



Passos da luta pela emancipação feminina: A radicalidade como legado

*Steps in the struggle for female emancipation:
Radicality as a legacy*

 10.21680/1983-2109.2021v28n55ID21653

Vera Cotrim

Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG)

 0000-0001-8981-3136

veraacotrim@gmail.com

Resumo: Este artigo busca apresentar o ideário feminista que se relaciona com movimentos sociais de caráter revolucionário. Exponho inicialmente o pensamento pioneiro de Mary Wollstonecraft que, levando a concepção iluminista e a defesa da Revolução Francesa às últimas consequências, confere àquela uma radicalidade ausente nos pensadores modernos. Discorro então sobre o desenvolvimento da concepção socialista sobre o problema da emancipação feminina por pensadores como Marx, Engels, Kollontai e Lenin, destacando a subversão da instituição familiar proposta pelas e pelos bolcheviques na Revolução Russa, articulada com a dissolução da propriedade privada e do Estado, em uma proposta de completa reorganização da sociabilidade humana. Procuo também expor brevemente aspectos do feminismo negro da filósofa socialista Angela Davis como um importante desenvolvimento da concepção sobre a emancipação feminina elaborada durante a revolução russa. Com isso, pretendo propor que os e as herdeiras de um pensamento não são aquelas que repetem e estendem seus princípios, mas aquelas que desenvolvem sua *radicalidade*.

Palavras-chave: Mary Wollstonecraft; Revolução Russa; capital; família; Angela Davis; feminismo negro.

Abstract: This article seeks to present the feminist ideology/theory that is related to revolutionary social movements. Initially I expose the pioneering thought of Mary Wollstonecraft, which, taking the Enlightenment conception and the defense of the French Revolution to the last consequences, gives it a radicalism absent in modern thinkers. I then address the development of the socialist conception of the problem of female emancipation by thinkers like Marx, Engels, Kollontai and Lenin, highlighting the subversion of the family institution proposed by the Bolsheviks in the Russian Revolution, articulated with the dissolution of private property and the State, in a proposal for a complete reorganization of human sociability. I also seek to briefly expose aspects of black feminism by the socialist philosopher Angela Davis as an important development of the conception of female emancipation elaborated during the Russian revolution. With this, I intend to propose that the heirs of a thought are not those who repeat and extend its principles, but those who develop their radicalism.

Keywords: Mary Wollstonecraft; Russian Revolution; capital; family; Angela Davis; black feminism.

Esse texto busca sugerir uma linha histórica do pensamento feminista que se caracteriza por um caráter revolucionário, distinguindo-se da concepção que, orientada pela noção do direito como esfera da luta pela superação da dominação de gênero, divide a história do feminismo nas conhecidas três ondas que desconsideram a revolução russa, mesmo tendo sido essa revolução que estabeleceu, em 1918, o código da família mais avançado do mundo, no sentido da igualdade de gênero. Começo apresentando o pensamento de Mary Wollstonecraft, que escreve no contexto da Revolução Francesa e radicaliza suas propostas próprias no sentido da emancipação da mulher. Em seguida, apresento a concepção de Marx e Engels a respeito da família, no contexto das primeiras movimentações da classe trabalhadora, e de Kollontai e Lenin, que pensam no quadro da revolução socialista, perspectivando, com a

superação das classes, também a do patriarcado. Por fim, comento o feminismo negro de Angela Davis, que escreve no cenário do processo de resistência da população negra contra o racismo e expõe as contradições no interior das lutas contra diversas formas de opressão ligadas a classe, raça e gênero, indicando para a relação entre sua radicalização e a unidade dos distintos movimentos.

A exposição desses três corpus teóricos visa ainda apresentá-los em sua relação recíproca, ou seja, examinar o legado que cada aproximação histórica à questão de gênero representa para as posteriores. A ideia é mostrar que a herança de um pensamento constitui o seu desenvolvimento, em consonância com as transformações históricas. Assim, a reflexão marxista e bolchevique sobre a questão de gênero parece herdar a radicalidade do pensamento iluminista de Mary Wollstonecraft, de maneira muito mais consequente do que aqueles que meramente repetem seus princípios, situando o problema da dominação feminina na esfera do direito e da representatividade política e reduzindo-o a uma demanda identitária a ser atendida no interior do mesmo modo de vida. Isso no mesmo sentido que Marx, ao romper com o idealismo hegeliano, se constitui como herdeiro verdadeiro de sua dialética, bem mais do que qualquer filósofo neohegeliano. Procuro também mostrar que o feminismo negro de Angela Davis é herdeiro do pensamento marxista ao alçar a questão racial ao primeiro plano da cena social, encontrando, no contexto que examina, o ponto de maior radicalização das lutas emancipatórias. O legado de um pensamento é, pois, entendido como o desenvolvimento histórico de sua radicalidade, e não como aceitação de seus enunciados próprios; antes, herdar pode implicar a ruptura com princípios historicamente delimitados.

I Mary Wollstonecraft e a maioria da mulher

Mary Wollstonecraft é uma filósofa inglesa caracteristicamente iluminista. Sua *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, publicada em 1792, exige para a mulher, mantida em uma “eterna infância”,

primordialmente o direito à sua maioria. Se, como desenvolve Kant, a razão retira os homens da minoridade em que se mantinham pela submissão à tirania e às crenças obscurantistas; se é a presença em comum da razão que iguala os homens enquanto cidadãos, capazes de conduzir-se politicamente, a reivindicação de Wollstonecraft para as mulheres será, precisamente, a razão. A maioria significa o alcance da condição propriamente *humana*. A exigência de participar da razão coincide com a reivindicação da humanidade, ou seja, do direito àquilo que define o humano e o eleva acima da natureza. A modernidade, com sua novidade característica, a definição do ser humano como indivíduo livre e igual perante a lei, porque racional, é a condição para a emergência das reivindicações feministas: esse pressuposto, que rompe com os sistemas antigos de privilégio, confere as bases objetivas para que a questão da subordinação da mulher se torne *política*, e não mais natural. É esta a grande contribuição de Mary Wollstonecraft.

A autora reconhece que as mulheres são “fracas” e “infelizes”, e atribui essa condição a um sistema de educação falso. Para ela, essa educação deficiente se deve ao interesse dos homens em manter a submissão da mulher. Na questão da educação, cujo direito é a principal reivindicação de Wollstonecraft para as mulheres, ela debate com Rousseau, que dedica o último livro de seu *Emílio ou da Educação* (quase que um apêndice), à educação feminina, absolutamente distinta da educação masculina (a educação humana universal) e particularizada para atender as necessidades do sexo dominante:

Da boa constituição das mães depende em primeiro lugar a boa constituição das crianças; do cuidado das mulheres depende a primeira educação dos homens; das mulheres dependem também seus costumes, suas paixões, seus gostos, seus prazeres, sua própria felicidade. Assim, toda a educação das mulheres deve ser relativa aos homens. Agradar-lhes, ser-lhes útil, fazer-se amar e honrar por eles, educá-los quando jovens, cuidar deles quando grandes, aconselhá-los, consolá-los, tornar suas vidas agradáveis e doces: eis o dever da mulher em todos os tempos e o que lhes deve ser ensinado desde a infância”. (ROUSSEAU, 1995, p. 502)

Wollstonecraft atribui a essa concepção um interesse masculino de manter o privilégio da submissão feminina. Reivindica, assim, o direito de as mulheres tornarem-se *masculinas*, no sentido de desenvolver virtudes intelectuais e morais de caráter universal que então se reconheciam como pertencentes à esfera masculina. A filósofa assume o masculino como universal, ou o universal como masculino. Ser masculina é ser racional; significa a capacidade de adquirir virtudes e talentos intelectuais humanos elevando-se acima da natureza. Assim, a defesa da aquisição do caráter masculino pelas mulheres coincide com a defesa da capacidade feminina de agir conforme a virtude masculina, isto é, *humana*. Ela não busca superar a figura masculina da universalidade, incluindo nela o feminino ou reivindicando uma universalidade desprovida de gênero, mas afirmar a capacidade das mulheres de participarem da universalidade humana.

Sua argumentação centra-se em mostrar que as mulheres, como seres humanos racionais, vêm sendo privadas do direito de desenvolver suas faculdades, e essa privação significa ao mesmo tempo que os próprios homens deixam de agir segundo a virtude, porque o interesse em subordinar a mulher não obedece à razão, mas a paixões degradadas. Aqueles que tomam as mulheres como meros objetos sexuais – ela cita um autor que teria perguntado “o que tem a fazer no mundo uma mulher que já passou dos quarenta anos?” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 29, nota) – não apenas impedem o desenvolvimento da virtude da mulher, como se mostram eles mesmos presas de impulsos viciosos, em desacordo com a razão e com a moral.

Ao se opor à conclusão, comum em sua época, de que as mulheres são inferiores porque *sempre estiveram submetidas ao homem*, Wollstonecraft lança um contra-argumento que expressa a radicalidade de sua posição, na medida em que situa a subordinação de gênero, talvez pela primeira vez, no campo do político. Ela traz à tona o fato de que *também os homens sempre estiveram submetidos* a forças políticas de dominação:

Quanto ao argumento sobre o estado de sujeição em que o sexo feminino sempre foi mantido, ele se volta contra o homem. A maioria sempre foi subjugada pela minoria; e monstros, que mal apresentam algum discernimento da excelência humana, têm tiranizado milhares de semelhantes. Por que homens de talento superior têm se submetido a tal grau de degradação? Por que não se reconhece universalmente que reis, considerados em conjunto, sempre foram inferiores em capacidades e virtudes ao mesmo número de homens tomados da massa comum da humanidade – contudo, não têm eles sido, e não são ainda, tratados com um grau de reverência que é um insulto à razão? (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 59)

Ao comparar a tirania masculina à tirania de governos monárquicos, Wollstonecraft situa afinal, a despeito das bases naturais da superioridade masculina que ainda perpassam seu pensamento, o problema da subordinação feminina no campo político. De passagem, ela ainda iguala o ocidente europeu orgulhoso de sua “civilização” e o “bárbaro” oriente: “A China não é o único país onde um homem vivo foi feito Deus. Os homens têm se submetido à força superior para desfrutar com impunidade do prazer do momento (...)” (WOLLSTONECRAFT, 2016, pp. 59-60). Assim, no que diz respeito aos ditames da razão e à virtude que dela emana, homens não são, na realidade, em nada superiores às mulheres, na medida em que se mantêm submissos à tirania dos reis, abrindo mão de sua maioridade em prol de prazeres ou interesses imediatos.

Sua argumentação acaba por minar as bases das justificativas biológicas para qualquer forma de dominação. A filósofa não chega a recusar a superioridade masculina natural: para ela, a maior força física dos homens, sendo dada por Deus, deve ter sido também acompanhada de alguma preeminência moral. Também o feminino é definido ainda nos termos naturalizantes da maternidade. Mesmo assim, essas afirmações são ponderadas e têm seu alcance muito reduzido à luz de sua equiparação entre a dominação de gênero e a dominação política: ambas se sustentam em interesses passionais imediatos que contrariam a razão e impedem a maioridade humana.

A ruptura radical com as justificativas biológicas para a dominação só poderia vir de um ponto de vista feminino, ao se opor à sua condição subordinada no interior da sociedade burguesa da liberdade, da igualdade e da fraternidade. Ou então dos povos colonizados, também em oposição à sua condição subordinada na integração econômica internacional.

Não é mera coincidência que, no mesmo momento histórico em que Wollstonecraft publica seu principal texto (1792), a França defenda sua posição de metrópole frente à revolução haitiana (1801), a mesma França que pouco mais de uma década antes publicara a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão. De acordo com Susan Buck-Morss (2011) a revolução teria inspirado Hegel a escrever sua famosa dialética do senhor-escravo, particularmente o fato de que as tropas francesas foram recebidas pelos revolucionários haitianos, cuja língua e cultura também eram francesas, ao som da Marselhesa em coro. Os soldados franceses teriam então se desorganizado ao perceber que eram eles agora a impor a dominação. Em seu artigo “Hegel e o Haiti”, a autora destaca, por exemplo, a vista grossa de Rousseau ao *Code Noir* francês que, ao institucionalizar a escravidão negra, contradiz frontalmente o princípio rousseauísta segundo o qual a legalidade e a escravidão são incompatíveis. Hegel seria, pois, conseqüente ao tornar efetivamente universal seu princípio de liberdade nacional, a despeito de esta universalização contrariar os interesses econômicos da burguesia europeia, que depende em grande parte da exploração escravista colonial para garantir a autonomia de seu Estado e sua própria liberdade individual¹. Contudo, no que diz respeito à

¹ Essa é uma interpretação do pensamento de Hegel sobre os povos colonizados. Contudo, nos *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel afirma a tendência à colonização imanente à sociedade civil: “Nesta dialética que lhe é própria, a sociedade civil é impelida para lá dela mesma; tal definida sociedade é obrigada a procurar fora de si os consumidores e, portanto, os meios de subsistir, recorrendo a outros povos que lhe são inferiores nos recursos que ela possui em excesso, em geral na indústria” (Hegel, 2003, pp. 209-10).

mulher, Hegel formaliza, em sua *Filosofia do Direito*, a concepção de que a universalidade é masculina, e o feminino é particular:

Na racionalidade que lhes é própria encontram os caracteres naturais dos dois sexos uma significação intelectual e moral. (...) Um é, então, o espiritual como que se divide em autonomia pessoal para si e em consciência e querer da universalidade livre (...). Outro é o espiritual que se conserva na unidade [do casamento – VC] como volição e consciência do substancial, na forma da individualidade concreta e da sensibilidade. O primeiro é o poder e a atividade dirigidos para o exterior; o segundo o que é passivo e subjetivo”. (HEGEL, 2003, par. 166, p. 155)

Radicalizando os próprios princípios da filosofia iluminista, a pensadora inglesa dá um passo além da modernidade, ao questionar o caráter natural da dominação e ampliar o espectro do político, inserindo o conflito de gênero e a mulher nesta esfera que, até Hegel, ou seja, várias décadas depois de seu livro vir à tona, aparece como confortavelmente masculina e, mais do que isso, calcado na natureza. Ela é também pioneira ao identificar a opressão da mulher com outras formas históricas de tirania política. Mesmo o fundador da dialética se mantém um pensador *moderno*, diga-se de passagem, quando retira a relação de gênero da história.

Ao conferir caráter político à dominação de gênero a autora conecta a luta pelo direito das mulheres de desenvolver suas faculdades racionais e virtudes genuinamente humanas com a luta contra os reis; libertar os homens da servidão característica do antigo regime e libertar as mulheres da servidão doméstica aparecem, para ela, como dois processos em direção à maioria humana, à liberdade.

II O feminismo no campo marxista: a emancipação das mulheres pelo socialismo

Mary Wollstonecraft, como filósofa moderna pioneira na tematização da condição feminina e que escreve durante a Revolução Francesa, não poderia ter desenvolvido uma teoria a partir do ponto de vista da mulher trabalhadora. Seu contexto é o de Kant e de Rousseau, em que está em curso a oposição à tirania

dos estados absolutistas. A autora não é indiferente à diversidade dos modos de vida femininos determinada pela divisão social em classes. Embora se proponha “a tratar separadamente os diferentes extratos sociais e o caráter moral das mulheres”, ela afirma que dedicará “atenção particular às mulheres de classe média, porque elas parecem encontrar-se no estado mais natural” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 27). A expressão “classe média” designa a burguesia, isto é, o extrato que não se distingue pelo nascimento e não pertence à aristocracia, mas tampouco pertence ao trabalhado assalariado, à criadagem, ao campesinato. Ao considerar o modo de vida da classe média o mais próximo da natureza, ela atribui caráter natural à pequena propriedade privada, o que também é tipicamente moderno, como o são as críticas ao modo de vida degenerado e vicioso dos ricos e poderosos.

Foi necessária uma grande transformação social, que consiste na consolidação do capitalismo industrial, para que a questão de gênero fosse tratada a partir da realidade da classe trabalhadora, e não apenas da burguesia. De fato, o fenômeno do assalariamento feminino altera as bases do patriarcado e leva Karl Marx a abordar o tema da família e das relações entre homens e mulheres a partir de outra perspectiva. É na consideração das relações reais entre capital e trabalho no contexto da industrialização inglesa que Marx irá romper com a definição moderna que faz da família monogâmica patriarcal uma instituição acorde com a natureza. Distingue-se com isso de toda a filosofia moderna, para a qual a família constitui “uma só pessoa em que seus membros são acidentais” (HEGEL, 2003, par. 163, p. 152), pessoa jurídica coletiva cuja existência pública coincide com o homem. Marx prevê a necessidade e a possibilidade de transformação da família no sentido de superação do patriarcado, e assim, a partir da observação das imensas transformações sociais engendradas pela industrialização, confere historicidade à família, retirando as relações sociais que permeiam a família da esfera das determinações naturais. Marx escreve, no primeiro livro de *O Capital*:

Por terrível e repugnante que agora pareça a dissolução do antigo sistema familiar no interior do sistema capitalista², a grande indústria não deixa de criar, com o papel decisivo que confere às mulheres, pessoas jovens e crianças de ambos os sexos em processos de produção socialmente organizados para além da esfera domiciliar, o novo fundamento econômico para uma forma mais elevada de família e de relações entre ambos os sexos. (MARX, 1985, p. 91)

Essas bases para uma transformação na relação familiar são desenvolvidas nos textos de Alexandra Kollontai. Na sociedade capitalista, a família deixa de ser a unidade de produção e a mulher também se torna assalariada. Isso enfraquece o fundamento material da relação patriarcal, que é a divisão do trabalho no interior da produção familiar, e em princípio permitiria a independência da mulher com relação ao homem. Ou seja, a socialização da produção que o capitalismo opera, com a separação entre a moradia e a casa de trabalho, restringe as bases objetivas do patriarcado tradicional, e o recoloca sobre novas bases: a separação entre trabalho produtivo e reprodutivo.

Sobre a sociedade capitalista, Engels escreve que, nas famílias proprietárias, há a questão da herança, que mantém a unidade familiar e impõe o controle patriarcal dos casamentos. O capital seria dissolvido caso não pudesse ser herdado. O caráter privado da família é condição da herança, de sorte que a sociedade capitalista se baseia na propriedade privada em dois sentidos: primeiro, como empresas capitalistas; segundo, como unidades familiares.

Com relação às famílias proletárias, que não têm propriedades para passar aos filhos, e nas quais a mulher é assalariada, é preciso identificar em que se baseia a hierarquia entre os gêneros. O que as revolucionárias russas desenvolvem, a partir de Marx e Engels, é que o caráter patriarcal da sociedade capitalista não é um resquício cultural do passado, mas repousa sobre um fundamento objetivo,

² A dissolução da família parece repugnante porque se dá na forma da negligência com as crianças devido às longas horas que as mulheres passam no emprego, à inserção das crianças no trabalho fabril, ao desaparecimento da convivência familiar sem que esta seja substituída por outra forma de convivência, em suma, à destruição da relação familiar sem que nada se construa no lugar.

como um traço das relações de produção presentes. Engels escreve que “A forma de família que corresponde à civilização e vence definitivamente com ela é a monogamia, a supremacia do homem sobre a mulher, e a família individual como unidade econômica da sociedade” (ENGELS, s/d, p. 187). A produção capitalista, ao dividir-se entre empresas e famílias, retira destas a função de unidade produtiva, uma vez que, com a socialização da produção, “Tudo aquilo que antes era produzido no seio da família é agora fabricado em larga escala em manufaturas e fábricas. A máquina superou a esposa. Que dona de casa hoje se dedicaria a fazer velas, fiar lã ou tecer? Todos esses produtos podem ser comprados na loja da esquina” (KOLLONTAI, 1977a).

Contudo, a família não deixa de ser, no modo de produção capitalista, uma unidade econômica, não mais de produção, mas de reprodução e consumo. Conserva-se a demanda por um conjunto de trabalhos que não são assalariados e nem socializados: o trabalho doméstico, necessário à reprodução da força de trabalho, e a criação dos filhos, que continuam sendo uma responsabilidade da família, ainda que a educação formal e a assistência à saúde sejam socializadas em parte dos países. Portanto, o vínculo familiar, como unidade privada, cumpre funções econômicas complementares à produção capitalista.

No interior desta unidade econômica familiar, o trabalho não-socializado fica a cargo da mulher, de sorte que se mantém a divisão sexual do trabalho no interior da família. A divisão do trabalho e a chefia masculina da casa, que faz parte da lei familiar em todos os países capitalistas até pelos menos as primeiras décadas do século XX (no Brasil, até a Constituição de 1988), implica a subordinação da mulher e a exploração do trabalho feminino.

A separação entre o trabalho socializado, remunerado e considerado produtivo, em relação ao trabalho reprodutivo, é um fenômeno da modernidade, e se institui quando da emergência das manufaturas, casas de trabalho que criam, a um tempo, o assalariamento masculino e a divisão entre casa de moradia e casa

de trabalho. Com isso, constitui-se também a diferença entre o trabalho masculino “para fora” e o trabalho feminino doméstico e reprodutivo. Silvia Federici destaca que esse lento processo de separação determinou a exclusão das atividades reprodutivas da esfera do trabalho e sua mistificação como um dom natural e biológico da mulher, que marca sua inferioridade, o que foi formalizado pela filosofia na pena de Rousseau, Hegel e muitos outros. Os séculos XVI, XVII e XVIII, em que a Europa desenvolve as manufaturas, constroem também essa desvalorização da atividade doméstica e reprodutiva, que não poderia acontecer na organização feudal do trabalho: quando o trabalho é familiar, como no caso do trabalho rural medieval, as atividades produtivas e reprodutivas são todas familiares, e assim não há essa separação que desqualifica o trabalho feminino, embora seja necessário frisar que no período medieval, a autoridade patriarcal era absoluta.

Contudo, com o advento da industrialização inglesa, que torna assalariadas massas de mulheres e crianças, tanto o trabalho doméstico gratuito quanto o trabalho social remunerado tornam-se atividades de mulheres, que aí se constituem em um grupo duplamente explorado. A mulher se torna tanto uma trabalhadora livre como aquela que é responsável pelas atividades reprodutivas tomadas como seu destino biológico. Assim, a restrição do escopo da vida das mulheres ao ambiente doméstico, a partir da industrialização, é verdadeira apenas para a classe dominante e para a esfera qualificada e intelectual do trabalho, já que operárias ou cozinheiras, por exemplo, sempre trabalharam “fora”. Embora o capitalismo tenha posto a figura da dona de casa em tempo integral, ele também generalizou o assalariamento feminino. A mulher trabalhadora livre não dissolve o patriarcado, mas o abala, já que trabalhadores assalariados são equalizados pela relação de troca e contrato, o que confronta a autoridade patriarcal. Marx escreve, no primeiro livro d'*O Capital*:

Com base no intercâmbio de mercadorias, o pressuposto inicial era de que capitalista e trabalhador se confrontariam como pessoas livres, como possuidores independentes de mercadorias (...). Mas, agora, o capital

compra menores ou semidependentes. O trabalhador vendia anteriormente sua própria força de trabalho, da qual dispunha como pessoa formalmente livre. Agora vende mulher e filhos. Torna-se mercador de escravos. (MARX, 1985, p. 23)

E adiante:

Na medida em que a legislação fabril regula o trabalho em fábricas, manufaturas etc., isso aparece inicialmente apenas como intromissão nos direitos de exploração do capital. Toda a regulação do assim chamado trabalho domiciliar apresenta-se, em compensação, como intervenção direta ao *pátria potestas*, ou seja, interpretado modernamente, à autoridade paterna, passo perante o qual o sensível Parlamento inglês fingiu por muito tempo estar impedido pelo temor”. (MARX, 1985, p. 90)

A sobre-exploração do trabalho das mulheres pela relação capitalista e pela relação patriarcal aparece na dupla jornada de trabalho assalariado e doméstico, ou jornada contínua de trabalho, que torna a vida da mulher mais restrita. É mais difícil para ela, devido à menor quantidade de tempo livre, apropriar-se da riqueza cultural. Além disso, o salário mais baixo da mulher é justificado com a ideia de ser uma remuneração complementar à do marido, na medida em que as funções domésticas e maternais aparecem como caracteristicamente femininas, suas verdadeiras funções. Isso faz com que a mulher nem sempre consiga se sustentar sozinha, e relativiza a independência econômica gerada pelo assalariamento. Silvia Federici escreve:

A importância econômica da reprodução da força de trabalho realizada no âmbito doméstico e sua função na acumulação do capital se tornaram invisíveis, sendo mistificadas como uma vocação natural e designadas como “trabalho de mulheres”. Além disso, as mulheres foram excluídas de muitas ocupações assalariadas e, quando trabalhavam em troca de pagamento, ganhavam uma miséria em comparação com o salário masculino médio. (FEDERICI, 2017, p. 145)

O caráter materialista do pensamento marxista também permitiu uma explicação da moralidade do sexo com base das relações sociais vigentes. Aquilo que caracteriza o masculino e o feminino em Hegel, o caráter público e ativo do homem, doméstico e passivo da mulher, deixam de ser apresentados como determinações que remontam ao fundo escuro da natureza, e ganham um fundamento material e

histórico nas relações de produção. Kollontai denuncia, em um texto de 1920, a dupla moral sexual:

Um exemplo simples é suficiente. Imagine se um membro da classe média intelectual que é bem formado, envolvido em política e questões públicas – que é, em resumo, uma “personalidade” ou mesmo uma “figura pública” – começa a dormir com sua cozinheira (algo que não é incomum) e acaba legalmente casado com ela. A sociedade burguesa muda sua atitude com relação a este homem, ela lança qualquer sombra de dúvida sobre a sua retidão moral? Claro que não. Agora imagine outra situação. Uma mulher respeitada da sociedade burguesa – uma figura pública, uma pesquisadora, médica ou escritora, dá na mesma – se torna próxima de seu empregado e para completar o escândalo casa-se com ele. Como a sociedade burguesa reage a esse comportamento da mulher até então “respeitada”? ela a cobre de escárnio, é claro! E lembre-se: é muito pior para ela se o seu marido, o criado, for bonito ou possuir outras “qualidades físicas”. “É evidente o que ela quer!”, dirá o desdém da burguesia hipócrita. (KOLLONTAI, 1977c)

Aqui, Kollontai usa como exemplos casais em que as partes não apenas pertencem a diferentes classes sociais, como entram em contato mediante a relação de exploração do trabalho: o intelectual e sua cozinheira, a intelectual e seu criado. Antes de qualquer vínculo sexual ou amoroso, a relação não é igualitária, mas hierárquica ou de dominação. A diferença de classe é expressa não apenas na propriedade de uns e na carência de outros, mas também em uma diferença de formação subjetiva: os primeiros são intelectuais e destacam-se socialmente por sua inserção na esfera pública, isto é, por sua atividade mais universal. Assim, Kollontai supõe em seus exemplos específicos que o interesse dos intelectuais de classe média por seus criados não está pautado por algum de intercâmbio de cunho intelectual ou político e menos ainda por considerações financeiras ou ligadas ao status/privilegio social, mas pela atração sexual. Tanto essa atração como a possibilidade de uma hierarquia das posições sociais no interior do casamento são julgadas distintamente quando se referem ao polo masculino ou ao polo feminino. Não só é natural que, no casamento, a mulher seja subordinada ao homem (sua cozinheira), como o impulso sexual masculino é aceito como razão suficiente para o casamento. Ao contrário, para a mulher, é antinatural que o marido seja

subordinado a ela (seu criado). Além disso, o impulso sexual feminino, longe de justificar o casamento, é moralmente condenado como um vício.

Marx, Engels e diferentes pensadores bolcheviques defendem a necessidade da revolução socialista para dissolver as bases objetivas do patriarcado, porque a propriedade privada não permite a dissolução da família como unidade econômica. Para que isso seja possível, o trabalho doméstico e a criação dos filhos devem ser socializados: a comunidade assumiria esse trabalho, socializando as tarefas domésticas e de criação dos filhos do mesmo modo que a produção de bens materiais é socializada pelas relações capitalistas de produção. As bolcheviques propõem uma subversão. Para elas e eles, as relações amorosas devem ser exclusivamente privadas, de sorte que o Estado não deve se imiscuir nelas, por meio, por exemplo, da oficialização do casamento. Por outro lado, a criação das crianças e o trabalho reprodutivo, hoje privados, se tornariam assunto público, de responsabilidade do coletivo. Demonstrando que a propriedade privada é o fundamento da família como unidade econômica inescapável no modo de produção capitalista, o pensamento marxista conecta a exploração de classe e a exploração patriarcal, vislumbrando a possibilidade de uma “forma mais elevada” das relações entre os gêneros.

III O feminismo negro de Angela Davis: uma crítica das contradições no interior da luta de classes

Se Wollstonecraft dá um passo significativo ao vincular a tirania política à tirania masculina, as marxistas mostraram o modo como a relação capitalista sustenta o patriarcado, explicitando a relação entre exploração de classe e opressão feminina. Assim, a igualdade na esfera da política e do direito – não apenas para as mulheres, mas no sentido da ruptura com privilégios de nascimento – bem como na esfera econômica da propriedade e das relações de produção, tornam-se historicamente elementos constitutivos do pensamento feminista até o início do século XX.

Bem antes disso, contudo, já nas décadas de 1830-40, um outro elemento que se mostrará central na questão de gênero se faz presente: o racismo, fundado historicamente nos processos coloniais modernos. Ao abordar este período na história dos Estados Unidos em seu *Mulheres, raça e classe*, Angela Davis recupera a origem das lutas feministas desde o interior mesmo do movimento abolicionista. Muitos dos temas sobre a questão das mulheres elaborados por Mary Wollstonecraft, Marx, Engels, e as bolcheviques, reaparecem em Angela Davis, no modo como ela recupera a história das lutas sociais norte americanas a partir do século XIX.

A autora mostra que as primeiras mulheres brancas a se engajarem na causa abolicionista se deram conta de que, sem a conquista de poder político, sem ter voz na esfera pública, elas não alcançariam os meios para atuar pela abolição da escravidão. Nesse processo, as mulheres brancas desenvolvem uma concepção em que equiparam a sua condição subordinada pelo gênero com a da população negra escravizada. Angelina Grimké, uma das principais abolicionistas brancas, afirmou, em 1863: “Quero ser igualada ao negro. Enquanto ele não tiver seus direitos, nós não teremos os nossos” (apud DAVIS, 2016, p. 56).

Com o desenvolvimento das lutas operárias femininas³ e masculinas, dos movimentos abolicionistas e das reivindicações das mulheres de classe média por direitos políticos, a escravidão real passou a fornecer o termo capaz de nomear a natureza da relação de opressão que existia no casamento e no trabalho assalariado, de modo a se considerar a distinção entre tais opressões mais pelo grau do que por suas distintas *naturezas*. Angela Davis escreve:

Tanto as donas de casa de classe média quanto as jovens operárias – frequentemente evocavam a metáfora da escravidão quando tentavam expressar suas respectivas opressões. Aquelas de melhor situação econômica começaram a denunciar o caráter insatisfatório de sua vida

³ No início da industrialização, com o setor têxtil, as mulheres eram maioria do operariado; mesmo com o desenvolvimento da indústria e com o fim da guerra civil, as mulheres sempre constituíram parcela significativa dos trabalhadores fabris.

doméstica, definindo o casamento como uma forma de escravidão. Para as trabalhadoras, a opressão econômica sofrida no emprego tinha uma forte semelhança com a escravidão. (2016, p. 46)

A vinculação aqui se dá por analogia: a ausência de liberdade e a exploração do trabalho são comuns às mulheres em relação aos homens, a trabalhadores/as relativamente ao capital, a negros e negras frente à população branca. Mas Davis recupera o processo de desenvolvimento dessas movimentações sociais e evidencia suas vinculações práticas. Com isso, fica clara a ideia de que a radicalização de cada uma das lutas particulares implicaria sua unificação. Quer dizer, cada uma das reivindicações parece ser potencializada pelas demais.

Entretanto, no processo histórico real, as conexões entre feminismo, movimento negro e movimento operário foram permeadas de contradições e conflitos de interesses. O movimento operário chegou a ser historicamente ativo na defesa da família e da supremacia masculina, de modo que as mulheres apenas foram reconhecidas como trabalhadoras iguais mediante intenso conflito no interior das organizações.

Na I Internacional Comunista, de que Marx e Engels participaram e dirigiram, o debate sobre a mulher trabalhadora foi intenso. Havia duas propostas em debate, uma que demandava a igualdade salarial e sugeria a socialização do trabalho doméstico, e outra que se opunha ao assalariamento feminino, responsabilizando-o pela redução salarial. O Relatório da maioria apresentado no Congresso de Bruxelas (08 de setembro de 1968), escrito por César de Paepe, um dos teóricos mais importantes da Associação Internacional dos Trabalhadores e Líder da Associação na Bélgica, propunha o retorno da mulher ao lar baseado no argumento de que a emancipação feminina só poderia ser alcançada mediante a emancipação dos trabalhadores homens (cf. MUSTO, 2014, 120, nota 11). O Relatório da minoria, derrotado, se opunha a vários argumentos antifeministas e concluía que a Internacional deve se esforçar por desenvolver entre as mulheres associações de trabalhadoras como as que existiam entre os homens, para que lutassem em conjunto

pela emancipação do trabalho. Venceu, pois, a defesa do privilégio masculino, ou seja, a demanda do homem pelo trabalho que a mulher realiza para a família e a consequente exclusividade masculina no trabalho assalariado e na chefia da casa, que preserva a organização patriarcal da família.⁴

Angela Davis desenvolve essas contradições, e destaco aqui apenas algumas das situações em que a universalidade e a radicalização das lutas contra a dominação foram impossibilitadas pela defesa de privilégios. Em uma delas, a filósofa estadunidense comenta a postura das feministas brancas, inclusive aquelas que defendiam melhores condições de trabalho para as mulheres, com relação ao serviço doméstico realizados por mulheres negras em suas casas:

Mas [o] comportamento contraditório e [a] insensibilidade desproporcional não são inexplicáveis, já que as pessoas que trabalham como serviçais geralmente são vistas como menos do que seres humanos. Inerente à dinâmica do relacionamento entre senhor e escravo (ou senhora e empregada), disse o filósofo Hegel, é o esforço constante para aniquilar a consciência do escravo. [...] A serviçal, por outro lado, trabalhava com o único propósito de satisfazer as necessidades de sua

⁴ Wendy Goldman escreve sobre essa atividade antifeminista: “Na Alemanha, a Associação Geral dos Trabalhadores, fundada por Lassale em 1863, tratou de excluir as mulheres da força de trabalho com o argumento de que sua presença piorava a condição material da classe operária. E até mesmo muitos marxistas alemães se recusaram a aceitar as ideias de Marx e Engels. Na Inglaterra, o Secretariado do Congresso de Sindicatos do Comércio foi ovacionado ao defender um salário familiar que permitisse o retorno das mulheres a suas casas, às quais pertenciam. Na França, o movimento dos trabalhadores foi particularmente hostil às causas das mulheres; socialistas franceses apoiaram leis que limitavam o direito das mulheres ao trabalho. O Partido Operário Francês (POF), fundado em 1879, foi o primeiro a romper com a tradição do antifeminismo proletário e exigir a completa igualdade dos sexos nas vidas pública e privada. Porém, o próprio POF estava profundamente dividido e fez poucos esforços para organizar as mulheres apesar de sua crescente presença na força de trabalho industrial. Na Itália, o Partido Socialista, fundado em 1892, esquivou-se das questões das mulheres por medo de afastar um movimento sindical conservador. E mesmo o I Congresso da Internacional rejeitou a inevitabilidade do trabalho feminino, apesar da posição de Marx e Engels no Manifesto Comunista e outros trabalhos”. (2014, p. 56)

senhora. Provavelmente enxergando sua criada como mera extensão de si mesma, a feminista dificilmente poderia ter consciência de seu próprio papel ativo como opressora. (DAVIS, 2016, p. 104-5)

Uma defesa do sufrágio feminino proferida por Henry Blackwell, partidário da supremacia branca, em 1867, argumentava: “Consideremos as consequências do ponto de vista do Sul. Seus 4 milhões de mulheres brancas contrabalançarão seus 4 milhões de homens e mulheres negras e, assim, a supremacia de nossa raça branca permanecerá intocada” (DAVIS, 2016, pp. 120-1).

Em sentido oposto, a sufragista Elizabeth Stanton se opõe ao sufrágio masculino negro, oferecido pelo Partido Republicano com a finalidade de garantir hegemonia no sul do país logo após a guerra civil. Angela Davis escreve:

Na Convenção pela Igualdade de Direitos de 1867, quando foi questionada por um representante negro se apoiaria a extensão dos votos ao homem negro mesmo que as mulheres não se tornassem eleitoras também, ela respondeu: “Digo que não; eu não confiaria a ele meus direitos; desvalorizado, oprimido, ele poderia ser mais despótico do que nossos governantes anglo-saxões já são”. (2016, p. 83)

A autora comenta ainda a exclusão das mulheres pelos sindicatos brancos, e o aprendizado a partir desse erro pelo sindicato dos trabalhadores negros:

As mulheres foram bem recebidas na convenção de fundação da National Colored Labor Union, em 1869. Conforme os trabalhadores negros explicaram em uma resolução, havia o desejo de não cometerem “os erros praticados outrora por nossos concidadãos brancos ao excluir as mulheres”. Essa organização operária negra, criada em função das políticas excludentes dos grupos operários brancos, provou na prática estar mais seriamente comprometida com os direitos das trabalhadoras do que organizações brancas anteriores semelhantes. (DAVIS, 2016, p.144)

A própria existência de uma divisão racial dos sindicatos já exhibe a presença proibitiva do racismo na organização da classe trabalhadora. Se hoje esta divisão foi superada nos EUA, a necessidade de organização de um feminismo negro atesta o fracasso, até o momento, na unificação das lutas negra, feminista e de classe e a presença de diversas contradições, que se transformam

de acordo com cada contexto histórico. Trata-se de um movimento que explicita o limite racial do feminismo e o limite patriarcal da luta antirracista. Assim, o feminismo negro aposta na sua *particularidade* como via de universalização. Ou seja, vê em um grupo caracterizado por um traço identitário particular, como portador da radicalidade que unificaria a luta contra o conjunto das opressões de gênero, classe e raça. Essa sobreposição *quantitativa* de fatores opressivos sobre a mulher negra alteraria assim a *qualidade* da resistência, no sentido de sua necessária radicalização. Com isso, o feminismo negro dissolveria seu caráter de luta identitária e seria potencialmente o impulso emancipador de todos os grupos.

Essa consideração do caráter universal da mulher negra para a luta contra todas as formas de opressão não pretende fixar uma figura para caracterizar a parcela da classe trabalhadora que teria em si mesma, de maneira essencial, a potência da emancipação. A importância desse foco está em destacar, no contexto específico do capitalismo estadunidense, onde a oposição a esta forma de vida se materializa com maior radicalidade. Está aí a relevância de reconhecer as opressões e privilégios reproduzidos no interior da classe trabalhadora e de se abrir para lideranças femininas e não-brancas, nesse contexto.

No entanto, outros contextos sociais podem ser constituídos de tal modo que grupos diversos incorporem a maior radicalidade possível. Por exemplo, na questão Palestina, a identidade nacional talvez seja o foco a partir do qual a emancipação tenha sua maior radicalidade, o que não apaga as distinções de classe e de gênero como fatores centrais das contradições sociais. Mas, uma vez que o país sofre um processo de colonização, a identidade nacional se projeta como unidade da luta. Em outras circunstâncias, como no Irã da década de 1970, a mobilização feminina trazia à tona o conjunto das contradições sociais. Hoje, com o acirramento das violências características do chamado neoliberalismo, os movimentos que se opõem, a um tempo, à violência de estado e ao racismo, como o que vemos nos EUA (e também no Brasil, em menor

nível de organização e enfrentamento) trazem potencialmente um questionamento do conjunto das relações sociais, muito embora não faça, a princípio, um debate crítico consistente sobre gênero.

Assim, não se trata de essencializar uma figura particular – a mulher negra – como o agente de transformação social, dada sua identidade. Mas de captar no contexto específico aquela luta que, por sua radicalidade, traz a potência de emancipação universal. Assim, Angela Davis não é a legítima herdeira de Wollstonecraft, Marx, Kollontai, porque afirma a mulher negra como agente ou liderança necessária na revolução humana global, colocando a identidade racial e de gênero acima da luta de classes, mas porque observa que, nos EUA, “quando a mulher negra se move, toda a sociedade se move com ela”.

As lutas radicais são aquelas que trazem a potência de uma transformação social que extrapola o grupo identitário ou as reivindicações específicas que afirmam no início de sua mobilização. Quem tomou parte no movimento dos Panteras Negras sabe que uma reivindicação por direitos civis e contra a violência policial desenvolveu-se em anticapitalismo, do mesmo modo que as reivindicações por pão, paz e terra das mulheres russas desenvolveu-se em revolução. A herança de um pensamento revolucionário é, pois, a identificação da maior radicalidade em cada determinação histórica, e não a repetição aprimorada ou expandida de seus princípios.

Referências

BUCK-MORSS, Susan. Hegel e o Haiti. Tradução de Sebastião Nascimento. *Novos Estudos*, n. 90, Jul-2011, pp. 131-171.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

ENGELS, Friedrich. *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, s/d.

FEDERICI, Silvia. *O calibã e a bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

GOLDMAN, Wendy. *Mulher, Estado e Revolução*. São Paulo: Boitempo, 2014.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KOLLONTAI, A. Communism and Family. *Kommunistka*, n. 2, 1920. In: *Selected Writings of Alexandra Kollontai*. Tradução de Alix Holt. Allison & Busby, 1977 (a). Disponível em <https://www.marxists.org/archive/kollonta/index.htm>.

KOLLONTAI, A. Theses on Communist Morality in the Sphere of Marital Relations. *Kommunistka*, n. 12-12, 1921. In: *Selected Writings of Alexandra Kollontai*. Tradução de Alix Holt. Allison & Busby, 1977 (b). Disponível em <https://www.marxists.org/archive/kollonta/index.htm>.

KOLLONTAI, A. Sexual relations and the Class Struggle (1921). In: *Selected Writings of Alexandra Kollontai*. Tradução de Alix Holt. Allison & Busby, 1977 (c). Disponível em <https://www.marxists.org/archive/kollonta/index.htm>.

KOLLONTAI, A. The Labour of Women in the Evolution of the Economy (Panfleto, 1921). In: *Selected Writings of Alexandra Kollontai*. Tradução de Alix Holt. Allison & Busby, 1977 (d). Disponível em <https://www.marxists.org/archive/kollonta/index.htm>.

KOLLONTAI, A. An Interesting Letter from Russia (Carta para Dora B. Montefiori). In: *The Communist*, 21 de Outubro de 1920. Transcrito por Ted Crawford. Disponível em <https://www.marxists.org/archive/kollonta/index.htm>.

KOLLONTAI, A. A mulher trabalhadora na sociedade contemporânea. I Congresso de Mulheres de Toda a Rússia, 10-16 dezembro de 1908. In Schneider, Graziela (org.). *A revolução das mulheres – Emancipação feminina na Rússia soviética*. São Paulo: Boitempo, 2017.

KOLLONTAI, A. Lenin and the First Congress of Women Workers. In: LENIN, Vladimir Ilych. *Reminiscences 1900-1922*. Moscou, 1963, pp. 221-3. Disponível em <https://www.marxists.org/archive/kollonta/index.htm>.

MARX, Karl. *O Capital – Crítica da economia política – Livro primeiro*. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. Coordenação e revisão de Paul Singer. Coleção Os Economistas Vol. II. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

MARX, K.; ENGELS, F., *El Manifesto Comunista*. Tradução de Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta, 2008.

MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1980.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. Tradução de Ivania Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.