na qual pudessem caber as suas necessidades e aspirações específicas. A participação massiva e o papel fundamental desenvolvido pelas mulheres nestas mobilizações e organizações não tinham qualquer hipótese de protagonismo, sufocados pela liderança e pelos mecanismos de funcionamento masculinos. Esta contradição, que se tornou evidente, pressionou as mulheres desses movimentos a pôr em primeiro plano a suas reivindicações, a partir da sua própria diferença.

Em 1970 foram publicados três textos que influenciaram profundamente não só o movimento feminista norte-americano, mas também de muitos outros países: *A Dialéctica do Sexo*, de Shulamith Firestone, que se tornará numa das teóricas mais eminentes do feminismo radical, *A Política dos Sexos*, de Kate Millet e *Sisterhood is Powerful*, de Robin Morgan. Neste último texto, utilizando o conceito de *sisterhood*, Morgan recomendava um abraço universal entre as mulheres contra a opressão comum, o sexismo, que, segundo a autora, representava a matriz de todas as opressões: capitalismo, racismo e imperialismo. Esta ideia de irmandade universal

foi fortemente contestada pelas activistas afro-americanas e *chicanas* e pelas da classe trabalhadora, que recusaram reconhecer-se no sistema de hierarquias de opressão delineado pelas feministas radicais brancas, bem como numa irmandade que catalogavam como essencialista.

Embora tivessem em mira o machismo e o sexismo dos movimentos mistos, estas activistas não conseguiam reconhecer-se no género feminino descrito pelas feministas brancas, nem renunciar à luta comum com os homens da sua comunidade ou da sua classe, contra a exploração como trabalhadoras ou a sua opressão enquanto afro-americanas, imigrantes, *chicanas*. A feminista negra Frances Beal, uma das fundadoras da *Third World Women's Alliance*, redigiu, em 1970, um documento com o título *Double Jeopardy* no qual sustentava sem meias palavras: «É um engano pensar que a mulher negra se limita a cuidar da casa e dos filhos como uma branca de classe média. A maior parte das mulheres negras tem de trabalhar para manter, alimentar e vestir a família». Se as mulheres negras sofriam uma dupla ou tripla opressão, por serem mulheres, por serem negras e por serem trabalhadoras, era impensável estabelecer uma hierarquia entre as diferentes lutas, pondo uma em primeiro lugar, em detrimento das outras.

O feminismo norte-americano e o *Black Power* também influenciaram profundamente o britânico que, mais do que nenhum outro, manteve um proveitoso diálogo com o movimento operário, também graças ao facto de o Partido Comunista Britânico ser tão débil que foi incapaz de exercer uma influência significativa, como sucedeu, por seu turno, em países como a França e a Itália. Na Grã-Bretanha, os primeiros grupos de libertação da mulher, nascidos em finais dos anos sessenta, mantiveram uma estreita ligação quer com o movimento estudantil, quer com o operário, participando também nos debates sobre o controlo operário e defendendo as lutas sociais das trabalhadoras. As feministas, inspiradas pela ideia da relação entre casa e trabalho, produção e reprodução, vida doméstica e trabalho assalariado, tentaram criar um movimento conjunto com os trabalhadores e os utentes dos serviços públicos a favor de uma

reforma radical do *Welfare State*, que contestavam quer pela divisão de papéis na família, quer pela divisão sexual do trabalho.

Em Itália nasceu, em 1965, o primeiro grupo feminista, o *Demau*, «desmistificação do autoritarismo patriarcal», que publicará, em 1966, o *Manifesto Programmatico*. A contestação juvenil que em Itália, a partir de 1969, se misturou com um novo movimento operário – muito radical e jovem e em forte ascensão –, para atravessar quase toda a década subsequente até ao potente movimento de 1977, assentará as bases para o nascimento de um novo feminismo alguns anos mais tarde. De facto, o novo feminismo italiano era maioritariamente composto, como sucedia noutros lugares, por mulheres jovens provenientes do movimento de 68 e frequentemente pertencentes a várias organizações da Nova Esquerda que se formaram imediatamente depois.

Em 1970, nasceram os grupos *Rivolta Femminile* e *Anabasi* e Carla Lonzi escreveu *Sputiamo su Hegel*, o texto fundador do novo feminismo italiano. Mas o auge do movimento foi atingido entre 1974 e 1977. Em 1973, celebrou-se em Pinarella o primeiro encontro nacional dos colectivos feministas, que então se iam multiplicando por toda a Itália.

Em 1970, tinha-se introduzido finalmente o divórcio no ordenamento jurídico. Em 1974, os italianos foram chamados a votar em referendo a revogação da lei, mas mais de 59% dos votantes opôs-se e pronunciou-se pela manutenção da lei. A campanha de 1975 pelo direito ao aborto encerrou com uma vitória e a aprovação, em 1978, de uma lei que introduzia pela primeira vez a possibilidade de realizar um aborto legal e gratuito, embora apresentasse graves limitações.

O feminismo italiano também foi influenciado pelo feminismo radical norte-americano, tendo encontrado uma fonte permanente de inspiração na psicanálise e na *French Theory*. Enquanto o movimento feminista, empurrado nessa direcção pela hostilidade particular do PCI e das organizações políticas da Nova Esquerda para os modelos de organização autónoma das mulheres, evocava, entre outras, a via do separatismo, nos

sindicatos desenrolava-se uma onda de mobilização feminina sem precedentes. Esta sindicância feminina estava em parte ligada ao crescimento do emprego feminino: dos novos empregados, entre 1973 e 1981, só 253 000 eram homens, enquanto 1 247 000 eram mulheres. Mas a influência dos movimentos sociais e o clima que se criou no país foram determinantes. Os primeiros colectivos de mulheres sindicalizadas formaram-se em 1975 e desenvolveram-se particularmente nos centros industriais, onde era mais intensa a militância da classe operária.

Tal como em Itália, também em França, o ano de 1968 se caracterizou pelo silêncio das mulheres, que não encontraram qualquer possibilidade de expressão e de protagonismo no interior do movimento. Em Itália inclusive chegou-se a gravar a expressão «fada do mimeógrafo[1]», que reformulava a definição de «fada do lar»: da cozinha à impressão manual de panfletos, a divisão sexual dos papéis não muda. O movimento feminista francês do princípio dos anos sessenta do século passado apresentava características análogas às dos movimentos norte-americano e italiano. Era composto maioritariamente por mulheres jovens que frequentavam o ambiente universitário e provinham do movimento estudantil e da esquerda revolucionária.

A 26 de Agosto de 1970, algumas mulheres depositaram flores no túmulo do soldado desconhecido em Paris declarando: «Quem é mais desconhecido do que o soldado? A mulher dele!». Com este acto simbólico afirmava-se, pela primeira vez, nos meios de comunicação social o Movimento de Libertação das Mulheres (MLF), um movimento não misto, que tinha Monique Wittig entre as suas inspiradoras.

A 5 de Abril de 1971, causando choque na sociedade francesa, 343 mulheres publicaram em *Le Nouvel Observateur* um manifesto no qual declaravam ter abortado. Era o começo da campanha pelo direito ao aborto que terminaria com a aprovação da lei em 1974.

1 – Máquina para reproduzir cópias, a partir de originais escritos ou desenhados em estêncil. (N.T.)

Entretanto, grupos e colectivos feministas tinham-se formado em toda a França, nos bairros, nos centros de trabalho, na Universidade, unindo a reivindicação da liberdade de dispor do próprio corpo à crítica ao patriarcado e ao sexismo também nas organizações mistas do movimento operário e da Nova Esquerda.

CAPÍTULO II

... E divórcios

2.1. Um vício de origens

Pensar que o encontro entre o feminismo e o movimento operário terá sido uma espécie de acontecimento natural, sem contradições e sem dificuldades, seria um engano. Em primeiro lugar, como já assinalámos, o feminismo nasceu originalmente no resquício de liberdade aberto pelas revoluções burguesas, tendo conhecido as primeiras teorizações entre as mulheres das classes média e média-alta. Em segundo lugar, cada movimento operário foi filho do seu tempo e pensar que os seus membros, os seus dirigentes e os seus teóricos não tinham preconceitos, *clichés* e resistências, fruto de uma cultura milenar de opressão da mulher, seria anacrónico. Por fim, a estas razões originais, com o passar do tempo, juntaram-se outras, ligadas a processos históricos particulares, como a regressão burocrática da União Soviética e, por conseguinte, do movimento operário internacional, ou as dinâmicas internas dos grupos da Nova Esquerda dos anos 1960/1970.

Ainda que o jovem Marx, com tudo o que se possa dizer sobre o seu relacionamento com as mulheres na sua vida privada, tenha escrito nos *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844 que «na relação com a mulher, enquanto esta for a presa e a serva do prazer da comunidade, expressa-se a infinita degradação em vive o homem»; ainda que Engels e Bebel tenham redigido dois livros que foram durante muito tempo os textos de referência do feminismo socialista, e nos quais a relação entre homem e mulher era comparada com a relação entre capitalista e proletário; ainda que Fourier tenha visto na condição feminina a medida do grau de civilização de uma sociedade, preconizando uma contestação radical dos papéis sexuais... o novo movimento operário do século XIX teve entre os seus inspiradores o mais perfeito misógino: Pierre-Joseph Proudhon.

Ardente defensor da família e do papel que a mulher devia desempenhar por propensão natural, Proudhon opunha-se firmemente à participação da mulher na actividade produtiva fora das paredes do lar. Não contente com isso, declarou que a mulher devia estar naturalmente sub-

metida ao homem, enquanto apêndice deste. Contrariamente à igualdade que pretendia, a mulher era por natureza inferior ao homem, do ponto de vista moral, físico e intelectual. Qualquer tentativa de libertação das mulheres pelas próprias mulheres estava, assim, condenada e, obviamente, nem sequer se podia falar de liberdade sexual.

Posições desta natureza não constituíam uma excepção e, por isso, não terá sido por acaso que a Primeira Internacional não equacionou a possibilidade de participação das mulheres.

O preconceito misógino também pesou de forma dramática no percurso de Jeanne Deroin, membro da redacção de *Voix de Femmes*, fundadora do jornal *L'Opinion des Femmes*, comprometida com o movimento feminista e activista ao lado dos operários na revolução de 1848, em França. Entre Agosto de 1849 e Maio de 1950, Deroin dedicou-se à criação de uma associação de organizações operárias, assente na igualdade de direitos entre homens e mulheres, para a qual escreveu também os textos programáticos. Em Maio de 1850, 400 organizações operárias, surgidas depois da revolução de 1848, uniram-se à associação. Quando, a 29 de Maio de 1850, Jeanne Deroin foi presa e acusada de conspiração, os seus companheiros pediram-lhe que não revelasse o seu papel nessa organização: o conhecimento de que tinha sido uma mulher a promovê-la e a escrever o programa teria levado a associação proletária ao descrédito geral. Debatendo-se com as suas férreas convicções feministas e o desejo de não prejudicar a associação proletária, Jeanne Deroin finalmente capitulou e decidiu não revelar o segredo. O exílio em Inglaterra, que se seguiu ao golpe de Estado de Napoleão III, coincidiu também com o seu esquecimento: Jeanne Deroin teria de esperar até à segunda vaga feminista para reencontrar o seu lugar na história.

Contra o trabalho das mulheres e em defesa da família tradicional também alinhou Ferdinand Lassalle na Alemanha, que aproveitou um motivo bem difundido no interior do movimento operário. A partir do momento em que a mão-de-obra feminina era habitualmente remunerada muito abaixo da masculina, e que os níveis de emprego feminino

eram bastante mais baixos, as mulheres constituíam uma ameaça para os trabalhadores, enquanto enorme exército de reserva e fonte de mão-de-obra barata. Para combater a competência da força de trabalho de baixo custo feminina, Lassalle não pensou que seria necessário reivindicar a igualdade de salário e de direitos para todos e todas, mas sim que era mais útil relegar as mulheres ao seu papel tradicional no seio da família. Os salários dos homens deviam ser aumentados até que o trabalhador estivesse em condições de manter toda a família sem ter de recorrer ao trabalho da mulher e dos filhos.

Além disso, o emprego feminino era visto como um elemento de degradação e de corrosão da família operária: considerações de carácter económico entrecruzavam-se, portanto, com um moralismo e um conservadorismo profundos. A difusão destas ideias no movimento operário não se deveu somente a razões de ordem sexista ou conservadora. Basta ler a descrição da condição dos trabalhadores, dos efeitos devastadores da exploração industrial intensiva sobre as famílias, as vidas e os corpos dos trabalhadores e das trabalhadoras, crianças incluídas, para compreender como a rejeição do trabalho feminino, e das crianças, era também uma forma de autodefesa contra a perversidade da exploração.

Depois da união com a organização de Bebel e a fundação da social-democracia alemã, as posições dos lassalleanos criaram obviamente numerosos problemas, contribuindo para o abandono do trabalho de Clara Zetkin, que deveria ter feito frente à tendência misógina de uma classe trabalhadora, reflexo do seu tempo. Os revisionistas criaram problemas posteriores, nos anos que antecederam a Primeira Guerra, a partir do momento em que as organizações autónomas de mulheres no âmbito da social-democracia e o jornal *Gleichheit* se aliaram às posições revolucionárias e claramente anti-imperialistas. Esta situação, unida ao facto de a mais importante ideóloga da corrente revolucionária ser uma mulher, Rosa Luxemburgo, contribuiu para que se atacassem as mulheres, as suas organizações e as suas publicações, com o objectivo de combater as ideias revolucionárias.

E a situação não melhorou durante a Comuna de Paris, embora as mulheres de Paris tivessem desempenhado um papel extraordinário e activo. De facto, nunca se levantou a questão da extensão do direito de voto às mulheres, e a primeira experiência de democracia de classe e de construção de um Estado de natureza totalmente diferente do burguês viveu, de qualquer forma, a exclusão de metade da população.

Em geral, o tema do alargamento do sufrágio às mulheres foi objecto de acesos debates. Na verdade, temia-se que as mulheres, tendo uma vida social menos activa por causa da sua condição de opressão, estivessem mais predispostas à influência da religião, da superstição e das posições conservadoras. A extensão do voto às mulheres poderia, portanto, contribuir para uma viragem política à direita, penalizando os partidos socialistas – este foi um tema recorrente no curso da história. Depois da queda do fascismo em Itália, durante a fase constituinte, Togliatti e boa parte dos dirigentes do Partido Comunista Italiano teriam preferido evitar a extensão do sufrágio às mulheres, pois temiam que tal favorecesse o partido adversário, a Democracia-cristã.

O espectro da competência da força de trabalho feminina funcionou também na Grã-Bretanha depois de um início prometedor no qual se tinha assistido à participação das mulheres no novo movimento sindical. Na realidade, a institucionalização do movimento sindical inglês correspondeu, durante um longo período, à exclusão das mulheres dos sindicatos e das organizações não mistas, como a *Women's Trade Union League*, fundada por Emma Paterson em 1874.

2.2 A família estalinista

Se as dificuldades e as contradições foram uma característica original, e as imposições dos princípios feministas e de formas de organização autónoma das mulheres foram objecto de constantes conflitos, negociações, passos em frente seguidos de retrocessos parciais, a burocratização da União Soviética e a afirmação do estalinismo marcaram o primeiro

divórcio verdadeiro entre o movimento operário e os interesses e as necessidades específicas das mulheres.

Na III Internacional, reforçada depois da Revolução de Outubro, Clara Zetkin, Alexandra Kollontai e Inessa Armand tinham criado um secretariado feminino internacional, que publicou uma revista e organizou quatro conferências. Após a morte de Lenine, com o início do processo de burocratização que levou obviamente à eliminação ou à domesticação progressiva de todas as estruturas dotadas de alguma autonomia, em 1926, o sexto Plenário do Comité Executivo da Internacional decidiu a dissolução do secretariado feminino. A principal justificação desta disposição também será, de aí em diante, um tema recorrente: as estruturas separadas ameaçavam a coesão das organizações e do movimento operário, correndo-se o risco de criar cisões.

Esta decisão foi apenas o princípio de uma longa série de disposições que, no decorrer de um par de décadas, deu lugar a uma autêntica demolição de tudo o que a Revolução tinha conquistado nos primeiros anos, mesmo com todas as suas limitações provocadas pelas difíceis circunstâncias e com a inadequação dos seus dirigentes. Em 1929, o *Zenotdel* foi extinto, com o pretexto oficial de que um movimento independente de mulheres já não tinha razão de ser. Até aos anos trinta do século passado, o discurso oficial sobre a família mudou completamente de registo: de lugar de perpetuação das superstições, de preconceitos, da opressão da mulher, destinado a extinguir-se progressivamente na nova sociedade, a família passou a ser, uma vez mais, objecto de valorização paternalista.

Entre uma das suas primeiras medidas, a Revolução de Outubro tinha abolido o crime de homossexualidade previsto no código penal czarista. Com o artigo 121.º do código penal aprovado em 1933, a homossexualidade transformava-se num delito punível com cinco anos de trabalhos forçados, prorrogáveis até aos oito.

Além disso, os homossexuais eram acusados de ser «objectivamente» contra-revolucionários e inclusive chegou-se a descrever a homossexu-

alidade como um sintoma de «fascismo». O significado da homossexualidade tornava-se, na sequência desta mistura de orientações sexuais e políticas, um instrumento eficaz de perseguição frequente contra os dissidentes, independentemente da sua verdadeira orientação sexual. Teve que se esperar até 1993 para assistir à abolição da criminalização da homossexualidade.

Em 1936 chegou a vez da autodeterminação da mulher: o aborto, que já tinha sido amplamente obstaculizado na sua aplicação concreta, era interdito na primeira gravidez, tendo sido totalmente proibido em 1944. Em 1941, foi introduzido um imposto sobre a condição de solteira e agravava-se a taxa sobre o divórcio. Entretanto, era abolida a legislação que previa o reconhecimento das uniões de facto e as mulheres perderam o direito a pensão de alimentos em caso de separação, a partir daí concedida somente à mulher casada. Com as leis de 1944 era imputado às mães solteiras o custo da educação dos filhos, penalizando-se, deste modo, económica e simbolicamente, as mães adolescentes. A nova lei sobre a herança, de 1945, reforçou a posição do pai como cabeça-de-casal.

Paralelamente a estas medidas, desenterrou-se todo o velho arsenal ideológico patriarcal: a condenação da sexualidade livre e as «perversões sexuais», a pomposa reintrodução da simbologia matrimonial (cerimónias, alianças, etc.), a valorização da divisão sexual dos papéis sociais.

Os críticos da Revolução de Outubro, não só liberais ou conservadores, mas também de esquerda, evidenciaram uma tendência geral para mostrar uma linha de continuidade entre revolução e regressão burocrática, bolchevismo e totalitarismo, Lenine e Estaline. No entanto, a história dos combates verificava-se do ponto de vista da condição da mulher e da sua autodeterminação, da separação ou não da família patriarcal tradicional, da questão da liberdade sexual, oferecendo um ponto de observação válido para verificar esta presumível continuidade.

Para a primeira geração de dirigentes bolcheviques, a família representava um dos pilares da opressão social: querendo «fazer tábua rasa»

do passado para deixar espaço para o futuro, compreenderam a necessidade de minar a sua estrutura. Enquanto as mulheres continuassem encerradas atrás dos muros do universo doméstico, submetidas à autoridade do marido, economicamente dependentes, sem possibilidade alguma de vivenciar relações diferentes das tradicionais e patriarcais, não poderiam apoiar activamente a criação de uma sociedade nova. Ao querer subverter a velha ordem, a libertação das mulheres constituía uma passagem obrigatória. Obviamente, isso não significa que durante os primeiros anos da Revolução não estivessem presentes contradições e resistências (também no Partido Bolchevique) e que não se tivessem cometido erros, ou que os e as dirigentes bolcheviques tivessem uma teoria acabada da emancipação feminina em todos os planos ou que a pressão exercida pelas organizações autónomas das mulheres não tivesse desempenhado um papel fundamental. Ainda que, em boa verdade, as necessidades e os interesses concretos das mulheres coincidiam com os do processo revolucionário.

A família tradicional foi restaurada pelo estalinismo pelas mesmas razões que os revolucionários de Outubro tentaram superá-la. Já não se tratava de apagar o passado, de desembaraçar-se do velho traste da burocracia e da autocracia, de abolir a exploração. Pelo contrário, tratava-se de garantir a conservação e a reprodução de uma nova casta burocrática.

O reforço da família tornou-se, assim, um importante instrumento «Termidor» estalinista, ajudando a garantir algo de que o regime necessitava: a combinação entre obediência e produtividade. Como apontava Trotsky em *A Revolução Traída*, «o motivo mais imperioso do culto actual da família é, sem dúvida alguma, a necessidade que a burocracia tem de estabelecer uma hierarquia nas relações sociais e de manter uma juventude disciplinada em quarenta milhões de famílias, para assegurar a autoridade e o poder».

Apesar das limitações, na Revolução de Outubro as mulheres experimentaram uma liberdade e uma possibilidade de emancipação que não tinha comparação com nenhum outro país do seu tempo e que ainda hoje

continua a ser muito superior à que grande parte das mulheres conhece na maioria dos países. Entre a embriaguez pela liberdade, experimentada nos primeiros anos da revolução, e o sufocante puritanismo dos anos da restauração burocrática, o divórcio não podia ser maior.

2.3. «Uma imundice»: os partidos comunistas e as mulheres

A involução na União Soviética influenciou de uma forma determinante os partidos comunistas da Terceira Internacional. Como sempre, o Kremlin ditou as regras. As mulheres espanholas foram as primeiras a arcar com as consequências, durante a guerra civil. Assumindo uma posição completamente oposta à anarquista, desde o início da guerra civil, o Partido Comunista pressionou o ministro da guerra socialista, Largo Caballero, para que se dissolvessem as milícias em que combatiam as mulheres, em prol de um exército regular, disciplinado e exclusivamente masculino. A coragem demonstrada pelas mulheres em combate não tinha sido suficiente para garantir o direito a estarem na primeira linha como os homens. Caballero não se limitou a dissolver as milícias, proibindo também a participação das mulheres nos combates: o seu lugar era na retaguarda, onde deviam dedicar-se ao trabalho produtivo. A partir de Setembro de 1936, a dissolução de todos os órgãos de contrapoder criados nas jornadas de Julho contribuiu para piorar a situação: justamente nestes órgãos muitas mulheres tinham tido a possibilidade de se transformar, pela primeira vez, em indivíduos politicamente activos.

A política do Partido Comunista foi acompanhada por uma organização feminina de massas, que tinha nascido como sector espanhol da organização internacional Mulheres contra a Guerra e o Fascismo, que representava a Terceira Internacional: *Mujeres Antifascistas*. Como o próprio nome deixava claro, a organização orientava-se essencialmente para a luta antifascista e apressou-se a flanquear o Partido Comunista, recorrendo com frequência ao sentimento de culpa das mulheres e à sua responsabilidade para com os filhos para coagi-las a renunciarem à ideia

de combaterem com os homens. Obviamente, esta orientação estava ligada à linha geral de compromisso com a burguesia, que induzia o Partido Comunista a renunciar ao lema «o povo em armas» a favor de um exército regular. Para as *Mujeres Antifascistas*, a questão do trabalho das mulheres era central, contudo, em muitos discursos oficiais, as suas dirigentes salientaram que a participação das mulheres na produção representava uma medida apenas provisional, ou seja, destinada a substituir os homens empenhados nos combates, mas que após a guerra restituiriam os postos de trabalho.

Os comunistas não foram certamente os únicos a querer empurrar as mulheres para a retaguarda. Também o POUM desaconselhou a participação das mulheres no exército.

Além disso, embora as mulheres do POUM tenham retomado muitas das orientações dos bolcheviques, sobretudo todo o reconhecimento da dupla exploração e da opressão específica da mulher, a necessidade da socialização do trabalho de assistência e a igualdade de salário, estes princípios estavam praticamente ausentes quer do programa votado no congresso de fundação de 1935, quer do programa de 1936, e inclusive dos 13 pontos de Março de 37. Os anarquistas, por sua vez, embora tendo posições muito mais avançadas em temas relacionados com a emancipação da mulher, negaram-se a reconhecer *Mujeres Libres* como organização oficial do movimento anarquista. O pedido para ser aceite como sector do movimento, apresentado em 1938 por *Mujeres Libres* ao Plenário Regional do movimento na Catalunha, foi recusado com a justificação de que uma organização exclusivamente feminista constituía um elemento de desagregação para o movimento, correndo-se o risco de prejudicar os interesses da classe trabalhadora.

Anos mais tarde, do outro lado dos Pirenéus, quando em 1949 se publicou em França *O Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir, ao coro de indignação que gritou escandalizado por todo o país, juntou-se também a voz de Jean Kanapa, intelectual do Partido Comunista Francês, que descreveu o livro como uma «uma imundice repulsiva». O desdém de

Kanapa estava completamente alinhado com a cultura moralizante e conformista do PCF, fruto da involução burocrática e da viragem de 180 graus da Terceira Internacional. Em França, com as leis libertárias de 1920 e de 1923 tinha-se proibido tanto o aborto como a contracepção. Embora inicialmente tenha assumido uma posição de clara oposição a estas leis, no decorrer dos anos 1920, o Partido Comunista tentou organizar campanhas pela abolição, atraindo assim um maior número mulheres para as fileiras do partido, e entre elas havia muitas feministas. Os anos 1930 marcaram também uma mudança de tendência e a adesão a princípios totalmente pro-família, até atingir níveis grotescos. As políticas de controlo de natalidade foram declaradas desvios pequeno-burgueses, o partido fazia da defesa da família um dos seus cavalos de batalha e, como consequência, o secretariado feminino foi dissolvido em 1936. Um ano antes, um artigo publicado em *L'Humanité* declarava sem rodeios: «Os comunistas querem herdar um país forte, uma raça numerosa».

Os temas da contracepção e do aborto continuaram a ser, durante muito tempo, um tabu no movimento operário francês. A CGT (Confederação Geral do Trabalho) recusou incluir no seu programa a questão da revogação das leis repressivas, apesar de defender o trabalho das mulheres. A publicação mensal *Antoinette*, criada em 1955, promovia a defesa dos direitos da trabalhadora enquanto mãe e esposa, pedindo, por exemplo, férias suplementares, a reforma aos 55 anos... enfim, medidas que tiveram em conta o papel da mulher como mãe e o trabalho de assistência que desempenhava na família. No entanto, contracepção e aborto permaneciam como questões de ordem privada, em relação às quais as trabalhadoras deviam desembaraçar-se por sua conta. Até a própria União das Mulheres Francesas (UFF), organização ligada ao PCF, contribuiu para a difusão desta cultura pro-família, organizando e mobilizando as mulheres principalmente as mães.

Em Itália, sobre a posição do Partido Comunista em relação à condição da mulher pesou de forma determinante, além da influência exercida

pela União Soviética, o relacionamento com os católicos. Uma preocupação constante dos comunistas foi, de facto, demonstrar a possibilidade de conciliação da fé religiosa com a adesão ao partido num país como Itália, onde a igreja católica exercia uma grande influência e assegurava uma ingerência constante na vida política. No desejo convulsivo de ser «mais papista do que o papa», e de fazer do militante comunista um modelo de moral burguesa, o PCI chegou a extremos ainda mais grotescos que o PCF, ainda que menos notados. Logo depois da Segunda Guerra Mundial, na fase constituinte da nova República, Togliatti e os restantes dirigentes aliaram-se claramente contra a hipótese de legalizar o divórcio em Itália, sustentando que o país não tinha maturidade para «legislações tão avançadas». Itália foi assim o único país de Europa ocidental que não contemplou o divórcio no seu ordenamento jurídico, ao lado da pouco desenvolvida Irlanda e da Espanha fascista.

A posição oficial do partido de oposição ao divórcio manteve-se até meados dos anos 1960, quando foi ultrapassado pelo PSI. Os socialistas apresentaram uma proposta de lei mais à esquerda e os dirigentes do PCI viram-se obrigados a admitir a possibilidade de introduzir o divórcio também em Itália. Quando a direita da Democracia Cristã propôs um referendo pela revogação da lei, o PCI tentou por todos os meios chegar a um compromisso, apresentando uma série de emendas e alterações à lei, que a teriam desvirtuado totalmente. De facto, os dirigentes do PCI não estavam apenas aterrorizados com a ideia de uma clara fractura com os católicos, mas também encontravam-se firmemente convencidos de que no referendo as posições conservadoras teriam triunfado. Berlinguer, na época secretário-geral do partido, confessou ao jornalista de *l'Unità*, Ugo Baudel, que, segundo as suas previsões, alcançar-se-ia como máximo 35%. Como é sabido, o referendo de 1974 constituiu uma clara vitória dos defensores do divórcio e revelou o pouco que os dirigentes do PCI entendiam a sociedade italiana. Tinha-se chegado ao absurdo de ter um Partido Comunista mais conservador, conformista e moralista do que o grosso da sociedade.

A oposição ao divórcio não se devia somente a uma valorização do contexto específico da sociedade italiana, sendo também acompanhada por uma visão de conjunto das relações entre os sexos, da família e da mulher, segundo a qual o divórcio era um mal ao qual se deveria recorrer apenas em casos extremos. Obviamente, nem se podia falar de aborto que, além do mais, também era ilegal na União Soviética, modelo indiscutível de inspiração. Durante décadas, o Partido Comunista fomentou uma cultura asfixiante e paternalista, na qual a mulher era valorizada sempre como mãe, filha, irmã... ou seja, sempre em função do homem e sempre no âmbito da relação familiar. A família era exaltada e defendida como espinha dorsal da sociedade, fazendo-se vagas alusões a uma «família diferente», que se fundaria sobre outras bases, das quais, na realidade, não havia qualquer indício.

Desta política pró-família e conformista foram vítimas as próprias militantes do PCI. As activistas que se separavam ou que mostravam comportamentos sexuais ou sentimentais não alinhados com esta austeridade moral eram convocadas nos locais do partido ou chamadas para prestar contas sobre as suas opções privadas. Nos anos quarenta, o próprio Togliatti foi em parte vítima dessa política, depois de se ter separado da mulher, Rita Montagnana, também dirigente do PCI e directora de *Noi Donne*, jornal da *Unione delle Donne Italiane* (uma organização de mulheres dirigida pelo PCI), em cujas páginas tinha intervindo várias vezes contra o divórcio e a favor da família. A relação entre Togliatti e a companheira, Nilde Iotti, levou, de facto, à desaprovação da direcção do partido no decurso de uma reunião convocada expressamente sobre o tema. Por outro lado, na opinião dos restantes dirigentes do partido, Togliatti não tinha por que ser censurado: na verdade, durante anos, estes lançaram anátemas morais à esquerda e à direita, predicando a moralidade austera do perfeito militante comunista, enquanto, em privado, faziam e desfaziam relacionamentos. Quando a relação entre Nilde Iotti e Togliatti finalmente foi oficializada, Rita Montagnana foi excluída de todos os postos de direcção e desapareceu da cena política.

A mesma sorte teve Teresa Noce, mulher de Luigi Longo, secretário-geral entre 1964 e 1972. Um dos mais brilhantes mestres desta dupla moral foi Cacciapuoti, secretário do partido em Nápoles durante os anos 1940. Como conta Ermanno Rea em *Mistero Napoletano*, enquanto questionava os seus companheiros a propósito da vida privada, quando esta entrava em contradição com uma presumível «ética do povo», da qual o partido erigia o estandarte, Cacciapuoti não mostrava qualquer escrúpulo em solicitar sistematicamente favores sexuais às militantes, utilizando o seu estatuto de dirigente.

2.4 *Prone*! O divórcio nos anos 1970

Em 1964, Casey Hayden e Mary King, duas activistas brancas de uma das principais organizações do movimento norte-americano pelos direitos civis, o *Student Nonviolent Coordinating Committee* (SNCC), elaboraram «*Position Paper: Women in the Movement*». Este documento tinha sido pensado como uma contribuição para um encontro da SNCC, que teria lugar em Novembro desse ano, para discutir as linhas de orientação e a organização do movimento. Contudo, não foi assinado pelas duas activistas: temendo provocar o sarcasmo ou o desprezo das restantes activistas, tanto mais que se tratavam de duas brancas, decidiram introduzi-lo anonimamente na pilha de documentos. Hayden e King não eram as únicas mulheres brancas que participavam activamente no movimento pelos direitos civis. Pelo contrário, a participação de mulheres brancas foi, proporcionalmente, bastante mais decisiva do que a dos homens brancos. No movimento, as mulheres brancas puderam finalmente entrar em contacto com mulheres que não se enquadravam no estereótipo difundido entre as classes médias americanas brancas, com mulheres combativas e fortes, que desempenhavam um papel fundamental nas lutas pelos direitos civis e cuja força não era objecto de escárnio na respectiva comunidade. As mulheres brancas tinham finalmente encontrado, nas mulheres negras dos movimentos pelos direitos civis, um modelo no qual se podiam reconhecer e inspirar.

O documento de Hayden e de King foi um dos primeiros manifestos da nova tomada de consciência radical das mulheres, mas foi também uma das primeiras tentativas de chamar a atenção para o facto do movimento pelos direitos civis perpetuar o domínio masculino que imperava nas organizações da Nova Esquerda dirigidas por brancos. *Women in the Movement*, partindo da referência a onze factos, ou acontecimentos, que comprovavam a persistência do funcionamento patriarcal na organização, salientava que a sensibilidade usada para camuflar os pequenos detalhes, aparentemente insignificantes, nos quais se revelava a presunção de superioridade dos brancos, não era por sua vez aplicada no caso das relações entre os sexos. Geralmente, eram atribuídas às mulheres tarefas e funções que não tinham nada que ver com as suas competências pessoais, mas antes com a divisão sexual dos papéis sociais. Deste modo, as mulheres davam por si a desempenhar funções invariavelmente administrativas e meramente organizativas.

O documento é habitualmente recordado pela célebre resposta dada por Stokely Carmichael, um dos líderes do movimento e um dos maiores protagonistas da posterior viragem para o *Black Power* e para a constituição dos *Black Panthers*: «Qual é a posição das mulheres no SNCC? A posição das mulheres na SNCC é de bruços (*prone*)». A frase foi pronunciada numa pausa depois de uma reunião e talvez devesse ser entendida mais como uma constatação irónica do que como um enunciado normativo. Mas fosse qual fosse a intenção de Carmichael, a sua frase revelava o preconceito sexista existente na organização, mais do que tornar-se em fonte de inspiração para sucessivos comentários sexistas de outros membros. No entanto, a questão era tudo menos simples. Pouquíssimas mulheres negras mostraram simpatia pelo documento de Hayden e King, que foi lido como um sintoma da insatisfação das mulheres brancas, que não conseguiam afirmar o seu papel no movimento, não por razões sexistas, mas por razões de divisão racial. Por outras palavras, Hayden e King foram acusadas de falar, no fim de contas, em nome das mulheres brancas e de não reconhecerem o papel bem diferente de liderança que as mulheres negras desempenhavam na organização.

O panorama não era certamente muito melhor na *Students for a Democratic Society* (SDS), organização nascida no Norte dos Estados Unidos entre os estudantes dos *campus*, mas que também tentou atrair e organizar o subproletariado urbano e os desempregados. Nesta organização, estabeleceu-se uma estrita divisão sexual das esferas de actividade política. As mulheres, com maior êxito que os homens, concentraram-se em questões relativas à condição feminina: escolas, serviços sociais, iluminação das ruas. Deste modo, conseguiram afirmar-se mais do que os homens, assim como adquirir uma confiança progressiva em si e nas suas próprias capacidades. Uma das consequências desta divisão das esferas foi a crescente tensão no interior da organização. Em contacto quotidiano com os sectores mais pobres, marginais e violentos da sociedade, os homens da SDS começaram também a assumir alguns comportamentos e posições. E também, naturalmente, um profundo sexismo. Numa assembleia na Universidade de Washington, um elemento da SDS, explicando como os estudantes universitários brancos estavam a construir relações políticas com os pobres brancos, declarou inocentemente que «andar a fornicar a mesma galinha» representava um instrumento útil de politização. A politização da galinha evidentemente não era tomada em consideração.

O arranque e o crescimento do movimento contra a guerra do Vietname não facilitaram a afirmação do papel das mulheres que a ele pertenciam, já que as mulheres não tinham sido sujeitas ao recrutamento forçado. No centro das mobilizações que se propagaram nos *campus* estavam os homens que se tinham recusado a alistar, a quem as mulheres deviam limitar-se a oferecer apoio.

Em 1967, o movimento negro foi uma vez mais fonte de inspiração para as feministas. Numa conferência nacional em Agosto desse ano, a *National Conference for New Politics* (NCNP), na qual participaram 2000 activistas pertencentes a quase 200 organizações, os delegados negros exigiram uma quota de 50% nas comissões e nas votações. Nesse momento, também as mulheres defenderam a mesma reivindicação: uma quota de 51%, por representarem 51% da população. Enquanto a reivindicação

dos delegados negros foi aceite, a das mulheres foi simplesmente ridicularizada e nem sequer lhes foi consentido discutir a questão. Quando cinco mulheres tentaram ocupar o palanque para tomar a palavra, o homem que presidia à assembleia deu uma bofetada a uma delas, dizendo: «Acalma-te, rapariguinha, temos coisas mais importantes para discutir do que os problemas das mulheres». A «rapariguinha» era Shulamith Firestone.

Aonde quer que se dirigissem, os milhares de mulheres norte-americanas empenhadas nos movimentos pelos direitos civis, nos movimentos estudantis, no movimento contra a guerra, esbarravam no mesmo sexismo. O sarcasmo, o escárnio, o desprezo aberto de que eram objecto quando procuravam fazer valer as suas reivindicações e propor reflexões partindo do ponto de vista da sua opressão específica só tinha uma saída: o divórcio definitivo entre o movimento feminista e os restantes movimentos.

Ao mesmo tempo que o movimento contra a guerra entrava em declínio, no início dos anos 1970, que o movimento estudantil se desintegrava e que o *Black Power* era literalmente dizimado por uma repressão policial sem precedentes, nascia e afirmava-se o movimento feminista americano, e iniciou-se a publicação dos textos fundamentais do feminismo radical. Um desses textos foi *A Dialéctica do Sexo*, de Shulamith Firestone.

A prática do separatismo nos Estados Unidos não coincidiu apenas com o divórcio das organizações mistas do movimento estudantil e operário, mas também com as da própria classe operária e, por conseguinte, das mulheres dessa classe. O novo feminismo radical difundia-se essencialmente entre a pequena burguesia intelectualizada e as classes médias, através do nascimento de uma miríade de pequenos grupos que, na maioria dos casos, se dedicaram à prática da autoconsciência. De facto, o centro de gravidade tinha-se deslocado para o percurso necessário para reconhecer e, logo, libertar-se dos condicionantes masculinos mais profundamente enraizados, para a análise das próprias relações pessoais, familiares, sexuais, a partir da convicção de que a emancipação e a transformação pessoal eram o pressuposto para uma mudança generalizada.

Se nos Estados Unidos as mulheres comprometidas com movimentos tiveram de fazer frente ao sexismo que imperava nas organizações da Nova Esquerda, em Itália e em França estavam entre a espada e a parede. Por um lado, como as suas companheiras norte-americanas, descobriram rapidamente que os movimentos dos anos 1960 1970 queriam subverter tudo... com excepção das relações de género. Por outro lado, os partidos comunistas francês e italiano prosseguiam uma política conservadora e sufocante sobre tudo o que dissesse respeito à auto-determinação da mulher e à sua liberdade.

Em França, no interior do MLF, configuraram-se quase de imediato três tendências distintas. A primeira, *Psychanalise et Politique* (*Psych et Po*), animada por Antoinette Foque, recorreu amplamente à psicanálise para elaborar uma teoria baseada numa versão essencialista da «diferença» que decorria das características sexuais das mulheres. Deste ponto de vista, o grupo recusou reconhecer-se na história do feminismo, que mais do que pôr em causa a falocracia tinha tentado equiparar as mulheres e os homens, e propôs uma política separatista que rejeitava qualquer acção conjunta e qualquer aliança, inclusive sobre temas como o aborto. As outras duas correntes foram a das feministas radicais, cuja principal teórica foi Christine Delphy, que aplicava a noção de exploração às relações entre homens e mulheres e identificava o patriarcado como inimigo principal; e a corrente «feministas, luta de classes», constituída sobretudo por activistas que participavam também nas organizações mistas da esquerda revolucionária ou no sindicato.

Em 1972, o grupo *du Jeudi*, decidiu romper com *Psych et Po* por já não partilhar o sectarismo que o caracterizava e por procurar fazer alianças com as outras correntes feministas. O conflito prosseguiu ao longo dos anos 1970 e agudizou-se quando *Psych et Po* tentou apropriar-se, sem êxito, da sigla MLF.

O debate interno do MLF sobre o tipo de relação a manter, ou não, com as organizações mistas de esquerda foi certamente um dos mais acesos e dos mais complexos, constituindo um elemento de divisão e

uma dificuldade no seio do movimento. As feministas provenientes das organizações mistas, e que se reconheciam na corrente «feministas, luta de classes», procuraram durante muito tempo desempenhar um papel de comunicação e de mediação entre o movimento feminista e as suas organizações. Para tal, tiveram de se confrontar com o sexismo e com as resistências nos grupos da esquerda revolucionária, pondo em questão os mecanismos de funcionamento, as práticas, as mentalidades e impondo a integração da perspectiva de género nas análises que eram feitas. Não era uma tarefa fácil, já que, de todos os modos, a resistência foi pertinaz e a acusação feita ao feminismo de contribuir para a divisão do movimento operário, levando a cabo uma política pequeno-burguesa – baseada, por exemplo, na importância atribuída ao pessoal e à coerência entre o pessoal e o político –, era um recurso que estava sempre à mão.

Em Itália, o conflito foi ainda mais explosivo, fosse porque a influência do feminismo radical separatista foi desde logo muito mais forte e determinou nas origens o desenvolvimento futuro do movimento separatista, fosse porque o sexismo das organizações da Nova Esquerda estava ainda mais tenazmente enraizado e a reacção perante o emergente movimento feminista fosse ainda mais hostil.

Os escritos de Carla Lonzi, e em primeiro lugar o manifesto *Sputiamo su Hegel*, em grande sintonia com os do feminismo radical norte-americano de Shulamith Firestone, foram os textos fundadores do novo feminismo italiano. Neles, consumava-se a ruptura clara com a história do movimento operário e com a sua teoria. No estilo aforístico de *Sputiamo su Hegel*, Marx, Engels e Lenine eram arrasados enquanto portadores de uma cultura profundamente patriarcal e machista e como antecessores do que seria a política conservadora e anti-feminista dos partidos comunistas burocratizados. Como refere Carla Lonzi no prólogo de 1974 de *Sputiamo su Hegel* e em *Donna Vaginale e Donna Clitoridea*: «Escrevi *Sputiamo su Hegel* porque me inquietou muito constatar que a quase totalidade das feministas italianas dava mais crédito à luta de classes do que à sua própria opressão (...). As próprias mulheres aceitam serem consideradas

'segundas' se quem as convencia parecia merecer a estima do género humano: Marx, Lenine, Freud e todos os outros». Contra a igualdade dos sexos, denunciada como instrumento de opressão e de aniquilação da diferença, através do qual era mascarada a inferioridade da mulher, Carla Lonzi e o seu grupo propuseram, seguindo o exemplo do feminismo norte-americano, a redescoberta da diferença, de uma diferença autêntica que se devia procurar na dimensão existencial mais do que na política.

O feminismo separatista criticou qualquer relação de colaboração ou aliança com organizações mistas e também qualquer política que reproduzisse os modelos masculinos, ou que comportasse qualquer compromisso com as instituições masculinas. No que respeita ao aborto, o grupo de Carla Lonzi assumiu uma posição de oposição, denunciando-o como uma violência ulterior sobre o corpo da mulher, aliada à violência intrínseca ao coito e ao prazer masculino. Esta hostilidade estendia-se também às manifestações de rua em defesa do direito ao aborto, denunciadas como formas masculinas de participação política, nas quais as feministas aceitavam a subordinação a modelos masculinos, precisamente no momento em que tinham a ilusão de desempenhar o papel de protagonistas.

Por outro lado, as organizações mistas da Nova Esquerda mostravam-se tudo menos inclinadas a assumir a organização autónoma das mulheres dos movimentos, cansadas de serem relegadas ao papel de «fada do mimeógrafo». O símbolo deste conflito e deste divórcio foi sem dúvida o incidente de Dezembro de 1975. A 6 de Dezembro foi convocada uma manifestação pelo direito ao aborto que, por decisão dos movimentos feministas, não deveria ser mista. *Lotta Continua*, a maior organização da Nova Esquerda italiana, decidiu desrespeitar a decisão das organizadoras e, com o seu serviço de ordem, confrontou-se com o serviço de ordem da manifestação tentando impor a participação mista da organização, com os seus emblemas e os seus cartazes. Este episódio teve um eco extraordinário e agravou as tensões que já se tinham criado dentro da organização, depois da radicalização feminista das suas activistas, que começaram a pôr em causa os modelos de funcionamento interno. As

tensões eclodiram, por fim, no congresso de Rimini do ano seguinte, no qual a organização decidiu auto-dissolver-se, maculada pelos conflitos entre os jovens, as mulheres e o serviço de ordem. Entretanto, outros grupos mistos, entre os quais estava *Il Manifesto*, sofriam uma hemorragia de militantes devido à partida de mulheres, que se uniam ao movimento feminista separatista.

Idêntico conflito, centrado na questão da autonomia, reproduzir-se-á também no movimento de 77, que tinha uma posição de franca oposição face à organização autónoma das mulheres, acusada de provocar a divisão da classe. Assim, ao longo desse ano, repetiram-se episódios de ataques organizados pela autonomia contra as manifestações separatistas. A 26 e 27 de Fevereiro já se tinha consumado a primeira ruptura, por ocasião da reunião de coordenação nacional dos estudantes universitários, em Roma. Uma assembleia abarrotada degenerou em caos, no meio do qual se tentou resolver os conflitos ao som de assobios, coros e palavras de ordem. A 27 de Fevereiro alguns grupos feministas decidiram assim abandonar a assembleia denunciando «o alucinante clima de violência e prevaricação, que não permite expressar os conteúdos do movimento».

Ainda nesse ano, consumou-se uma divisão posterior no movimento feminista, com o abandono dos colectivos feministas por parte das lésbicas, que, denunciando a heteronormatividade imperante no movimento feminista e a impossibilidade de terem visibilidade enquanto lésbicas, deram vida aos primeiros colectivos separados de lésbicas: *Rifiutare*, *Artemide* e *Identità Negata* em Roma, *Donne Omosessuali* em Milão, *Brigate di Saffo* em Turim. O movimento lésbico emergente impeliu, em alguns casos, a instância separatista para as consequências mais extremas, deslocando-a de um plano exclusivamente político para o plano das relações interpessoais e denunciando a contradição em que se movimentavam as feministas separatistas heterossexuais que, enquanto denunciavam o domínio patriarcal, continuavam a ter relações sexuais com os homens, aceitando uma componente de humilhação e de dominação.

O feminismo radical norte-americano também exerceu uma importante influência sobre o movimento feminista inglês, ainda que o contexto e as relações tradicionais entre movimento feminista e movimento operário fossem bem diferentes nos Estados Unidos ou em países com uma forte presença dos partidos comunistas. Em muitos aspectos, as reivindicações do movimento feminista coincidiram com as dos sindicatos e correspondiam às necessidades das mulheres trabalhadoras. No entanto, enquanto se afirmava a influência do feminismo radical crescia também a separação do movimento feminista, acentuada pela dificuldade de comunicação entre as mulheres da classe trabalhadora, organizadas em sindicatos, e as mulheres do movimento feminista, na sua maioria intelectuais. Nesta dificuldade, pelo menos no caso inglês, actuou também uma certa resistência das mulheres da classe operária em relação, por exemplo, às novas práticas introduzidas pelo feminismo como a autoconsciência de grupo e a relevância dada às questões ligadas à esfera privada.

Enquanto, entre 1970 e 1974, estalavam as lutas operárias, começou-se a difundir e a afirmar também o movimento feminista, assumindo formas derivadas do americano. De facto, a primeira organização a ser constituída foi a *Women's Liberation Workshop*, que se estruturou como uma rede de pequenos grupos. Em Fevereiro de 1970 teve lugar a primeira *National Women's Liberation Conference*, em Oxford, com a participação de quase 600 mulheres provenientes, na sua maioria, dos colectivos feministas e também de alguns grupos da Nova Esquerda. Nesta conferência nasceu uma rede estável de colectivos, que se dotou também de uma coordenação nacional.

Na altura da manifestação do Dia da Mulher, a 6 de Março de 1971, em Londres e Liverpool, a *National Women's Liberation Conference* saiu para a rua com quatro reivindicações fundamentais (paridade de salário, igualdade de oportunidades de estudo e de trabalho, contracepção e aborto livres, infantários gratuitos 24 horas por dia). Porém, nos anos subsequentes ampliou progressivamente as próprias palavras de ordem, acrescentando as económicas e as relativas ao aborto e à contracepção, e

ainda outras que punham no centro a oposição ao domínio masculino e as estruturas através das quais este era exercido, com uma forte propensão para os aspectos relacionais e interpessoais desse domínio.

Em 1975, a *National Women's Conference* somou finalmente às suas reivindicações o fim de qualquer discriminação das lésbicas e o direito das mulheres a decidirem sobre a sua própria sexualidade.

Em Londres, no Outono de 1970, nasceu o *Gay Liberation Front* (GLF), que a 28 de Agosto de 1971 organizou a sua primeira manifestação com 2000 pessoas. Em 1972, as mulheres decidiram abandonar o GLF, denunciando as atitudes sexistas e machistas dos homens deste movimento.

Ainda que o divórcio já se tivesse consumado, os sindicatos e o movimento feminista conseguiram colaborar até certo ponto a respeito da campanha em defesa da legalização do aborto, lançada em 1975, contra uma proposta de rectificar a lei, que insistia em transformá-la sem atacar directamente os seus princípios fundamentais. A campanha organizou uma manifestação, em Junho de 1975, na qual participaram mulheres e homens. A proposta de alteração nunca foi aprovada, mas tratava-se apenas do primeiro de uma série de ataques. Um segundo projecto-lei, de 1976, tentou restringir o breve período no qual era permitido o recurso ao aborto. Nessa altura, também foi lançada uma campanha com a participação de milhares de pessoas. Depois do fracasso desta segunda tentativa de contra-reforma, em 1979, foi apresentada outra proposta de lei, na sequência da eleição de um novo governo *Tory*. Nesta ocasião, a Confederação Sindical (TUC) adoptou uma resolução inspirada no documento da Conferência das mulheres do sindicato e convocou uma manifestação de massas, na qual participaram 80 000 pessoas. Esta tentativa conservadora também fracassou.

CAPÍTULO III

As relações perigosas entre género e classe

3.1. Era uma vez...

Era uma vez a mulher? A resposta a esta pergunta, e a pergunta em si, são tudo menos evidentes, embora seja verdade, como escreve Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo*, que a mulher não nasce, mas sim faz-se. Com esta afirmação, que terá uma forte influência na teoria feminista da segunda vaga, Beauvoir pretendia sublinhar o carácter social, histórico e culturalmente construído da «mulher».

O que constrói a mulher é uma mistura de educação, proibições, prescrições normativas, condicionantes que recebe desde o nascimento, e que a transformam em «mulher». A condição da mulher altera-se posteriormente pelo efeito de uma opressão, de uma exclusão do poder e da participação na esfera da cultura, em particular da sua produção, supostamente por causas que lhe são alheias. Já que são os homens que historicamente têm escrito, composto música, pintado, pregado, governado, não existe uma definição de mulher e do que se supõe que deva ser a sua essência que não seja, ao mesmo tempo, um produto deste monopólio masculino e da paralela exclusão sistemática das mulheres. Elas «são» o que os homens decidiram que fossem, numa evocação de definições contraditórias, mas sempre intimamente ligadas: santa e prostituta, devota e amante voluptuosa, fada do lar e companheira infiel, mãe extremosa e harpia... Todas estas características atribuídas à mulher, concebida sempre como «o outro», as positivas a par das negativas, tornam-se funcionais pela sua exclusão do poder. São uma marca que se carrega, e que não justifica ou dissimula a opressão, através de um processo de naturalização, em virtude do qual a mulher é encerrada no seu corpo, tornando-se prisioneira do seu útero.

Em *O Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir limita-se a constatar que a exclusão e a opressão sistemática da mulher e, por conseguinte, a criação da «mulher» [enquanto género] pelos homens, sempre existiu. O pressuposto desta teoria encontra-se em algumas obras que, nos anos cinquenta e sessenta do século passado, marcaram de modo decisivo o estudo antropológico, tendo tido uma influência importante em Lacan

e, através dele, sobre aquela que será posteriormente a teoria feminista de inspiração lacaniana ou *French Feminism*: trata-se dos ensaios de Claude Lévi-Strauss, nomeadamente, *Antropologia Estrutural* e *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Inspirando-se no estruturalismo linguístico de Saussure, e aplicando-o aos estudos etnológicos, Lévi-Strauss elaborou uma teoria do nascimento da cultura baseada na estrutura, invariável e universal, do intercâmbio. O intercâmbio é o instrumento através do qual os homens se libertam da natureza e inauguram, em oposição a esta, a cultura e, portanto, a sociedade. Agora, o intercâmbio encontra a própria estrutura elementar na troca de mulheres. Por outras palavras, a sociedade e a cultura têm o seu ponto de partida no momento em que os homens começaram a trocar as mulheres, ou seja, quando um homem recebe uma mulher de outro homem. Neste contexto, encontra explicação o tabu do incesto, na medida em que só através da proibição do casamento consanguíneo é possível introduzir a exogamia e, deste modo, o intercâmbio de mulheres entre grupos diferentes. E mesmo a divisão sexual do trabalho é um instrumento que serve para criar um estado de dependência recíproca entre os sexos, com o objectivo de garantir a regulamentação do incesto e o intercâmbio de mulheres. Este último representa, além disso, uma «estrutura» no sentido próprio (isto é, no sentido estruturalista), enquanto constitui um facto universal constatável em praticamente todas as sociedades humanas.

Quais são as consequências desta teoria? A primeira é que, na oposição entre natureza e cultura e na inauguração da sociedade, os homens desempenharam um papel activo, enquanto as mulheres se limitaram a constituir o objecto passivo do intercâmbio e o trâmite da relação entre homem e homem. A sociedade é, assim, uma criação masculina e tem uma natureza masculina. A segunda consequência é que a subordinação da mulher, bem como a oposição dos binómios actividade/masculino – passividade/feminino, é tão antiga como a própria sociedade. Por um lado, sempre existiu, justamente porque a criação da sociedade é essencialmente um assunto de homens; por outro, representou um ponto de passagem necessário para o nascimento da cultura em oposição à natureza, pois sem intercâmbio de mulheres esta não teria sido possível.

Na afirmação de Simone de Beauvoir de que «este tem sido sempre um mundo de homens» ressoa a tese de Lévi-Strauss, segundo a qual a relação recíproca instituída pelo casamento não se dá entre homem e mulher, mas sim entre homem e homem, por intermédio da mulher. Deste modo, a mulher tinha sido sempre oprimida, vinculada ao seu papel reprodutivo, em condições de inferioridade biológica em relação ao homem, por causa das gravidezes sucessivas que a tornavam mais débil perante um mundo hostil e que a excluíam de âmbitos mais criativos e mais prestigiantes da produção.

A tese de Lévi-Strauss, longe de ser comprovada por estudos etnográficos de campo, foi em boa medida revista e criticada pelo próprio Lévi-Strauss, tendo sido superada nas décadas posteriores por novos desenvolvimentos da investigação antropológica. Apesar disso, continuou a exercer grande influência fora do âmbito da antropologia, sobretudo pela aplicação de uma abordagem estruturalista, nomeadamente de uma concepção estruturalista do tabu do incesto na psicanálise.

Perante este cenário, a resposta à pergunta «era uma vez a mulher?», ou melhor «a mulher sempre existiu?», é certamente *sim*, a partir do momento em que, por definição, a estrutura se subtrai à mudança histórica e social para se afirmar na sua universalidade e invariabilidade. Partindo da ideia de que a opressão das mulheres sempre tinha existido, avançaram-se diversas teorias que compreenderam tanto a biologia como a psicologia. As causas alegadas têm sido as mais diversas: a diferença de estatura e o dimorfismo que caracteriza todos os primatas, o instinto dos homens para a apropriação e o controlo, a função reprodutiva das mulheres, a agressividade e a vontade de poder que seriam características essenciais dos homens...

Estas explicações têm sido postas em causa por alguns antropólogos e sociólogos de inspiração marxista, que preferem outra hipótese de in-

vestigação: a de que a opressão das mulheres não terá existido sempre, mas que se afirmou enquanto consequência de uma série de processos sociais complexos. A tentativa de ligar a afirmação do domínio masculino ao nascimento das sociedades de classe e da propriedade privada e à superação da sociedade de linhagem aconteceu muito antes de Engels ter escrito *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*.

A linhagem é um grupo fundamental de parentesco que reúne todos os descendentes de um antepassado comum conhecido, segundo as linhas de descendência, que podem ser patrilineares ou matrilineares: no primeiro caso, a linha é masculina e os filhos pertencem ao clã do pai, no segundo, é feminina e os filhos pertencem ao clã da mãe. As sociedades de linhagem são aquelas em que a linhagem representa a estrutura social fundamental e nas que, por conseguinte, as relações sociais se articulam de acordo com as linhas e as relações de parentesco.

No que diz respeito à análise das sociedades de linhagem e dos laços matrimoniais, Engels baseou-se, em grande parte, em dois autores: Bachofen e na sua teoria da existência de um matriarcado primordial, posteriormente suplantado pelo patriarcado, e Henry Morgan, autor de *Ancient Society*, obra fundadora da antropologia evolucionista.

A escassez de materiais à disposição de Engels e o estado ainda embrionário da investigação etnológica explicam muitos dos erros factuais contidos no seu ensaio. Engels relacionava a alteração da condição da mulher e a sua «derrota» histórica com dois processos: a afirmação progressiva da propriedade privada individual – contra a propriedade colectiva da *gens* – e a transição dos matrimónios de grupo para o matrimónio monogâmico. A derrocada do matriarcado e da descendência matrilinear deveu-se ao desejo dos homens de garantirem a herança para os próprios filhos, o que comportava necessariamente o controlo da capacidade reprodutiva da mulher e o desfazer do laço entre a mulher e a *gens* de procedência.

Esta reconstrução baseia-se num mito e numa confusão. O mito é o do matriarcado, cuja existência de facto não foi demonstrada, pelo

contrário, é desmentida pela imensa maioria dos estudos antropológicos modernos. Apesar disso, o mito do matriarcado primordial teve um papel não necessariamente negativo no movimento feminista, contribuindo, na realidade, para devolver às mulheres a confiança nelas próprias e nas suas capacidades. A confusão está entre matriarcado e matrilinearidade: a descendência matrilinear não implica em si mais poder para as mulheres, ou um papel e um estatuto maiores. Apesar destes erros, o método que Engels tentou aplicar à compreensão das origens e das causas do domínio masculino continuava a ser fecundo. Trata-se, pois, de recolocar este fenómeno no conjunto das relações sociais e da sua evolução, partindo da consideração de que, na sociedade anterior à sociedade de classes, as trocas matrimoniais e os laços de parentesco identificavam-se com as relações sociais *tout court*. De facto, é através deles que se articulam e se estruturam as relações de produção e de distribuição, num determinado grupo social. Assim, as perguntas mantêm-se actuais. As mulheres encontravam-se já numa posição de subordinação nas sociedades de caçadores recolectores? Que mutações intervieram no seu *status*, em paralelo com fenómenos como o aumento da produção de excedentes, a introdução da horticultura e, posteriormente, da agricultura e da criação de animais, o nascimento da propriedade privada e das primeiras diferenciações sociais nos grupos?

A antropóloga Eleanor Burke Leacock dedicou anos de investigação tentando demonstrar como a sociedade de caçadores recolectores se caracterizava geralmente por um igualitarismo substancial, não só entre os elementos masculinos dos diversos grupos, mas também entre os sexos. A divisão sexual do trabalho era presumivelmente muito menos rígida do que se poderia pensar e não continha em si a instituição de uma hierarquia entre os sexos. Nos seus ensaios, Leacock mostra o papel determinante do impacto provocado pelo encontro com os colonizadores ocidentais nas sociedades de caçadores recolectores, quer seja no plano económico, alterando os equilíbrios que permitiam às mulheres controlar a própria força de trabalho e a própria produção, quer

seja no plano cultural, introduzindo uma rigidez, antes inexistente, nos costumes sexuais e nas relações matrimoniais. No caso da população de Montagnais-Naskapi do Labrador, estudado por Leacock, os missionários jesuítas empenharam-se em introduzir virtudes anteriormente desconhecidas, como a obediência e a subordinação da mulher ao marido. Se, por um lado, o impacto da colonização pode explicar, em boa medida, o motivo por que nas sociedades de caçadores recolectores, antigamente igualitárias, se instauraram relações hierárquicas e de domínio entre os sexos. Se, por outro lado, se compreende a influência de certas sociedades – em que o processo de diferenciação social estava mais avançado – na difusão do domínio masculino noutras sociedades. Então a pergunta continua a ser: a que se deve, em geral, a instauração de uma hierarquia entre os sexos?

A resposta de Engels não é satisfatória: faz referência a um processo de transformação das relações sociais e das relações de produção, contudo, recorre a um presumível instinto masculino para perpetuar a própria herança e, assim, controlar a função reprodutiva das mulheres. Mas em que se funda este instinto? É em função desse desejo inato de assegurar a descendência e a transmissão da herança aos filhos que os homens querem controlar a função reprodutiva da mulher ou, pelo contrário, esta vontade de controlo reflecte o efeito de um conjunto de fenómenos e processos mais complexos?

Stephanie Coontz, com outras e outros, procurou dar uma resposta diferente, explorando o vínculo entre instituições matrimoniais e produção. A causa das transformações entre os laços de parentesco – e, por conseguinte, das condições da mulher – reside não tanto no controlo da função reprodutiva feminina, mas sim na força de trabalho e na capacidade da mulher para produzir um excedente perante determinadas relações de produção e determinada divisão do trabalho.

Nas sociedades de linhagem, antes do nascimento das classes sociais, são de facto as relações de parentesco que organizam a produção e a distribuição dos bens, sobre a base da propriedade colectiva e de grupo. A

origem da dominação masculina encontra-se nas transformações operadas neste tipo de sociedade, *antes* do nascimento das classes propriamente ditas e da origem da propriedade privada e do Estado. A hierarquia entre os sexos, e a sua aplicação à divisão sexual do trabalho, está, portanto, na base dos processos de diferenciação social que conduziram, posteriormente, à constituição das classes, dos quais a hierarquização das relações entre os sexos representava uma espécie de protótipo.

A partir do momento em que as relações de parentesco organizam a produção, a análise e o estudo das suas transformações são fundamentais para compreender quer seja o papel da mulher na produção, quer seja a mudança operada no seu estatuto. Deste ponto de vista, mais do que matrilinearidade, é central a noção de matrilocalidade, já que o factor determinante é representado não por regras de descendência mas pelas da *residência*. De facto, nas sociedades matrilocais, nas quais a mulher tem uma posição de colaboração e não de subordinação, são os homens que se casam no grupo de parentesco da mulher, assegurando que o produto do trabalho feminino se mantenha dentro da sua linhagem. A transição da matrilocalidade para a patrilocalidade permitiu que os homens se apropriassem do trabalho e do excedente produzido pelas mulheres, na medida em que o matrimónio no grupo parental do marido transporta a esposa para um contexto estranho, sem laços parentais de protecção. O produto do seu trabalho já não pertence nem a ela, nem à sua linhagem, é pertença do marido.

As razões apresentadas para a afirmação da patrilocalidade contra a matrilocalidade são diferentes e o debate continua em aberto. Alguns inclinam-se para a possibilidade de um conflito perdido pelas mulheres, do qual se conservaram indícios de uma série de mitos existentes em várias sociedades, que narram uma guerra entre homens e mulheres ou um reino de caos pertencente às mulheres que terá sido posteriormente vencido pela ordem masculina. Outros, como Stephanie Coontz, sugerem a hipótese de uma dinâmica complexa de desenvolvimento para a qual contribuíram diversos factores, entre os quais os problemas da dis-

tribuição do excedente, as razões simbólicas e religiosas da comunidade, a necessidade de potenciar a produção. De qualquer forma, apesar das diferentes razões apontadas, todos concordam em identificar os mecanismos da patrilocalidade como origem da opressão feminina. Através da patrilocalidade, os homens apropriam-se do trabalho desenvolvido pelas mulheres e a poligamia contribuiu para a diferenciação social entre os homens. Na verdade, ter mais mulheres equivalia à posse de maior quantidade de força de trabalho e, consequentemente, à acumulação de maior quantidade de excedente. Além disso, a coincidência entre relações de produção e laços de parentesco conduziu à correspondência entre apropriação da força de trabalho feminina, bem como ao acesso privilegiado e controlo da sua função reprodutiva. Deste modo, opressão económica e opressão sexual sobrepunham-se e inter-relacionavam-se.

Este tipo de explicação realça três elementos: 1) a opressão das mulheres nem sempre existiu, estando ligada aos processos de transformação social e de transição das sociedades igualitárias de linhagem para as sociedades de classe; 2) a divisão sexual do trabalho é, nas suas origens, menos rígida do que se poderia pensar e não é em si mesma uma causa da hierarquia entre os sexos – deste ponto de vista, a origem da opressão das mulheres não pode estar nem na maior sedentariedade em relação aos homens (devida à sua função reprodutiva: parto, amamentação, cuidado dos filhos), nem na menor importância, ou no menor prestígio do trabalho de recolecção, de preparação dos alimentos ou da produção artesanal de objectos para a caça e para a guerra; 3) Se, na origem da opressão feminina estão os elementos sociais e económicos ligados à produção, à apropriação e à distribuição da força de trabalho, são estes que têm um papel determinante e não os elementos biológicos. O elemento central é, assim, o *tipo* de trabalho que desempenha a maioria das mulheres nesta sociedade, o trabalho de recolecção, de horticultura e de preparação dos alimentos, que torna os homens economicamente dependentes do trabalho delas, muito mais do que elas podem sê-lo em relação a eles. Assumir o controlo deste trabalho equivale não só a assegurar o controlo

da produção dos bens de subsistência, mas também a poder potenciar esta produção, garantindo a acumulação do excedente.

3.2. A classe sem o género

Quais são as consequências de uma hipótese de investigação que procura as origens da opressão feminina num conjunto de fenómenos sociais e económicos ligados à passagem da propriedade colectiva (ou de grupo) à propriedade privada, ao aumento da produção e à dinâmica de distribuição e de apropriação do excedente, à passagem da matrilocalidade à patrilocalidade? Pensar que a opressão das mulheres nem sempre existiu, ou que as suas raízes se encontram em razões biológicas ou psicológicas, significa necessariamente fazer da opressão de género uma *opressão secundária*, hierarquicamente subordinada à exploração de classe? Significa rejeitar a sua autonomia ou a sua especificidade? Ou negar os aspectos do domínio masculino, ligados ao controlo da função reprodutiva das mulheres, os aspectos psicológicos, a especificidade da violência baseada no sexo, a autonomia e a capacidade de persistência adquirida por estruturas patriarcais, como a família, para afirmar apenas o carácter económico da opressão? Ou, ainda, dissolver a opressão de género na exploração de classe?

Do ponto de vista teórico, não há qualquer necessidade de chegar a este género de conclusões. No entanto, a tendência para criar hierarquias artificiais e inúteis entre opressões e explorações, quando teria sido necessário compreender as interligações recíprocas, a tendência para pensar que a superação do capitalismo teria levado à natural e automática emancipação das mulheres, a tendência para ver a organização autónoma das mulheres como uma ameaça à unidade da classe, que supostamente resolveria também magicamente os problemas da mulher, têm sido uma constante no movimento operário, contribuindo de forma decisiva para o divórcio do feminismo.

O optimismo com que Engels assinalou que a participação das mulheres na produção constituía a chave da sua emancipação foi desmentido pelos factos. Tal porém não indicia que Engels se tenha equivocado ao sublinhar a importância fundamental da independência económica da mulher, condição *sine qua non* da sua libertação; nem quer dizer que o aumento do emprego feminino, registado neste último século, não tenha modificado substancialmente a condição das mulheres, transformando também, por sua vez, as formas pelas quais se articula a opressão de género. Todavia, as estruturas patriarcais demonstraram-se bem mais resistentes e vigorosas do que seria expectável.

Até a simples e amarga constatação da persistência da opressão da mulher nas sociedades pós-capitalistas (do bloco soviético até Cuba...) deveria ensinar algo ou, pelo menos, suscitar algumas interrogações. A privatização da esfera da reprodução – o conjunto de actividades que garantia a reprodução física, mental e emocional da força de trabalho (comer, dormir, vestir-se, lavar-se, descansar...) –, incentivada e utilizada pelo capitalismo, reforçou substancialmente os laços familiares, tornando dificilmente imaginável, e dificilmente aceitável, a socialização do trabalho reprodutivo. Basta pensar que, durante os períodos revolucionários, foi frequente a resistência às tentativas de libertação das mulheres do trabalho doméstico, deslocando-o para fora da família, através da criação de refeitórios, lavandarias e infantários comunitários.

A oposição entre público social e privado desenvolveu-se em torno da linha de demarcação da família (lugar por excelência do privado) do Estado, entre a sociedade e o mercado. A família assumiu, assim, o papel de lugar – às vezes mais imaginário do que real – onde se expressa o verdadeiro ser, por contraposição ao mundo exterior, da exploração, da alienação, do embrutecimento, da agressividade e da competitividade. Um lugar onde se cultivam afectos e sentimentos, impraticáveis no exterior. Já nos *Manuscritos Económico-Filosóficos*, de 1944, Marx tinha entrevisto esta alteração particular provocada pelo capitalismo: «É portanto a consequência de que o homem (o operário) apenas se sinta livre

nas suas funções animais, como comer, beber, procriar, e tanto mais ainda ao viver numa casa e ao vestir-se; e, por outro lado, sinta que não é mais do que um animal nas suas funções humanas. O que é animal torna-se humano, e o que é humano torna-se animal. Certamente, comer, beber e procriar são funções totalmente humanas. Mas nessa abstracção, que a separa dos restantes campos da actividade humana e que faz com que se transforme num objectivo último e único, são funções animais». No contexto desta alteração, a estrutura familiar deixa de representar a unidade de produção (excepto em alguns sectores de produção, como a agricultura de base familiar) e é relegada a representar a esfera de uma privacidade rigorosamente separada do plano público. Perdeu uma função, mas adquiriu outra que lhe confere um poder particular. Seria – e foi – um erro clamoroso subestimar a natureza ideológica e a entidade de relacionamento psicológico a esta estrutura e às suas dinâmicas de funcionamento, incluindo o papel que se atribui à mulher, na medida em que é ela quem desempenha gratuitamente a maior parte, se não a totalidade, do trabalho reprodutivo. Pensar que a luta de classes poderia resolver por si mesma esta questão, atenuando magicamente os laços familiares e mudando radicalmente a sua natureza, sem uma análise adequada do problema, sem a contestação dos papéis sexuais e sem uma politização específica das mulheres, resulta, no melhor dos casos, num optimismo cego e, no pior, numa autêntica má-fé.

O mesmo é válido para a subestimação dos efeitos do género, e da hierarquia que comporta, sobre a classe e a sua politização. Considerar a classe apenas no masculino é equivalente, em primeiro lugar, a não entender, ou a entender de uma forma parcial, o modo como funcionam e se estruturam as relações de produção e exploração e, consequentemente, a não compreender, ou a compreender de forma parcial, o funcionamento do capitalismo. Em segundo lugar, é equivalente a não perceber como a opressão de género é um poderoso instrumento de divisão da classe, de criação de hierarquias e de controlo ideológico. Com a mesma cegueira, o movimento operário também não percebeu, durante muito tempo, como

operavam neste sentido as opressões raciais e étnicas, não tendo oferecido análises adequadas, nem respostas políticas satisfatórias.

3.3. O género como classe

Ainda que a perspectiva de uma classe sem género tenha representado uma das limitações principais de grande parte do movimento operário e da tradição marxista, os feminismos materialista e o operário tentaram repensar a relação entre classe e género de um ponto de vista radicalmente diferente: o do género como classe.

Os estudos levados a cabo nos anos 1970 por teóricas como a francesa Christine Delphy, fundadora do feminismo materialista, e as italianas Alisa Del Re e Mariarosa Della Costa, as principais referências do feminismo operário, concordam a respeito de alguns aspectos de análise da natureza do trabalho doméstico desenvolvido pelas mulheres no seio da família. Em ambos os casos, fala-se de exploração do trabalho reprodutivo desempenhado pelas mulheres, ao qual se atribui uma natureza produtiva no sentido marxista. Contradizendo o marxismo ortodoxo, acusado de subestimar a função do trabalho reprodutivo e de negar o seu papel produtivo, segundo esta interpretação, o trabalho doméstico produz mercadorias e, por conseguinte, valor. Encontrar-nos-íamos perante um trabalho produtivo, mas que não é retribuído à mulher que o desempenha. A distinção entre opressão (aplicada ao caso das mulheres) e exploração (relativa à classe e às relações entre classes) deixaria de fazer qualquer sentido a partir do momento em que as mulheres não se limitam a ser oprimidas, mas sim exploradas, isto é, trabalham produzindo uma mais-valia da qual outros se apropriam.

Com efeito, para as feministas operárias, quando Marx afirmava em *O Capital* que no valor da força de trabalho está também contido o valor das mercadorias necessárias para a sua reprodução (vestuário, alimentação, alojamento...), falta, no entanto, ter em consideração um valor posterior, o do trabalho doméstico necessário para que o operário

possa desfrutar destas mercadorias. Como também escreve Christine Delphy, não significa, de facto, que o porco e as batatas se consumam crus, com pêlo e pele, imediatamente depois da compra ou produção. Entre a aquisição, ou a produção, da mercadoria porco e da mercadoria batata e o seu consumo, existe um trabalho de preparação e confecção, que transforma estas mercadorias para que possam ser consumidas. Do mesmo modo, pressupõe-se que a roupa, depois de ser comprada ou vestida, também se lava periodicamente e também se engoma e remenda. Ora, o feminismo materialista e o operário criticavam o marxismo por não considerar como produtivo o trabalho realizado dentro do lar, em condições de isolamento.

Como demonstração de que se trata, de facto, de um trabalho produtivo, que não origina apenas valores de uso, como preconizava o marxismo ortodoxo, as duas correntes citam casos em que uma série de serviços assegurados pelo trabalho doméstico são claramente produzidos e trocados como mercadoria. Na realidade, uma refeição pode ser preparada em casa, mas também pode ser consumida num restaurante: neste caso, ao valor da mercadoria alimento acrescenta-se o valor relativo à sua preparação. O mesmo se pode dizer em relação aos serviços de lavandaria, de limpeza e, inclusive, ao de tomar conta de crianças (quer nos infantários, quer em casa das amas) e, claro está, igualmente à assistência a idosos e aos doentes. O facto de, quando não têm lugar dentro do lar, estes serviços poderem ser produzidos e trocados como uma mercadoria, demonstra que, na sua natureza, o trabalho doméstico e de assistência feito pelas mulheres no seio da família não tem quaisquer características que justifiquem ser considerado como trabalho não produtivo. O único motivo pelo qual poderia ser assim encarado prende-se com a circunstância de não ser remunerado: a sua gratuitidade, ou aparente gratuidade, esconde a sua verdadeira natureza.

As analogias entre feminismo operário e feminismo materialista terminam aqui: as conclusões que se extraem destas considerações sobre a natureza produtiva do trabalho doméstico são, na verdade, opostas.

Para as feministas operárias, ao criar a família nuclear, o capitalismo transformou o papel e a estrutura da família, ao ponto de negar-lhe uma função como unidade produtiva e relegar a mulher a uma posição subalterna e para o desempenho de um papel de reprodutora da força de trabalho. O capitalismo garantiu que o oneroso trabalho de reprodução da força de trabalho fosse desempenhado pelas mulheres dentro de casa ao exclui-las da produção fora do âmbito da família e ao atribuir ao homem um salário suficiente para se manter a si, à mulher e aos filhos, arcando com a responsabilidade da sobrevivência económica de toda a família. Podendo apoiar-se no trabalho das mulheres, para quê optar por uma socialização total da reprodução da força de trabalho, que comportaria custos e um investimento tecnológico muito mais elevados? Deste modo, o contrato de trabalho estipulado pelo capitalista com o operário na qualidade de «pai de família» vincula também os restantes membros da família. Este é, ao mesmo tempo, contrato de trabalho e «contrato sexual», outorgando aos homens o livre acesso ao corpo das mulheres e dos filhos.

Como resultado deste contrato, através do qual a escravidão não assalariada (a das donas de casa e, em geral, das mulheres que desempenhavam trabalho doméstico) serve para a reprodução da escravidão assalariada (a dos operários, homens e mulheres), as mulheres converteram-se em parte integrante da classe operária, até mesmo quando não estão directamente empregadas. Elas sofrem com os seus maridos, filhos e pais, a exploração capitalista e produzem valor, ao produzir a mercadoria força de trabalho. Com base nesta análise, as feministas operárias concentraram-se na reivindicação de um salário para retribuir o trabalho doméstico, com o objectivo de que os serviços de reprodução da força de trabalho fossem abertamente reconhecidos como produtivos e deixassem de ser retribuídos por via indirecta, através do salário do marido.

As conclusões de Christine Delphy são de certo modo opostas. Ao contrário das feministas operárias, Delphy defendia que não era o capitalismo que se apropriava do trabalho doméstico – pois dele não tirava proveito –, mas sim os homens. O beneficiário directo do trabalho reprodutivo/produtivo da mulher é um parente masculino (marido, pai, irmão) ou o seu marido. Ainda que não seja reconhecido como tal, a par do modo de produção capitalista existe outro modo de produção: o patriarcal. Este último determina as relações de produção entre homens e mulheres, baseando-se na apropriação integral por parte dos homens do trabalho doméstico das mulheres. No âmbito desta relação de produção, homens e mulheres constituem duas classes antagónicas e ligadas por uma relação de exploração, já que são os homens que se apropriam do trabalho das mulheres. A partir daqui, pensar que a dona de casa pertence à classe do marido deriva simplesmente da assunção acrítica de um ponto de vista patriarcal, que pretende ocultar as relações de exploração e de servidão que unem e contrapõem homens e mulheres. Em virtude do trabalho doméstico que desempenham, que pode adoptar várias formas, em função da classe social a que pertence o marido ou o pai – seja o Bill Gates ou o empregado da mercearia –, todas as mulheres são membros da mesma classe e sofrem a mesma exploração.

O capitalismo contribuiu, sem dúvida, para manter vivo o modo de produção patriarcal, mediante os seus mecanismos de exclusão da mulher da produção e da hierarquização da força de trabalho. A partir do momento em que as mulheres são discriminadas pelas regras que estabelecem a herança e a sucessão patrimonial, em sentido lato, ou são directamente excluídas do mundo produtivo, ou constantemente ameaçadas de despedimento – são, habitualmente, as primeiras a perder o posto de trabalho em tempo de crise –, ou infra-remuneradas, a única solução que têm é, regra geral, o casamento. Contudo, por esta via, as mulheres embarcam numa espécie de contrato de servidão com o marido, oferecendo o seu trabalho em troca de serem mantidas pelo cônjuge, em espécie e não em troca de um salário, reproduzindo o modo de funcionamento da escravidão.

As consequências políticas destas duas abordagens do trabalho doméstico e do papel da mulher na família são muito diferentes. No primeiro caso, pretende-se demonstrar que as mulheres sofrem o mesmo tipo de

exploração que os homens e, consequentemente, partilham com eles um inimigo comum: o capitalismo. As donas de casa da classe operária são membros de pleno direito desta classe, ao desenvolverem um trabalho produtivo absolutamente central para a reprodução social do capital e ao contribuírem para a valorização das mercadorias, desempenhando um papel muito específico na divisão capitalista do trabalho.

Este tipo de perspectiva, ainda que colocando acertadamente a tónica nas lacunas da teoria marxista em relação à análise do papel do trabalho de reprodução da força de trabalho e embora sublinhando correctamente a centralidade deste aspecto para uma compreensão plena dos mecanismos de funcionamento e de reprodução social do capital, envidou uma série de esforços mas terminou posteriormente numa proposta política pouco eficaz. É certo que o trabalho reprodutivo contribui indirectamente para a valorização das mercadorias. Um trabalhador ou uma trabalhadora produzem uma mercadoria, que seja material ou imaterial tem pouca importância, gastando durante esta actividade produtiva energias mentais, físicas e emotivas que devem ser regeneradas. Caso contrário, a força de trabalho não pode ser vendida como mercadoria e, deste modo, não pode produzir valor. No entanto, afirmar que o trabalho doméstico produz valor equivale a depreciar aquele que deveria ser o aspecto essencial para compreender a natureza e a forma pela qual o capitalismo transformou a família. De facto, o ponto fundamental é que este trabalho reprodutivo acontece *fora* do mercado, não é uma produção de mercadorias, não é uma produção destinada à troca. E não o é precisamente porque o capitalismo, por um lado, subtraiu à família o papel de unidade reprodutiva, e, por outro, levou a que o trabalho de reprodução da força de trabalho tivesse lugar maioritariamente no espaço da família, separando-o do processo de produção e de circulação de mercadorias.

Na prática, este aspecto é substancialmente ignorado por Christine Delphy, como se a questão se referisse à *natureza* dos serviços oferecidos pelo trabalho doméstico, e não à sua inserção (ou não) no processo de produção e circulação das mercadorias. Está claro que cozinhar ou

limpar não são tarefas que possam ser vendidas como mercadoria, mas não há nada na sua *essência* que justifique o facto de serem gratuitas. Mas a questão é que, no seio da família, *são* precisamente fornecidos gratuitamente, sendo portanto subtraídos à esfera do intercâmbio, não são produzidos nem trocados como mercadorias, logo, não há produção de valor. Uma mercadoria é uma *coisa*, mas o que a torna uma mercadoria não é a sua essência; que seja uma pêra ou um *software* não tem a menor importância: é a sua *forma*, ou seja, o modo como é produzida e trocada.

A insistência no carácter produtivo do trabalho doméstico sublinha a sua importância, contra o desprezo a que era votado, e pode ter alguma eficácia performativa. O problema é que, em ambos os casos, cria confusões analíticas que têm consequências políticas. No primeiro caso, a conclusão lógica é que este trabalho deve ser retribuído, e a reivindicação política consequente é a de um salário para as donas de casa. Porém, esta exigência, longe de pôr em questão a divisão sexual dos papéis, reforça-a, contribuindo para manter a mulher entre quatro paredes e, com isso, isolá-la da produção e de uma vida social mais preenchida. Além disso, a proposta de um salário para as donas de casa era entendida como uma recompensa pela produção de uma mercadoria (isto é, a força de trabalho). Na realidade, o trabalho das donas de casa permanece no âmbito da reprodução das condições necessárias para que a força de trabalho se possa apresentar no mercado como mercadoria. Assim, mais do que de salário, deveria falar-se de rendimento. Nesta óptica, nota-se uma certa continuidade da elaboração pós-operária com o rendimento de cidadania ou de existência e, por conseguinte, volta a levantar-se o mesmo problema: as propostas de rendimento, de facto, não combatem os mecanismos fundamentais da exploração capitalista e não põem em questão as relações de produção.

No segundo caso, a principal consequência política infere-se do pressuposto da existência de relações de produção diferentes das capitalistas e baseadas na divisão sexual do trabalho na família. A conclusão lógica desta posição é a da existência de uma classe de mulheres – não importa

que sejam esposas dos magnatas da indústria ou de pobres – numa relação antagónica com a classe exploradora dos homens. Os resultados políticos desta abordagem são explicitados por Delphy em *L'Ennemi Principal*. Embora o capitalismo tivesse contribuído, de forma determinante, para manter vivo o «modo de produção patriarcal» e, por isso, deva ser combatido, o «principal inimigo» das mulheres continua a ser, em qualquer caso, o patriarcado. Logo, é necessário: 1) atacar a questão da «falsa consciência», ou seja, da consciência de classe determinada pela pertença às classes do modo de produção capitalista, mais do que as do modo de produção patriarcal, que leva a que as mulheres se identifiquem com a classe patriarcal antagonista, ou seja, com a classe do marido, em vez de se identificarem com a sua própria classe; 2) demonstrar como esta falsa consciência mina a luta contra o patriarcado, servindo, por sua vez, os interesses deste último. Noutros termos, as mulheres deveriam deixar de se identificar, em primeiro lugar, com as classes basilares do capitalismo (classe operária ou burguesia), para tomar consciência da pertença de classe patriarcal e, consequentemente, da sua convergência de interesses enquanto mulheres.

Mas, uma posição deste género pressupõe que uma dona de casa, esposa de um trabalhador de uma petroquímica, desdobrando-se entre as facturas vencidas e o aluguer por pagar, tivesse mais interesses materiais em comum com uma dona de casa, mulher de um Bill Gates, do que com o próprio marido, na medida em ambas partilham a mesma servidão em relação aos respectivos maridos. Deveria, portanto, identificar-se numa mesma classe com ela e não com o marido.

Naturalmente, a opressão das mulheres é transversal a todas as classes sociais. Dentro dos limites do possível, é razoável pensar em agir pela unidade de acção transversal das mulheres à volta de interesses comuns, referentes à sua autodeterminação, à sua sexualidade, ao seu corpo. Mas daí até pensar que a opressão feminina assume a mesma forma, ignorando a classe social a que pertence, e que as determinações de classe originadas pelo meio social em que a mulher é colocada, independentemente do facto de trabalhar ou de ser ela própria um magnata da indústria, são questões de *falsa consciência*, que nada têm que ver com a partilha de alguns interesses materiais, em suma, que as estratégias de resposta à própria opressão possam ser as mesmas, vai um grande passo.

Christine Delphy afirmou várias vezes que não era sua intenção analisar todas as vertentes da opressão da mulher, mas sim o seu aspecto económico. No entanto, uma vez que as relações entre homem e mulher foram definidas em termos de «escravidão», torna-se difícil entender como é que essa significação não condiciona outras esferas: que afectividade, sexualidade, relações, alianças são possíveis entre um escravo e o seu amo?

Tanto o feminismo materialista como operário clarificaram alguns aspectos fundamentais do trabalho doméstico, mas a sua perspectiva teórica corre o risco de ser o reflexo espectacular e invertido do desprezo com que as tarefas reprodutivas e a opressão da mulher têm sido tratadas por grande parte do movimento operário. Já que, para este último, a classe é o centro da atenção e da acção política, trata-se de transformar o género em classe, o que as duas correntes fazem, embora partindo de pontos de vista contrários. O resultado é, em parte, o mesmo: procura-se interpretar o género com os instrumentos de crítica da economia política, acabando por comprimir o género na classe, no primeiro caso, na classe operária, no segundo, na classe patriarcal criada para o efeito. Deste modo, a esfera da reprodução é condicionada pela da produção, perdendo-se de vista a sua especificidade.

No entanto, mantém-se a dúvida de que outra abordagem seja possível, uma visão que não renuncie à utilização das categorias da crítica da economia política, mesmo sabendo que, por si só, elas não são suficientes para compreender a realidade do género, e que não é possível nem útil aplicá-las mecanicamente.

3.4. O género sem a classe

Os caminhos percorridos pelo feminismo operário e pelo materialista não foram a única forma de abordar a questão da reprodução e da sexualidade no âmbito da teoria feminista da segunda vaga. As questões da reprodução, do sexo e da sexualidade entraram em cena de repente, entre o magma das correntes, dos filões, das publicações que acompanharam o novo florescimento do feminismo e que, movendo-se como uma nebulosa, tornaram muito difícil a tarefa de definir, de catalogar, de reconstruir as genealogias e as afinidades intelectuais. A reivindicação do carácter político do sexo ou da sexualidade contra o centralismo da produção e das relações de classe representou um dos elementos essenciais da separação dos movimentos sociais mistos operada pelo feminismo dos anos setenta do século passado. A forma como o sexo, a sexualidade e, posteriormente, o género irromperam no discurso político, implicou que seguissem vias políticas distintas e muitas vezes divergentes. Perante esta proliferação de propostas teóricas, que mantiveram um laço inconstante com a acção política colectiva (da ausência de qualquer relação até às tentativas de organização), a psicanálise representou um dos seus principais interlocutores. Um interlocutor negativo para as correntes e para as pensadoras que quiseram pôr a nu uma misoginia constitutiva, e que contradiziam as teorias do complexo de Édipo e da inveja do pénis como explicação da formação da identidade sexual. Uma mina de ouro por explorar, particularmente na sua vertente lacaniana, por outras correntes, mediante processos de assimilação, modificações e, por vezes, autênticos mal-entendidos.

De igual modo, diversificaram-se os significados de «género», um termo relançado em 1974 pelo ensaio de Gayle S. Rubin, *O Tráfico de Mulheres: Notas sobre a «Economia Política» do Sexo*. Enquanto o primeiro, afirmava Rubin, indica a diferença sexual biológica e anatómica entre homem e mulher, o segundo é fruto de uma construção social e cultural sedimentada historicamente. A diferença relativa ao género, e não a relativa ao sexo, teria gerado a hierarquia e a subordinação, representando,

deste modo, o inimigo a combater. No espaço de trinta anos, a natureza do género e do seu significado, a sua relação com o sexo e a sexualidade, foram objecto de um aceso debate, que também neste caso conduziu a conclusões divergentes.

O feminismo radical afirmou-se em primeiro lugar nos Estados Unidos, em finais dos anos setenta do século passado. As várias teóricas que se referem ao feminismo partilham entre si, além das diferenças, a reivindicação contida no próprio nome. Trata-se de confrontar directamente a «raiz» da condição de opressão das mulheres, de olhar de frente o patriarcado, entendido como sistema autónomo de opressão por parte dos homens, e de nele identificar o inimigo principal, distinguindo-se, assim, quer do feminismo liberal quer do socialista. Para tal, as mulheres deviam munir-se de uma interpretação própria do mundo, recusando todas as teorias existentes, fruto da supremacia masculina, e desenvolver uma política própria que coloque no centro os interesses das mulheres no seu antagonismo com os interesses dos homens. De facto, no sistema patriarcal, todas as mulheres sofrem opressão por parte de todos os homens, todos os homens tiram vantagens da subordinação feminina e todas as outras formas de exploração, hierarquia, supremacia mais não são do que extensões da hegemonia masculina. O patriarcado, portanto, antes do capitalismo, do racismo ou do colonialismo, representa o inimigo principal e comum de todas as mulheres. Como sublinha, em 1970, Kate Millet em *A Política dos Sexos*, a opressão sexual é uma forma de domínio político, mas também é a primeira forma de domínio, aquela que antecede todas as outras e que, por isso, dever ser combatida *antes* das restantes.

Em *A Dialéctica do Sexo*, ensaio publicado nesse mesmo ano, Shulamith Firestone identificava a diferença biológica entre homem e mulher como a raiz da subordinação feminina. De facto, a natureza colocou a mulher numa condição de debilidade face ao homem, atribuindo-lhe o papel reprodutor que comporta a circunstância de que, além da gravidez e do parto, a mulher tenha de se ocupar também do cuidado dos filhos e da amamentação, tarefas e condições físicas que a põem numa situação

de insegurança e de dificuldades que tornam necessária a protecção do homem. Se a natureza fez das mulheres escravas, tal não significa de forma alguma que a escravidão seja um destino inevitável. Pelo contrário, a possibilidade de separar a sexualidade da procriação, a libertação da heterossexualidade obrigatória, a socialização da assistência aos filhos, foram possíveis graças à cultura, à ciência e à tecnologia, as chaves do regresso da libertação feminina. Ao identificar na natureza e na diferença biológica e anatómica as raízes da opressão feminina, Firestone rejeita quer a justificação marxista, que relacionava a dita opressão com o processo mais geral da diferenciação social e com a afirmação da propriedade privada, quer a explicação dada pela psicanálise. Com efeito, a crítica da psicanálise foi um dos cavalos de batalha de uma parte considerável do feminismo radical, que o submeteu à mesma análise crítica usada para desvendar o carácter misógino ou sexista das diversas formas de expressão cultural, artística, filosófica e literária, impregnadas de uma orientação machista, inevitável, a partir do momento em que os homens historicamente monopolizaram a cultura.

Critica-se à psicanálise o facto de ter fornecido uma visão naturalista e, por conseguinte, tendencialmente inalterável da constituição de uma hierarquia no processo de formação da identidade de género, através da teoria do complexo de Édipo, da inveja do pénis e do complexo de castração. Segundo Freud, nos primeiros anos de vida, as crianças de ambos os sexos partilham o mesmo objecto de desejo, o amor da mãe, e a mesma sexualidade, primeiro oral, posteriormente anal e, finalmente fálica. Na verdade, as crianças dos dois sexos julgam que têm um pénis, na medida em que a rapariga interpreta o próprio clítoris como órgão homólogo. Através da exploração recíproca do corpo, as crianças tomam consciência, até certo ponto, das respectivas diferenças anatómicas e o rapaz vê na ausência do pénis da menina a materialização do seu medo de castração. Neste reconhecimento recíproco, o rapaz opera a subestimação da anatomia «imperfeita» da rapariga, enquanto esta, por sua vez, desenvolve a inveja do pénis. A partir daqui, os caminhos bifurcam-se. O

rapaz será obrigado a renunciar a Édipo, ou seja, a desistir da competição com o pai pelo amor da mãe, por medo da castração, ameaça implícita na proibição do incesto. A lei, representada pela figura social do pai, tem desta forma um efeito estruturador positivo, contribuindo para quebrar os laços edipianos ao apoiar-se na ameaça de castração. O percurso da rapariga é totalmente diferente. Ao descobrir a sua carência anatómica, ela é incitada a abandonar a mãe (que partilha com a filha a mesma privação biológica) como objecto de amor e, consequentemente, transfere o seu desejo para o pai. Entra no complexo de Édipo precisamente no momento em que reconhece a sua carência anatómica, tendo a proibição do incesto menor eficácia sobre ela, já que não se pode apoiar na ameaça de castração, porque a rapariga já é castrada. Os laços edipianos com a figura paterna, que representa ao mesmo tempo a lei, nunca chegam a ser totalmente cortados, o que comporta uma série de consequências para a estrutura da personalidade da mulher: dependência da autoridade, escasso interesse social, procura insaciável de privilégios para compensar a carência de pénis...

Ora, os motivos pelos quais esta interpretação da formação da identidade sexual e da sua diferenciação tem sido rebatida com severidade pelo feminismo estão assim explicados. Em primeiro lugar, a consideração do corpo da mulher como anatomicamente «carente», enquanto «privado» do pénis. Em segundo lugar, a atribuição à mulher de uma série de características que explicariam o seu papel específico na sociedade, em vez de serem vistas como os efeitos do papel que historicamente se atribuiu à mulher, numa inversão clara da relação causa/efeito. Em terceiro lugar, a interpretação destas características como sendo invariáveis, na medida em que estão ligadas aos processos de estruturação da identidade, determinados pelas figuras simbólicas, logo, pré-sociais, do pai e da mãe. Em suma, a rigidez e a invariabilidade das figuras simbólicas do pai e da mãe, a sua identificação com figuras sociais (isto é, o pai e a mãe de carne e osso) e, portanto, a leitura da estruturação da identidade de sexo/género à volta do binómio homem/mulher e ao desejo heterossexual, em relação

ao qual a homossexualidade e os restantes modelos de identidade sexual ou de género representariam patologias.

A este rol de críticas Anne Koedt acrescenta mais uma, no ensaio publicado em 1970, *The Myth of the Vaginal Orgasm*. Neste livro, baseando-se num conjunto de estudos que comprovavam que o clítoris era o único órgão sexual feminino capaz de levar ao orgasmo, Koedt desmonta a teoria freudiana da transição da sexualidade clitórica para a vaginal como processo de amadurecimento da mulher, capaz de libertá-la – ainda que só parcialmente – da inveja do pénis e de fazê-la sair da fase da adolescência.

Muita mais sorte teve, por sua vez, a psicanálise noutra corrente do pensamento feminista, o feminismo da diferença ou *French Feminism*, segundo uma definição criada, de facto, nos Estados Unidos, e que tem pouco que ver com a localização geográfica do fenómeno. O tema da diferença é tudo menos alheio ao feminismo radical, desempenhando também um papel central como instrumento conceptual funcional para a «secessão» dos movimentos sociais, ao permitir a sua delimitação através da reivindicação da própria diferença. Tal circunstância assume uma valência muito diferente no *French Feminism*, cujas principais autoras de referência são, na verdade, teóricas que rejeitaram, e inclusive criticaram, a definição de «feministas» e que tiveram pouco que ver com os movimentos feministas, nomeadamente em França: Luce Irigaray, Julia Kristeva e Helène Cixous.

Tanto Irigaray como Kristeva são discípulas de Lacan, mantendo uma relação crítica mas muito estreita com o seu pensamento. Sobre a teoria freudiana da inveja do pénis, Lacan tinha introduzido uma emenda importante, falando mais precisamente de inveja do «falo», entendendo-se o falo como um significante de poder. A rapariga não inveja o órgão reprodutor masculino, mas sim o falo enquanto significante de autoridade, de acesso à ordem simbólica (e ao dom da palavra), da qual ela está excluída. A consciência de não ter falo equivale à interiorização desta exclusão da ordem simbólica. Este mecanismo de castração, ligado a uma historização do falo e do seu papel como significante de poder, é potencialmente

fecundo para uma compreensão das consequências psicológicas que a opressão tem sobre as mulheres e sobre a forma como a subordinação, com a sua sequela de inseguranças e de masoquismos, é interiorizada. Todavia, dever-se-ia evitar encerrar o falo no reino do simbólico e do pré-social, fazendo dele, e da sua exclusão, a causa da subordinação feminina, pois a identificação entre significante da autoridade e pénis é o efeito de uma hierarquia já existente entre os sexos, que assentou as suas raízes noutro lugar.

A operação de Irigaray e de Kristeva toma, por sua vez, uma via diferente, a da essencialização da diferença sexual.

De Lacan, Irigaray retoma e critica indirectamente a noção de «espelho», desenvolvida pelo psicanalista francês no ensaio *Le Stade du Miroir*. Ver-se pela primeira vez reflectido no espelho, para o rapaz e para a rapariga, representa uma experiência chave no percurso de construção da identidade; enquanto vêem a própria imagem reflectida iniciam um caminho como ser separado da mãe. Sucessivamente sobrepõem a imposição da ordem simbólica do pai, que sanciona a distinção entre macho e fêmea, atribuindo os respectivos papéis. Irigaray contrapõe ao espelho, superfície plana que reflecte as imagens de objectos visíveis no exterior, o *speculum*, instrumento óptico côncavo utilizado na medicina para observar os orifícios do corpo humano. A mulher serve de espelho ao homem, já que a superioridade deste se reflecte na inferioridade desta. Assim, o homem vê a mulher em referência a si mesmo, como o próprio contrário, a própria imagem invertida, o que está privado do que ele tem (o falo): a mulher transforma-se deste modo em vazio, ausência, carência, que o falo do homem deve colmatar. O *speculum*, por seu turno, deixa ver no interior e descobrir que o órgão genital feminino não é simplesmente uma carência, um vazio a colmatar com o falo, pelo contrário, tem uma riqueza sexual muito superior à masculina. Esta riqueza é desconhecida pelo discurso «falo-logo-cêntrico» do homem, na medida em que este teme a diferença e tem, por isso, necessidade de ver na mulher a própria imagem invertida e nada mais. A consequência natural deste discurso é

a valorização de uma diferença que, sem estar já dada, deve ser reencontrada e re-interrogada, depois de ter sido durante muito tempo sufocada, tendo as suas raízes no biológico, ou seja, na diferença entre os órgãos reprodutores masculinos e femininos.

Julia Kristeva cumpre outro tipo de procedimento com Lacan, embora utilizando o mesmo método de Irigaray: trata-se de valorizar o que foi historicamente desvalorizado, alterando o sinal negativo para positivo. Neste caso, Kristeva concentra-se no período pré-edipiano, isto é, anterior à imposição da ordem simbólica do pai, a ordem da linguagem: o período a que Kristeva chama de «ordem semiótica», ou seja, ordem dos signos. A ordem semiótica é a da mãe, representa o período da relação exclusiva da criança com a mãe, antes da separação originada pelo pai mediante a ameaça de castração. A intenção de Kristeva é valorizar o papel desta fase pré-edipiana, geralmente subestimada pela psicanálise, no desenrolar do processo de formação do sujeito. Nesta fase, a comunicação entre mãe e criança desenvolve-se através de signos (carícias, contacto corporal, cuidados) e não de palavras. A chegada da ordem simbólica do pai e, portanto, da linguagem, sufocará a ordem semiótica, que, no entanto, não desaparecerá nunca do todo, pois o que é reprimido nem por isso é eliminado. A tarefa é tentar redescobrir e «fazer falar» tudo o que a conceptualização e a linguagem masculinas sufocaram, «dizer» a ordem semiótica da mãe, à semelhança do que fazem o poeta e o artista, quando transgridem a ordem simbólica rebelando-se contra as suas leis.

Irigaray e Kristeva transformaram-se numa referência fundamental para muitas teóricas do *French Feminism* como, por exemplo, Luisa Muraro, que reelaborou as teorias sobre diferença sexual numa visão orgânica baseada na necessidade de construção de uma ordem simbólica por parte das mulheres, *L'Ordine Simbolico della Madre* (1991) e Adriana Cavarero, autora de *Per una Teoria della Differenza Sessuale* (1987), e defensora da possibilidade de construir uma linguagem que dê voz à diferença, recusando o imperialismo monista da linguagem masculina, que tende a absorver e assimilar o Outro. A condição de separação da mulher

transforma-se assim numa ocasião de redescoberta e de indagação da diferença, do Outro reprimido.

Esta lógica binária da diferença foi posta em causa nos anos oitenta do século passado pelos avanços teóricos do feminismo lésbico. Por exemplo, Monique Wittig, movimentando-se no interior da corrente materialista do feminismo publicou, em 1980, o ensaio *Ninguém Nasce Mulher*, no qual rejeitava a atribuição da definição de «mulher» às lésbicas. De facto, mulheres e homens representam duas classes antagónicas e a heterossexualidade é uma norma instituída com o intuito de sustentar a divisão em classes sexuais, reproduzindo as condições para a exploração das mulheres. As lésbicas não são mulheres, pois ao quebrarem o contrato heterossexual escapam à classe a que estavam destinadas. São pois «não-mulheres» e a sua condição abre caminho para a libertação do resto das mulheres.

Em geral, o pensamento lésbico questionou o binómio conceptual «mulher» e «homem», tentando repensar a sexualidade, a identidade sexual, o sexo e o género. A teoria *queer*, desenvolvida nos anos 1990, é talvez a que, nomeadamente com a obra de Judith Butler, levou mais longe o processo de contestação da identidade de género e a sua relação com a sexualidade. Provavelmente, a principal contribuição de Butler foi a introdução do conceito de «performatividade» do género, desenvolvido sobretudo em *Problemas de Gênero* e *Bodies that Matter*, para tentar oferecer uma alternativa teórica tanto ao essencialismo da diferença como ao construtivismo social. Para Butler, nas duas perspectivas, a possibilidade de livre acção do sujeito é posta em perigo por um determinismo. No primeiro caso, o determinismo brota do interior, ou seja, da identidade sexual determinada ou da biologia ou de processos de construção simbólica da identidade ou das duas, uma de cada vez. No segundo caso, provém do exterior, ou seja, da construção social do género como um dado adquirido ao qual se submete inevitavelmente.

Pensar o género como performativo não significa considerá-lo como estático, dado de uma vez para todas, mas antes concebê-lo como um conjunto de actos, de gestos e de comportamentos que representam a

disciplina do género e que criam continuamente a identidade de género. De acordo com a inversão clássica da relação de causa e efeito, a tendência é reter os comportamentos e os actos que distinguem um género de outro como o produto de uma identidade já dada, de um sujeito que já é *gendered*. Pelo contrário, são estes que «performam» o género, como rituais coercivos que tendem a repetir-se constantemente, que definem o que a mulher é e o que o homem é, sedimentando-se até formarem uma materialidade própria do corpo. São, de facto, as relações de poder que fazem o corpo, disciplinando-o, modelando-o e sexualizando-o de acordo com um género. Assim, também o corpo é constringido pelo discurso, até ao ponto de alguns corpos, os dos transexuais e dos intersexuais, por exemplo, «não contarem», não terem legitimidade para existir, nem possibilidade de encontrar expressão no discurso. Radicalizando as teorias de Foucault, Butler força o processo de dissolução do sujeito até que o corpo deixe de ser um intrincado de identidade do sujeito e se transforme no produto de relações de poder disseminadas.

Para existir, o género precisa da reiteração contínua destes actos que o formam, ele não é nada sem esta reiteração, que contudo não tem nada de aleatório, pois está sujeita a uma coação constante. «Fazendo-se» continuamente, o género, ao mesmo tempo, também se «desfaz» (*Undoing gender*), ou seja, a repetição constante da performance do género, de actos representados de acordo com os códigos de comportamento, constantemente produz cisões, contradições, interstícios. Nestas discordâncias na reafirmação da *performance* inclui-se a possibilidade do sujeito «desfazer» o género e a possibilidade de subversão.

O feminismo radical, a teoria da diferença e a teoria *queer* propuseram visões divergentes do género, do sexo e da sexualidade, ainda que tivessem alguns pontos de contacto. Partilharam, em geral, a transposição radical de atenção para o plano do discurso e da linguagem como lugar de definição da identidade de género e da formação de uma hierarquia entre os sexos. Com as armas do desconstrucionismo, muitas esforçaram-se para mostrar o carácter misógino da maioria, se não da totalidade, das

expressões culturais, e para compreender os lapsos e os tropeções reveladores do submetido, da Outra a quem não se deu a palavra. Esta atenção ao carácter ideológico da opressão de género e às suas transformações psicológicas colmatou sem dúvida uma falha na ponderação da natureza da opressão da mulher, mas ao custo de reduzir, muitas vezes, a linguagem e o discurso à realidade ou de transformar a psicanálise num instrumento de compreensão de tudo o que existe. Em particular, tanto o feminismo radical como a teoria da diferença contribuíram para uma «des-historização» da relação de opressão entre os sexos, embora com resultados e fins diferentes.

Como faz Firestone, radicar o patriarcado na diferença biológica entre homem e mulher e apresentá-lo como origem da supremacia masculina, que imediatamente se estende a outras esferas e cria outros sistemas de domínio e de opressão, equivale a levar a cabo a operação exactamente inversa à realizada pelo marxismo ortodoxo, que tentava mostrar como a opressão das mulheres era simplesmente uma derivação da exploração de classe. Significa, além disso, fazer do patriarcado algo estático e invariável, como se as formas da opressão de género e o papel que têm desempenhado tenham sido historicamente sempre as mesmas, e continuem a ser ainda as mesmas em todo o mundo.

A opção separatista que acompanhou, em muitos casos, a reivindicação do *primado* da luta contra o patriarcado, entre todas as outras, e a definição dos homens e das mulheres como classes de sexo antagonistas dificilmente têm contribuído para a construção de uma política eficaz a favor das mulheres. Têm colaborado, mais precisamente, para o isolamento e para a clausura do movimento feminista, para o deslocamento em direcção a uma vertente exclusiva da crítica ideológica e cultural, através da remoção mais ou menos sistemática, e mais ou menos eficaz, do problema das alianças sociais. Esta situação foi-se agravando por causa da pulverização extrema – também teórica – de que tem padecido o movimento, fragmentando-se nas suas diversas componentes: heterossexuais, lésbicas, negras, lésbicas negras...

A ruptura com o movimento operário e com os movimentos sociais corresponde também a uma ruptura com a crítica das relações de produção, substituída no seguimento da vaga pós-moderna, em particular foucaultiana, pelo estudo das relações de poder e de dominação. Daí a tendência em concentrar-se exclusivamente nas instituições que garantem e mantêm vivo o sistema dos papéis sexuais: casamento, família, prostituição, heterossexualidade. A intuição fecunda de que as relações de opressão sexual são relações políticas não se fez acompanhar de uma crítica das relações de classe, com as quais a opressão patriarcal inevitavelmente se cruza, nem das relações de produção, sobre as quais se funda. Tal facto tem inevitavelmente consequências políticas e teóricas. Em primeiro lugar, a dificuldade em perceber como outras determinações – como a de classe ou de raça, por exemplo – influem nas formas da opressão sofrida e também nos processos de identificação e de subjectivização das mulheres. Esta colisão verificou-se rapidamente com as militantes negras dos movimentos de libertação de classe e de raça, perante a recusa de pôr em segundo plano a sua identificação de classe e de raça face à sua identificação enquanto mulheres. Este facto conduziu, posteriormente, à separação das feministas negras.

Além disso, tal facto induziu frequentemente a uma leitura idealista ou puramente psicologizante da raiz das relações de domínio. Por exemplo, o grupo *New York Radical Feminists* chegou a afirmar que os homens queriam dominar as mulheres, não tanto para extrair um benefício material, mas sobretudo para satisfazer o ego. Contudo, uma coisa é não subestimar a dimensão psicológica da opressão e os benefícios psicológicos relativos que quem oprime retira do seu acto, e outra é pensar que a satisfação do ego possa ser a causa de um sistema de dominação inteiro.

Em conclusão, algumas tendências do feminismo radical foram tão longe na crítica do poder masculino na esfera sexual que acabaram por assumir posições de condenação moralista, quando não autenticamente reaccionárias. É esse o caso do grupo *Women Against Pornography* e de autoras e activistas como Catharine McKinnon e Andrea Dworkin, que nos

anos 1980 se converteram em promotoras de uma campanha a favor da instauração de uma lei que suprimisse a pornografia, enquanto forma de discriminação sexual (lei posteriormente aprovada em diversos estados dos Estados Unidos e no Canadá), contribuindo, deste modo, para reforçar o controlo político e estatal sobre a sexualidade e para lhe oferecer um pretexto progressista perfeito. Falar em ofensa à moral pública era já suficiente para apelar à luta contra a discriminação sexual.

Por uma estranha coincidência, também algumas propostas da teoria da diferença se aproximaram perigosamente de posições moralistas ou conservadoras sobre a sexualidade. Em *Le Temps de la Différence*, Luce Irigaray aconselha uma lei sobre a virgindade que permita o reconhecimento das raparigas que decidam manter a virgindade enquanto acreditem ser oportuno, sem sucumbir às pressões masculinas. Uma lei sobre a virgindade transformar-se-ia num instrumento para dar às jovens mulheres uma identidade autónoma, positiva, à qual se pudessem referir. A virgindade oficialmente reconhecida como estado civil seria uma pré-condição para que o consentimento de relações amorosas com o outro sexo fosse realmente livre. Ao que parece, torna-se difícil para Irigaray pensar que as raparigas possam reconhecer-se numa identidade positiva que não dependa da integridade ou não do seu hímen. Uma vez mais, a mulher é suplantada pelo seu corpo e pelos seus órgãos sexuais. A proposta não é casual, representa a consequência natural, ainda que extrema, da abordagem teórica proposta por Irigaray e retomada por grande parte dos simpatizantes da teoria da diferença. O que se procura nesta diferença entre homem e mulher que deva valorizar-se ou redescobrir-se? Ou esta encontra como fundamento último a diferença corporal, e então volta-se para o determinismo biológico, ainda que esteja temperado e enriquecido por considerações psicoanalíticas sobre processos de formação da identidade sexual, ou é um produto histórico e social e portanto, um produto da opressão milenar das mulheres, não se percebendo neste caso o que deva ser valorizado. O risco é que, nesta infinita procura da diferença reprimida à qual dar voz, se resvale para a idealização da miséria. E,

com efeito, as características femininas que normalmente são valorizadas pelas teóricas da diferença são perigosamente próximas dos estereótipos criados pelos homens e que tão bem funcionaram para alimentar a teoria da opressão. Valorizar a ordem semiótica da mãe, contra a ordem simbólica do pai, como por exemplo faz Kristeva, traduz-se numa essencialização da exclusão da mulher da esfera da linguagem e do conceito. A razão conceptual, a linguagem, o discurso... pertencem ao pai, ou seja, ao homem; o intuitivo, a compreensão extra-racional e não conceptual pertencem à mãe, ou seja, à mulher.

No entanto, que as mulheres tenham intuição é um velho estereótipo bastante difundido, cuja outra face da moeda é a presunção de que as mulheres são contraditórias e pouco dadas ao raciocínio. Na mesma direcção segue, por exemplo, a ideia de que as mulheres são portadoras de uma inteligência vocacionada para o concreto e o particular, em contraposição à razão abstracta masculina. Nas organizações mistas da esquerda esta argumentação, aparentemente destinada a valorizar a diferença feminina, não se traduziu em mais do que uma justificação teórica do facto de se atribuírem constantemente às mulheres tarefas executivas.

A valorização da afectuosidade, da disponibilidade, da falta de agressividade e de competitividade, características supostamente femininas, faz abstracção da simples constatação de que o reverso da falta de agressividade e de competitividade em relação ao exterior é a violência que as mulheres voltam, de formas diversas e fantasiosas, contra si. E não por uma qualquer vocação para a afabilidade materna, inscrita indelevelmente no corpo feminino, senão pelo simples facto de que as mulheres têm sido historicamente excluídas do uso da violência, enquanto têm sido mantidas fora do controlo dos seus instrumentos.

Como escreve Lidia Cirillo em *Lettera alle Romane*: «O feminino existe apenas como consequência do acto de poder e como ideologia, negar o feminino significa recusar cair na armadilha do 'falo-logo-centrismo', não repetindo a oposição binária. Quando um sistema que nega é utilizado para afirmar, o não ser transforma-se no seu contrário e as intenções

anti-metafísicas, anti-existenciais e anti-identitárias desvanecem-se na identidade feminina e na metafísica do sexo».

Esta lógica binária, por sua vez, afasta a possibilidade de pensar o género do lado de fora da complementaridade homem/mulher, deixando assim de parte as experiências, as vivências e as reflexões dos que não podem, e não querem, entrar nesta complementaridade dupla: os *gays* e as lésbicas, os intersexuais, os transexuais... É a partir desta experiência que se desenvolve a teoria *queer*, para problematizar a constituição do género, bem como a sua relação com o sexo e a sexualidade.

Na obra de Judith Butler encontram-se provavelmente algumas das reflexões mais interessantes e inteligentes do debate sobre o género nos últimos anos. A noção de performatividade do género; a recusa do biologismo e do existencialismo; a ruptura do esquema complementar binário homem/mulher; a atenção aos aspectos materiais da opressão baseada no género (instituições que a garantem, consequências no plano da redistribuição, do acesso ao Estado-providência, do trabalho...) e ao modo como estão estritamente ligados aos aspectos culturais; a crítica da normatividade heterossexual; a recusa do separatismo e a atenção aos movimentos de luta e às suas problemáticas representam, no seu conjunto, elementos muito interessantes e fecundos que situam Judith Butler num papel e numa posição especial no seio do debate feminista actual.

No artigo *Merely Cultural*, que responde a algumas das objecções à sua teoria suscitadas por Nancy Fraser, Butler levanta, inclusive em termos explícitos, a questão do papel representado pela heterossexualidade obrigatória no capitalismo. Este, justamente, com a *misrecognition* da homossexualidade e das outras formas de viver a sexualidade, confere um apoio válido à constituição da família nuclear e heterossexual que assume um papel central no processo de reprodução da sua força de trabalho e, portanto, no processo de reprodução social de conjunto do capital, como já evidenciara o feminismo marxista dos anos 1970. A imposição da heterossexualidade normativa converte-se, deste modo, em algo interior à estrutura económica e não num facto meramente cultural. Esta reflexão

é extremamente interessante e capta o modo como o papel assumido pela família no capitalismo se entrelaça com a imposição da heterossexualidade obrigatória, na medida em que, como aponta Nancy Fraser na sua resposta a este artigo, *Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: a Response to Judith Butler*, Butler demonstra uma certa tendência a confundir o que é «material» e o que é «económico».

Obviamente, a opressão de *gays*, lésbicas, transexuais e intersexuais tem um aspecto material, pois implica consequências, servindo-se de instrumentos mais do que materiais, que não estão exclusivamente confinados ao âmbito do «discurso». Outra questão é, por sua vez, se a normatividade heterossexual tem um papel directo na divisão do trabalho e se lhe é essencial.

Ora, esta linha de pensamento, embora sendo potencialmente muito fértil, não foi ainda integrada por Judith Butler na sua obra, salvo alusões fragmentárias em alguns artigos como *Merely Cultural*.

No entanto, por várias razões, é necessário raciocinar conjuntamente sobre a performatividade do género e sobre a forma como esta se entrelaça e se insere nas relações de produção capitalista. Em primeiro lugar, para evitar deslizes idealistas na interpretação do modo como funciona esta performatividade e para evitar também uma abordagem que o «deshistorize». O que define a mulher enquanto mulher não é uma constante, pelo contrário, assume conotações completamente distintas no curso da história, e não se funda nos mesmos mecanismos e instrumentos. E o que leva a que o género seja continuamente «performado», em que consiste, e sobre o que é que se baseia, a coercibilidade da norma que garante a reafirmação contínua dos actos que performam o género, e que performam precisamente *dois* géneros como os únicos com direito a tomar a palavra? Judith Butler enfrenta a questão da «materialidade» da performatividade do género e, por isso, do conjunto de instituições materiais que a garantem e que não são redutíveis à «linguagem». Mas abordar este tema só a partir das relações de poder é correr o risco de se eclipsar na estrutura económica sobre a qual estas se apoiam. Ver o poder

apenas como algo disseminado, que está em toda a parte, é arriscar-se a não o colocar em nenhuma parte e, por conseguinte, de sobrestimar a possibilidade de invenção autónoma do género ou então de anulá-la, na medida em que está constrangida por relações de poder intocáveis. Intervir, através de uma «reinvenção», nas discordâncias que se produzem na reiteração dos actos que «performam» o género pode talvez ser válido (embora habitualmente só aconteça no papel) numa procura limitadíssima de pessoas munidas dos instrumentos adequados e de margens de autonomia geralmente mais amplas que as reservadas ao comum dos mortais, mas certamente não é válido para o resto da humanidade. Deste modo, não se pode desconstruir e reinventar os géneros, a menos que se ponha o problema do sujeito colectivo capaz de fazê-lo, capaz de questionar as bases materiais que garantem a coercividade da norma heterossexual e o binómio homem/mulher. Afirmar que a identidade de género do sujeito se constrói através da repetição dos actos performativos tem certamente um núcleo de verdade. No entanto, simultaneamente, arrisca-se a liquidar um sujeito já bastante martirizado por três décadas de pós-modernismo e a promover a ideia de que é suficiente suspender a reiteração para se subtrair a um processo sufocante de identificação. Certamente, esta não é a posição de Butler. Mas o problema de como se pode pensar a construção de sujeitos colectivos e de processos de subjectivização, quando o sujeito tem sido submetido à mais imponente das desconstruções, continua em aberto.

CAPÍTULO IV

Uma união *queer* entre marxismo e feminismo?

4.1. Uma teoria para dois sistemas

Em 1979, Heidi Hartmann publicou *The Unhappy Marriage of Marxism and Femminism*, um artigo que suscitou diversas críticas, tanto por parte do feminismo marxista como das feministas radicais, desencadeando um debate compilado posteriormente no livro colectivo editado por Lydia Sargent e publicado em 1981: *Women and revolution: a discussion of the unhappy marriage of marxism and feminism*.

Neste longo artigo Hartmann desenvolve a chamada teoria dos dois sistemas, patriarcado e capitalismo, partindo do encontro pendente entre marxismo e feminismo. De facto, o primeiro desperdiçou a oportunidade proporcionada pela nova vaga feminista para se renovar profundamente e evidenciou uma tendência para fazer da opressão de género uma opressão de importância secundária e substancialmente subordinada à exploração de classe. O casamento entre marxismo e feminismo aproxima-se ao do homem e da mulher institucionalizado pelas leis comuns, e descrito ironicamente por Engels: como marido e mulher, marxismo e feminismo são uma só entidade, e essa entidade é o marxismo.

A percepção de Engels, em *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, de que a produção e a reprodução da vida imediata, factor determinante da história, se compõem de dois aspectos – a produção de meios de existência e a produção dos próprios seres humanos – não foi aprofundada pelo autor nem pelo marxismo. Esta circunstância contribuiu para que as categorias marxistas se mantivessem *sex-blind* (cegas em relação ao sexo), tendo repercussões não só na subestimação da condição de opressão das mulheres, mas também na capacidade de compreensão de uma realidade complexa como a do capitalismo. Categorias marxistas como «classe», «exército de reserva», «força de trabalho» são *sex-blind*, na medida em que são trilhadas sobre a natureza *sex-blind* das leis do desenvolvimento do capitalismo. De facto, segundo Hartmann, o capitalismo cria hierarquias internas à força de trabalho, mas as suas leis de desenvolvimento não conseguem determinar quem estará destinado a ocupar os diferentes lugares nessas hierarquias. Numa perspectiva de

puras «leis do movimento» do capital, quer sejam os homens ou as mulheres, os brancos ou os negros, é totalmente indiferente quem ocupa uma posição subordinada. A partir do momento em que as categorias da crítica da economia política reflectem as leis de desenvolvimento do capital, este tão-pouco pode dizer-nos quem preenche os diversos lugares nas hierarquias. Neste caso, o conceito de classe é insuficiente e tem necessidade de ser integrado nos de género, raça, nacionalidade e religião.

O que permite ao capitalismo colocar as mulheres nos escalões inferiores das hierarquias internas da força de trabalho não são as lógicas de funcionamento interno do próprio capitalismo, mas sim as constitutivas de outro sistema de opressão, que embora se tenha ligado ao capitalismo, goza de vida própria e de uma autonomia relativa: o sistema patriarcal. A subordinação das mulheres criada pelo sistema patriarcal, cujas origens são pré-capitalistas, é assim utilizada pelo capitalismo em benefício próprio.

A definição de patriarcado apresentada por Hartmann tenta evitar o risco de pensar numa estrutura universal e invariável, dando conta da historicidade e das transformações que o patriarcado conheceu. Deste modo, não é possível falar de um patriarcado puro, já que a suas estruturas materiais estão sempre enraizadas em determinadas relações de produção, e esta intrincada relação altera, por vezes, as suas características e a sua natureza. Deve falar-se de um patriarcado esclavagista, de um patriarcado feudal, de um patriarcado capitalista, e assim sucessivamente. Ao insistir na natureza histórica do patriarcado, e nas respectivas transformações, Hartmann desenvolve uma perspectiva das relações entre capitalismo e patriarcado diferente da articulada por Juliet Mitchell em *Psychoanalysis and Feminism*.

De facto, segundo Mitchell, as estruturas patriarcais têm uma natureza psicológica e ideológica universal e a-histórica, que se mantém entre um e outro modo de produção. Da interacção entre estas estruturas e um determinado modo de produção dependem as variações na forma como as ditas estruturas universais se articulam e se particularizam, em virtude

das quais a opressão feminina assume diversas formas e expressa-se de diferente modo, de acordo com o momento histórico, o lugar e a classe a que as mulheres pertencem.

Hartmann sublinha, por sua vez, as transformações históricas a que estão sujeitas as estruturas patriarcais em si mesmas e não só na sua expressão. No entanto, apesar da ligação estreita entre modo de produção e sistema patriarcal, ambos funcionam segundo lógicas internas, e leis específicas, que podem estar em sintonia, mas que entram em conflito. Embora o facto de o capitalismo ter utilizado, e continuar a utilizar, o patriarcado para afirmar o seu domínio e articular a exploração, em determinadas circunstâncias, as leis de movimento do capital, por serem *sex-blind*, podem entrar em contradição com as do sistema patriarcal. Não compreender as leis próprias de ambos os sistemas é não perceber a natureza das ditas contradições.

A partir destas considerações, o casamento feliz que Hartmann auspicia deveria dar lugar a uma teoria unificada, capaz de ligar e de interpretar as leis de funcionamento interno dos dois sistemas, o capitalista e o patriarcal, bem como o modo como estes se relacionam, sem que um tente reduzir o outro.

Uma versão bem diferente da teoria dos dois sistemas foi desenvolvida por Nancy Fraser no primeiro capítulo de *Justice Interruptus*, publicado em 1997. Partindo da constatação de que a exigência de reconhecimento se tinha transformado na forma quase paradigmática do conflito político em finais do século XX, e tinha constituído o centro das lutas ligadas à nacionalidade, ao género, à raça e à sexualidade, Fraser propõe um esquema conceptual que permita considerar quer as diferenças específicas entre a demanda por justiça baseada na «redistribuição» e fundada no «reconhecimento», quer a possibilidade de articulação. Este esquema baseia-se na distinção entre uma injustiça com raízes económicas (exploração, expropriação, marginalização económica) e uma injustiça de carácter simbólico e cultural (domínio cultural, falta de reconhecimento, desprezo). Em termos analíticos, abstraindo-nos do facto de que, na

realidade, as duas formas de injustiça estão quase sempre estritamente ligadas, a exploração de classe representaria um caso de injustiça económica «pura», enquanto a opressão de *gays* e lésbicas constitui um caso de injustiça cultural: o primeiro caso de injustiça dá lugar à exigência de «redistribuição», o segundo, à de «reconhecimento». Dizer que, em termos analíticos, a injustiça económica e a cultural caminham separadas não equivale, com efeito, a não reconhecer a sua ligação na realidade, nem o facto de que, por exemplo, a opressão de *gays*, lésbicas, transexuais e intersexuais se apoia em estruturas e instituições materiais e tem consequências e repercussões económicas, como a discriminação no trabalho e no sistema de saúde. Mas, equivale antes a afirmar que, por exemplo, as injustiças culturais não são constitutivas das relações de produção, não estruturam a divisão do trabalho, e têm de ser superadas mediante uma mudança simbólica ou cultural. Entre estes dois pólos, inserem-se algumas injustiças que reúnem ambos os aspectos: é o caso da opressão de género e a racial. Ambas têm raízes económicas e são determinantes na divisão do trabalho em diferentes modos. No caso das mulheres, encontramo-nos quer perante uma divisão do trabalho entre reprodutivo e produtivo, que fixa o primeiro como tarefa não remunerada para as mulheres, quer perante uma hierarquia interna da força de trabalho, pela qual o género serve para distinguir entre sectores trabalhadores predominantemente masculinos, melhor remunerados, e sectores trabalhadores predominantemente femininos, mal remunerados. No entanto, este é apenas um aspecto da opressão de género, porque as mulheres estão sujeitas a uma subestimação de carácter simbólico e cultural, que dá lugar a uma série de discriminações e violências: violência doméstica, sexual, exploração sexual, mercantilização do corpo da mulher na comunicação e na informação, perseguições...

A opressão de género, tal como a racial, requer dois tipos de resposta, tanto a reivindicação de justiça redistributiva como a de reconhecimento. Mas Fraser sublinha como esta condição ambivalente produz contradições. De facto, a exigência de justiça redistributiva tem como lógica a

eliminação do género, ou da raça. Reivindicando mudanças económicas que conduzam ao fim da discriminação na divisão do trabalho com base no género e na raça, Fraser salienta, por exemplo, a superação destas identidades e da diferenciação com base nestas identidades. A reivindicação de reconhecimento, pelo contrário, tende a valorizar estas diferenças e esta identidade, impondo que esta seja valorizada, em vez de ser fonte de discriminação. Como alterar estas duas lógicas diferentes?

A resposta de Fraser consiste em contrapor uma perspectiva «afirmativa» à questão da redistribuição e do reconhecimento e uma abordagem «transformadora». A primeira propõe um conjunto de medidas, para responder às injustiças económicas e culturais, que não questiona a estrutura que as gera. A esta perspectiva pertencem, por exemplo, a política do Estado-providência, que se funda na redistribuição dos bens existentes entre os grupos existentes (por exemplo, as políticas sociais para os pobres), suportando a diferenciação entre os grupos. Ou então, a do multiculturalismo, que realça as diferenças e as diversas identidades, reivindicando que sejam respeitadas. A perspectiva transformadora tende, por sua vez, a pôr em causa a estrutura que gera as injustiças: é o caso quer do socialismo, em relação à profunda transformação das relações de produção e da superação da divisão em classes, quer da desconstrução que, no plano cultural, pretende reestruturar as relações de reconhecimento, diluindo ou anulando as diferenciações entre grupos.

A teoria *queer* pertence ao último caso, que não tem como objectivo a reivindicação de uma identidade homossexual, transexual ou intersexual, mas sim a desconstrução das dicotomias homossexual/heterossexual, desestabilizando todas a identidades sexuais fixas. A teoria *queer* quer desconstruir o género, tal como o socialismo quer desconstruir a classe, já que na práxis política o problema da identidade se levanta nos dois casos, mas melhor orientado para superação final tanto do género como da divisão em classes. A partir do carácter comum transformador e desconstrutivista é possível equacionar uma combinação de socialismo e desconstrução capaz de atacar conjuntamente a injustiça económica e a

cultural, oferecendo respostas tanto no plano da redistribuição como no do reconhecimento. Esta combinação é tanto mais necessária, quanto a opressão de género e a racial não são redutíveis a uma ou outra forma de injustiça, mas antes são constituídas por ambas.

4.2. Uma única teoria para um só sistema

Tanto a teoria de Hartmann como a de Fraser foram criticadas por Iris Young em dois artigos: *Beyond the Unhappy Marriage: a Critique of the Dual Systems Theory* e *Unruly Categories: a Critique of Nancy Fraser's Dual System Theory*. Segundo Young, a tentativa de Hartmann tem o mérito de oferecer uma alternativa a uma concepção a-histórica do patriarcado, mas expõe outros problemas. Naturalmente, a opressão das mulheres já existia antes do advento do capitalismo, não podendo encontrar a própria causa no modo de produção capitalista. Mas o mesmo discurso vale também para a divisão em classes e a exploração: estas tão-pouco são invenções originais do capitalismo e constituem a base de funcionamento da economia no modo de produção esclavagista e feudal. Deve-se deduzir que a divisão em classes e a exploração representam uma estrutura em si, que se modifica historicamente ao sucederem-se os modos de produção, mantendo contudo uma autonomia do modo de produção? Por isso, a divisão em classes constituiria um sistema separado do capitalismo com o qual se relacionaria? A ponderação do facto de que não existe uma divisão em classes «pura», separada por um modo específico de produção que a determina, geralmente leva a pensar que esta não constitui um sistema em si, que se perpetuaria, inclusive modificando-se, ao longo dos séculos. Porque não valeria também o mesmo para o patriarcado? A teoria dos dois sistemas permite ao marxismo tradicional continuar a construir a sua teoria das relações de produção e da mudança social e analisar o capitalismo de um modo inalterado, empregando categorias *sex-blind* e deixando ao feminismo a tarefa de analisar o sistema patriarcal. Contra esta opção, Young sugere uma integração do marxismo, através da elaboração de uma teoria da divisão de género do trabalho, referente a toda

a diferenciação de género do trabalho na sociedade, desde o trabalho reprodutivo no seio da família até à hierarquia de género intrínseca à força de trabalho no mundo produtivo.

Uma das razões que motivam a crítica de Young a Hartman, e que se apresentam também no caso da crítica de Fraser à teoria dos dois sistemas, é a recusa em atribuir ao marxismo só as categorias da crítica da economia política e não as da crítica cultural. De facto, fazer coincidir o marxismo com a análise económica do capitalismo significa ter dele uma noção redutora. De igual modo, é um equívoco contrapor o económico e o cultural, como se fossem duas esferas completamente autónomas que imediatamente estabelecessem uma relação recíproca. Por sua vez, quando se passa de um âmbito abstractamente analítico para a avaliação do funcionamento concreto das opressões e da exploração e para a dinâmica das diferentes lutas, pode ver-se como a oposição binária entre redistribuição e reconhecimento não compreende a complexidade dos processos de subjectivização que levam as comunidades e os grupos a lutar. As lógicas da exigência de reconhecimento não estão em si mesmas em contradição com as da reivindicação da redistribuição, na medida em que contribuem para construir identidades capazes de lutar pela justiça económica e pela igualdade social: é o caso do zapatismo ou do *Black Power*. Enquanto a opressão cultural de grupos específicos é funcional para a opressão económica, as duas lutas não são contraditórias, mas sim contíguas. Uma política de afirmação da identidade (de raça, género, etnia, religião) entra, segundo Young, em discordância com a luta pela justiça social, útil ao processo de subjectivização, pois põe em primeiro plano a expressão cultural como um fim em si mesmo, de um modo tal que ensombra o papel da cultura na produção de opressões económicas estruturais.

A discussão sobre a credibilidade da teoria dos dois sistemas está presente sub-repticiamente noutro debate, desenvolvido nos anos 1980 entre feministas marxistas e socialistas, nas páginas de duas revistas, *New Left Review* e *Studies in Political Economy*. O foco do debate, no qual

participaram autoras como Johanna Brenner, Maria Ramas, Michèle Barrett, Patricia Connelly, constituiu a possibilidade de combinar (ou não) marxismo e feminismo, de desenvolver uma teoria feminista marxista, enfrentando os vários problemas suscitados numa tentativa deste género. Ainda que todos os participantes no debate mostrassem propensão para negar a validade da teoria dos dois sistemas, reconhecendo que a opressão das mulheres precede o capitalismo, o modo como se tentou mostrar como, e em que sentido, esta teoria se articula com o capitalismo foi diferente. As perguntas levantadas são múltiplas: existem estruturas patriarcais independentes das do capitalismo? Que papel desempenha a ideologia na opressão de género? Que relação existe entre a ideologia de género e a base material da opressão da mulher? A opressão material e económica das mulheres produz também a ideologia patriarcal ou, pelo contrário, esta influencia também no plano económico, por exemplo, sobre a divisão sexual do trabalho?

Michèle Barrett, em *Women's Oppression Today*, tentou mostrar o papel da ideologia na construção da economia, salientando como muitas das categorias denominadas económicas estão constituídas historicamente em termos ideológicos. Da mesma forma, no plano ideológico e histórico se averiguam as razões por que a ideologia da família tipicamente burguesa foi, e continua a ser, partilhada também pela classe trabalhadora. A tentativa de Barrett desenvolve-se a partir da consideração de que não é possível contrapor, por um lado, a situação económica das mulheres e, por outro, a ideologia, pois assim não se consegue perceber como ambas se entrelaçam. Pelo contrário, é necessário explorar a complexa dinâmica de acordo com a qual se relacionam ideologia de género e de classe.

Este texto de Michèle Barret foi criticado por Brenner e Ramas, no artigo publicado na *New Left Review*, e por Pat e Hugh Armstrong, nas páginas de *Studies in Political Economy*. Segundo os seus críticos, Michèle Barrett voltara a cair na armadilha da teoria dos dois sistemas, enquanto seria necessário reconhecer que, apesar de o patriarcado não ter origem

no capitalismo, tendo-o precedido, foi completamente integrado no capitalismo, de tal modo que, actualmente, actuam juntos. Não constituem dois, mas um único sistema.

Ao apoiar esta posição, Brenner e Ramas insistiram na importância da biologia na divisão sexual do trabalho que teve lugar no decurso do desenvolvimento capitalista do século XIX. O papel reprodutivo das mulheres, a falta de sistemas adequados de contracepção e a ausência de alternativas à amamentação entrariam em contradição com a plena participação na vida produtiva da fábrica. A partir do momento em que a amamentação e o cuidado das crianças era incompatível com a vida na fábrica, esta combinação entre um factor biológico e um determinado tipo de desenvolvimento económico teria dado origem à opressão específica das mulheres sob o capitalismo, baseada no sistema doméstico familiar. O busílis residiria, portanto, no modo como o sistema produtivo de classe capitalista incorporou os factos biológicos da reprodução e como, neste contexto, as diferenças biológicas obstacularizaram a participação das mulheres na produção. A insistência no peso do factor biológico, considerado na sua relação com o factor social e nas modificações históricas desta relação, é funcional para reduzir o papel da ideologia patriarcal na determinação da divisão sexual do trabalho.

Como salientou Michèle Barrett na sua réplica a esta crítica, *Rethinking Women's Oppression: A Reply to Brenner and Ramas*, as respostas que são dadas às limitações biológicas são sempre *sociais*. As mulheres da aristocracia e da grande burguesia tinham resolvido há algum tempo o problema da amamentação dos recém-nascidos graças às amas. Por outro lado, em algumas sociedades a amamentação estava parcialmente socializada, aliviando o peso sobre a mãe. Para as mulheres da classe operária dos países onde o capitalismo estava em desenvolvimento, a resposta foi a marginalização da mulher na vida produtiva. Por outras palavras, o tipo de resposta que se dá a uma limitação biológica (por exemplo, a necessidade de amamentar) é uma questão de opções e de processos sociais. Mas, em que é que se apoiam estas opções e estes processos, se

não se têm em conta a força da ideologia de género e a forma como esta influencia a divisão do trabalho?

4.3. Do casamento infeliz à união *queer*

Nas suas diversas vertentes, a teoria feminista tem feito frequentemente, se não sempre, uma tentativa de dar respostas aos principais problemas que se apresentam às mulheres no plano político e, em particular, no plano da construção de uma subjectividade feminina e/ou feminista, capaz de lutar pela própria libertação. Questões como a valorização ou a desconstrução da diferença de género, a origem social ou biológica da opressão das mulheres, a existência (ou não) de um sistema patriarcal actual autónomo do capitalismo, o papel da ideologia de género em relação à divisão sexual do trabalho, a existência ou não de classes sociais... são o reflexo de intersecções políticas concretas nas quais o movimento feminista devia procurar respostas. Estas respostas, por sua vez, tiveram uma influência decisiva nos desenvolvimentos do movimento, na sua fragmentação, na sua articulação.

A breve reconstrução de alguns destes debates, oferecida nas páginas deste livro, tentou seguir uma lógica e classificações que não são as que geralmente se utilizam no debate feminista, mas sim aquelas relacionadas com um problema político por resolver e, todavia, nem por isso menos urgente. São elas a relação histórica, política e teórica entre género e classe e a possibilidade de elaborar uma teoria que conjugue marxismo e feminismo sem obrigá-los a um casamento de conveniência. Este problema levanta-se de um modo tanto mais urgente se se considerarem os desenvolvimentos do movimento feminista dos últimos decénios e os efeitos da globalização capitalista na vida das mulheres. Face ao enorme processo em curso de feminização do trabalho produzido pela globalização capitalista, o divórcio substancial entre marxismo e feminismo origina dificuldades ainda maiores. Por um lado, o facto de as análises da divisão sexual do trabalho, do papel da reprodução no capitalismo, do modo como a ideologia patriarcal se relaciona com as dinâmicas da

acumulação capitalista continuar sem ser plenamente integrado nem na teoria marxista, nem na actividade das organizações da esquerda política e, nos movimentos sociais, constitui uma grande limitação de compreensão e da capacidade de intervenção sobre a realidade. Por outro, o facto de uma parte significativa dos movimentos e da teoria feminista fazer abstracção da determinação de classe, em nome de uma irmandade universal ou de qualidades que caracterizam de um modo essencialista o feminino, torna mais difícil a construção de alianças políticas e sociais entre movimento feminista e movimento dos trabalhadores, prestando um fraco favor ao próprio movimento feminista e à sua capacidade de transformar a realidade.

A partir dos finais dos anos 1980, a teoria da «interseccionalidade» (termo criado em 1989 por Kimberlé Crenshaw) tentou salientar a interacção entre género, classe e raça e o modo como esta interacção, na sua complexidade, actua sobre os sujeitos. Uma interacção que não deve ser entendida como mera súmula ou somatório de opressões. Precisamente por causa desta intersecção, as mulheres não podem ser consideradas como um sujeito homogéneo, que experimenta a opressão de género como primária e vive o sexismo como principal relação de poder, pois são diferenciadas pela raça, pela classe, pela etnia, pelo estatuto, sendo que esta diversidade e a interacção de elementos contribuem para a formação da sua subjectividade.

A problemática da relação entre capitalismo e patriarcado deveria ser abordada com a mesma complexidade. Contrariamente às teorias que pensam a relação entre homens e mulheres em termos de exploração, o patriarcado como forma de organização de uma parte da produção cessou há algum tempo as suas funções: o que se mantinha foi superado pelo capitalismo. O processo foi, e é, tudo menos linear. O capitalismo, por um lado, cortou os laços económicos fundados no patriarcado e, por outro, conservou e utilizou de diversas formas as relações de poder e a ideologia patriarcal. Desagregou a família enquanto unidade produtiva, mas utilizou-a e transformou-a profundamente para garantir o trabalho

reprodutivo da força de trabalho. Aqui as relações de poder patriarcais saíram-se bem: o capitalismo tinha necessidade de descarregar na família o trabalho reprodutivo e, por sua vez, a subordinação das mulheres garantia a possibilidade de fazê-lo, convertendo-o numa carga para as mulheres e apoiando-se nas relações de opressão entre homens e mulheres.

Reconhecer que, neste contexto, os homens, inclusive os da classe trabalhadora, retiraram e retiram um benefício relativo da opressão de género não significa fazer dos homens uma classe de exploradores, mas antes compreender a complexidade com que o capitalismo integra e emprega relações de poder pré-capitalistas para criar hierarquias entre os explorados e os oprimidos, cavar fossos e erigir barreiras. O mesmo vale para a relação entre mulheres e trabalho, um tema que, a par do crescimento contínuo do emprego feminino, suscita uma questão central, e expõe também a necessidade de um aprofundamento da teoria da divisão sexual do trabalho que não se concentre exclusiva ou primordialmente no trabalho reprodutivo. Classe e género foram, e continuam a ser, potentes instrumentos da divisão do trabalho. «Feminização do trabalho» tem, pelo menos, um duplo significado. O facto de as mulheres serem sempre mais participativas no trabalho produtivo mais não faz do que modificar a sua condição e as formas que adopta a opressão. Mas também o facto de o emprego de força laboral feminina desempenhar, como desempenhou no passado, um papel fundamental, do ponto de vista do capital, serve para desqualificar sectores de produção, para reduzir os custos salariais, para piorar as condições de trabalho, para introduzir precariedade. Uma vez mais, não se compreende como tal é possível se não se faz referência ao papel fundamental da ideologia patriarcal e das relações de poder patriarcal. Um papel que caminha no sentido de uma desvalorização implícita ou explícita do trabalho feminino, invariavelmente considerado como secundário, como integrado no trabalho masculino, mas que tem efeitos e cria dificuldades em relação aos processos de subjectivização da classe, tornando habitualmente mais difícil uma mobilização ou uma tomada de posição por parte das mulheres. Desvalorizar, ou não afrontar,

a intersecção de condições económicas e opressões culturais e ideológicas é correr o risco de perder de vista a complexidade que o trabalho de construção de um novo movimento dos trabalhadores e das trabalhadoras enfrenta, perante uma classe trabalhadora cada vez mais feminina.

O feminismo desenvolveu alguns instrumentos essenciais de compreensão da realidade do género, do seu funcionamento e dos seus mecanismos. Na sua relação contraditória com a psicanálise, contribuiu de todas as formas para clarificar a componente psicológica da opressão feminina e o papel da família e das relações familiares como espaço central de reprodução da divisão sexual dos papéis sociais, da construção do género e da consolidação e perpetuação da heterossexualidade normativa. Assumir plenamente estes aspectos não significa necessariamente abandonar uma abordagem materialista para recair nas trevas do idealismo, mas sim captar o modo como as relações de poder e a ideologia patriarcal são interiorizadas também pelas mulheres, actuando num plano que não é económico, no qual esta interiorização tem efeitos decisivos também do ponto de vista político. Quem quer que tenha experiência de activismo político pode certamente experimentar a dificuldade com que as mulheres tomam a palavra, expressam protagonismo, se politizam, condicionadas pela interiorização da opressão de género e pela auto-subestimação que comportam, e pela acção dos mecanismos de opressão e das relações de poder por parte dos membros masculinos das suas organizações. Se nos abstraímos destes elementos, não só se faz um mau favor às mulheres, como também ao marxismo e a um projecto político de transformação radical da sociedade.

Um ponto de vista que ligue as intersecções e que decifre a complexa relação entre os vestígios patriarcais que vagueiam como fantasmas sem morada pelo mundo capitalista globalizado e as estruturas patriarcais que, por sua vez, foram integradas, utilizadas e transformadas pelo capitalismo, requer uma renovação do marxismo capaz de ir mais além da oposição entre cultural e económico, material e ideológico. Um projecto político que tenha como objectivo a reconstrução de um novo movimento

operário requer uma reflexão séria sobre o modo como género e raça influenciam tanto a composição da força de trabalho como os processos de subjectivização. Além disso, exige que se acabe finalmente com a rivalidade a respeito da opressão principal. A questão não é se a classe antecede o género ou vice-versa, mas como o género e a classe se entrelaçam, nas relações de produção e nas relações de poder do capitalismo, para dar vida a uma realidade complexa, cuja simplificação não tem nem muita utilidade, nem muito sentido. Também é essencial ver como estas podem conjugar-se num projecto político capaz de se movimentar no difícil terreno que está entre a tentação de sobrepor uma realidade à outra, fazendo do género uma classe ou da classe um género, e a de pulverizar as relações pessoais, as relações de poder e de exploração, para ver apenas opressões singulares postas uma ao lado da outra, à espera de serem incluídas num projecto de libertação conjunto.