

3. *Tempo*

***“O pessoal é político”:  
desventuras de uma promessa  
subversiva\****

Eleni Varikas\*\*

Olympe de Gouges, se tivesse de escolher entre *brissotins* e *montagnards*\*\*\*, provavelmente teria evocado a resposta daquele pobre agonizante a quem um padre perguntara, antes de lhe conceder a extrema-unção: “Você é molinista ou jansenista?” “Infelizmente, meu pai, eu sou só um pobre marceneiro ebanista”\*\*\*\*.

O “apoliticismo” provocador da autora da *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã*, cujas repercussões altamente políticas levaram-na ao cadafalso, inaugura uma tradição de tensões e de paradoxos entre a demanda da liberdade das mulheres e a política. A inadequação entre distinções e categorias políticas dominantes e as questões colocadas pela dominação dos homens sobre as mulheres está na origem da desconfiança notória, e até da crítica violenta da política, encontrada frequentemente na tradição do pensamento da igualdade dos sexos e mais tarde do feminismo. Este “apoliticismo” não é necessariamente uma fuga do político; ele

---

\* Este texto foi originalmente apresentado em Palestra proferida em setembro de 1996 no Programa de Pós-Graduação em História, no contexto de Acordo Capes-Cofecub em andamento. A tradução é de Tiago F. S. Cardoso.

\*\* Professora da Universidade de Paris-8.

\*\*\* Na Revolução Francesa, os *brissotins* integravam a facção, inicialmente majoritária, dos jacobinos, clube político revolucionário fundado em Paris em 1789. Liderada por Jean-Jacques Brissot até sua morte, em 1793, esta facção foi posteriormente conhecida como a Gironda. Os *montagnards* (literalmente, montanheses) constituíam a facção mais radical dos jacobinos, da qual faziam parte Robespierre, Danton e Marat (N. do T.)

\*\*\*\* Molinistas eram os adeptos do molinismo, doutrina do jesuíta espanhol Luís de Molina (1535-1600), que procurava conciliar o livre-arbítrio com a graça e a presciência divina. Jansenista dizia respeito a jansenismo, doutrina de Jansênio (1585-1638), teólogo holandês e bispo de Ipres, versando sobre a graça e a predestinação e sobre a capacidade moral do homem, adotada na abadia de Port-Royal por várias correntes espirituais com tendência ao rigorismo moral. Já o termo *ébéniste* em francês designa os marceneiros-entalhadores que construíam móveis de luxo (N. do T.)

pode constituir - e constituiu muitas vezes - o ponto de partida para o enriquecimento e até mesmo para a redefinição do político e de suas fronteiras, das oposições e dos princípios sobre os quais repousa.

A rejeição da política, nesta tradição, visa primeiramente a separação sexuada e topográfica entre privado e público, uma separação que coloca a dominação exercida sobre as mulheres ao abrigo da crítica da autoridade arbitrária, fazendo da heteronomia de umas a condição da autonomia das outras. O que está em jogo nesta rejeição é antes de tudo a redefinição moderna da família como “base de apoio *natural* para a formação de laços de convenção”, uma definição que neutraliza o potencial subversivo da percepção *artificial, voluntária, convencional* da sociedade moderna. Potencial subversivo manifestado desde o século XVII, no mesmo momento em que a hierarquia “natural” das relações no interior da família se transformava em alicerce de uma *teoria sistemática de obrigação política*. O questionamento destas relações em nome da igualdade de “qualquer indivíduo particular, homem ou mulher”<sup>1</sup> e, mais ainda, a reforma do casamento e a criminalização do estupro propostas por Whinstanley<sup>2</sup>, abriam a possibilidade de contestar tanto as pretensões à obediência da monarquia de direito divino e do absolutismo hobbesiano quanto, sobretudo, a impostura de um poder constitucional que havia imediatamente excluído “a matilha promíscua das mulheres e das crianças”<sup>3</sup> do contrato, fundamento de sua legitimidade.

“Se a soberania absoluta não é necessária no Estado, porque o seria na família? Ou se ela o é na família, porque não no Estado? (...) Efetivamente, se o poder arbitrário é ruim em si, se é uma forma inapropriada de governar seres racionais e livres, não deveria ser exercido em lugar nenhum. E ele não é menos mas, ao contrário, é mais perigoso na família do que no reino, pois 100.000 tiranos são bem piores do que um só. (...) *Se todos os homens nascem livres como as mulheres nascem escravas?*”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup>. “...cada indivíduo particular, homem ou mulher ... todos sendo naturalmente iguais em poder, dignidade, autoridade e majestade, ninguém tem naturalmente autoridade sobre outra pessoa a não ser que esta lhe conceda, ou seja, por aceitação recíproca, por consentimento” John Lilburne, *The Freemans Freedome Vlicated*, 1646.

<sup>2</sup> Gerald Whinstanley, *Laws for a free Commonwealth*, artigo 56.

<sup>3</sup>. “...mesmo se nunca houve um governo onde toda a matilha promíscua de Mulheres e de Crianças votasse, já que eles seriam incapazes, isto não anula o fato de que qualquer governo civil deva suas origens ao consentimento do Povo, já que os **Pais das famílias** ou **Homens livres** e autônomos eram efetivamente o Povo que devia votar. Porque as mulheres, estando incluídas na pessoa de seu marido e em geral incapazes para as funções cívicas, e as crianças vivendo na família de seu pai tendo o mesmo estatuto que os servidores e sem propriedade de bens, não tinham razão para votar a instituição do governo.” James TYRELL, *Patriarcha Non Monarcha*. (1686)

<sup>4</sup> Mary Astell, *Reflections upon marriage*, 1700

A família sob controle masculino fazia do espaço privado doméstico um espaço de “tirania”, um espaço de “privação de direitos”. Privação dos direitos civis e políticos que retirava de uma metade do gênero humano a independência necessária para participar, não da gestão de uma comunidade instituída de uma vez por todas sem seu consentimento, mas da própria definição do conteúdo e das regras da vida em comum. Interpretado como possibilidade de uma definição por *todos* e *todas* do que é *comum* às particularidades dos desejos e das vontades humanas, e do que é *próprio* de cada um(a), o “contrato” abria a perspectiva de uma gestão mais democrática das fronteiras entre privado e público. Se a paixão, o desejo, a reprodução pertenciam à natureza humana, sua gestão pela instituição da família era apenas uma convenção e conseqüentemente fazia parte de um domínio em que o direito devia intervir para assegurar a igualdade e a autonomia dos homens e das mulheres e abolir as relações de dominação exercidas sobre as mulheres e as crianças. Como *fim* (e não *condição prévia*) da cidadania, a autonomia dos cidadãos exigia uma nova definição do conteúdo da liberdade privada, sem a qual a liberdade política era uma palavra vã. É a esta intuição preciosa que remonta o questionamento radical da família moderna, que freqüentemente acompanhou a crítica da democracia real em nome da utopia democrática.

### ***Rebus non iam stantibus...***

Esta intuição leva Olympe de Gouges a associar à sua *Declaração* o projeto de um *Contrato social entre o homem e a mulher*, que se comprometem a viver juntos o tempo que tiverem uma “inclinação mútua” e a reconhecer como seus filhos e herdeiros legítimos seus filhos “e aqueles que poderiam ter de uma inclinação particular”<sup>5</sup>. A necessidade de repensar a instituição da família, que atravessa a crítica da autoridade arbitrária no fim do século XVIII, não diz respeito unicamente ao que Godwin chamava “o pior dos monopólios”, a continuidade despótica da propriedade sobre as mulheres<sup>6</sup>. Ela diz respeito antes de tudo às condições que asseguram os direitos dos cidadãos como indivíduos capazes de contribuir para uma definição equitativa da comunidade e *não como membros de uma comunidade pré-estabelecida que exigiria uma divisão social de fato*.

---

\* Ainda não estando as coisas. (N. do T.)

<sup>5</sup> Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, 1791.

<sup>6</sup> Marilyn Butler ed., *Burke, Paine, Godwin and the Revolution Controversy*, Cambridge University Press 1994, p.168.

A ênfase colocada pelas utopias libertárias deste período sobre uma nova divisão do trabalho doméstico<sup>7</sup> evidencia uma reelaboração crítica da distinção estabelecida por Rousseau entre a “dependência das coisas”, ligada à condição humana, e a dependência das vontades arbitrárias dos homens. Como Olympe de Gouges, os “jacobinos ingleses” partiam das pressões da natureza humana. Mas ao invés de considerá-las como “fatos”, conduzindo fatalmente as mulheres à “dependência dos homens”, procuravam um outro *artifício* pelo qual a dependência natural poderia ser transformada em *autonomia social*. A idéia de que o contrato social não visava somente abolir as injustiças *sociais* mas também *remediar as desigualdades naturais* remetia a uma visão heterodoxa do direito natural que não se reduzia a “explicar” a desigualdade entre os homens, mas a *buscar um meio para que estes pudessem viver livres*. Esta mesma lógica ditava a exigência de considerar as crianças como *sujeitos de direitos*, uma exigência que ressurge timidamente em nossos dias. A condenação da “lei do sangue”, no duplo sentido da violência familiar e da transmissão do poder<sup>8</sup> - e mais tarde da propriedade privada<sup>9</sup> - visava a injustiça de uma convenção que havia sido ditada pelo direito do mais forte. Esta mesma convenção pretendia subjugar metade dos seres humanos até o mais profundo de sua individualidade, pela denegação da autodefinição das necessidades humanas, representada de maneira emblemática pela repressão ou pela regulação autoritária dos sentimentos, da sexualidade, da paixão amorosa.

Sem o questionamento desta dominação, que mutila cotidianamente a capacidade de autonomia e a subjetividade dos seres humanos, a política, inclusive a política “revolucionária”, torna-se uma farsa grotesca, como no célebre comentário da Revolução de Julho\* escrito por Claire Démar, dissidente saint-simoniana\*\*.

A Revolução nos costumes conjugais não se faz na esquina das ruas ou em praça pública, durante três belos dias de sol, mas se realiza em todas as horas, em todos os lugares (...) nas longas noites que transcorrem

---

<sup>7</sup> Ver por exemplo a *Pantisocracy* (Poder de todos) elaborada, sob a influência de Mary Wollstonecraft, por Godwin e os jovens Coleridge e Shelley: “Uma hora somada ao nosso trabalho cotidiano e a pantisocracia, em sua forma mais perfeita, será realizada”. Cf. Barbara Taylor, *Eve and the New Jerusalem. Socialism and Feminism in the 19<sup>th</sup> Century*, Londres, 1983.

<sup>8</sup> William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, III/6 “On obedience” 1793.

<sup>9</sup> Claire Démar, *Ma loi d’avenir*, (1833) Reeditado por V. Pelosse, *L’affranchissement des femmes*. Paris, Payot, 1976, p.90-94.

\* Referência à Revolução de 1830 na França, que, derrubando Carlos X, restaurou a dinastia dos Bourbon na pessoa do duque de Orléans, Luís Felipe, representando uma extensão do regime representativo (N. do T.)

\*\* Doutrina do conde de Saint-Simon (1760-1825), considerada pré-socialista, que propõe o fim do direito de herança, um novo governo e uma nova religião (N. do T.).

insípidas e frias, como existem tantas na alcova conjugal. Esta revolução mina e mina sem parar o grande edifício erguido em benefício do mais forte (...) a fim de que um dia o fraco, como o forte, possa reclamar com a mesma facilidade o total de felicidade que todo ser social tem direito de pedir à sociedade.

A referência à felicidade, que encontra um terreno propício na utopia socialista da primeira metade do século XIX, torna-se assim a procura de uma outra gestão da tensão entre razão e paixão, entre indivíduo e comunidade, entre desejo e dever. Suscita, sobretudo, uma dúvida radical sobre o pressuposto da teoria política clássica, que define a razão como a única maneira de resolver a anarquia das paixões múltiplas e antagônicas. Fiador do laço social ameaçado pela razão calculadora, o direito à felicidade, cuja realização orienta os desejos e as paixões múltiplas, torna-se a medida com a qual se julga uma política que sacrifica o justo ao eficaz, e que vê na multiplicidade humana apenas um perigo mortal, e não um potencial inexplorado de possibilidades sociais não realizadas. De uma política que concebe a comunidade como o resultado de uma unificação coercitiva e arbitrária de necessidades, de inclinações e de vontades múltiplas. Unificação da qual as mulheres não são as únicas, mas em todo caso as principais vítimas, posto serem os sinais mais visíveis da impossibilidade de reduzir todas as diferenças, como também da impossibilidade de construir as relações humanas somente sobre a razão.

O lugar estratégico reservado desde o princípio pelo pensamento da emancipação das mulheres à “revolução nos costumes conjugais”, faz do privado doméstico, do οἶκος\* [oikos] o local privilegiado do político no duplo sentido que tinha esta palavra na aurora da modernidade, o de produto da *ação humana* e o de produto de uma *relação de força*. Mas ao mesmo tempo, situa a luta das mulheres nos antípodas do político, já que o οἶκος é ao mesmo tempo a condição e o oposto do político, é o local onde se domesticam as paixões e suas instigadoras principais, a serviço da comunidade. Produto desta domesticação, a *feminilidade em geral*, a castidade e a devoção materna tornam-se os meios de aprendizagem da lealdade, da reciprocidade, os instrumentos de regulação da paixão dos homens, a serviço da comunidade. O amor de seus próximos será o “princípio daquele devido ao Estado”. Mas a “feminilidade em geral” é, ao mesmo tempo, como o mostra Hegel no seu célebre comentário de Antígona, “inimigo interior”, “eterna ironia da comunidade”, já que ela tende a perverter o universal em particular, o interesse público em interesse de tal ou qual indivíduo. E esta antinomia inextricável encontra-se na origem da polissemia e

---

\* Palavra grega que significa casa, residência, comunidade doméstica (N.do T.).

do estatuto problemático da afirmação “o pessoal é político”, ponto de partida do movimento feminista contemporâneo.

### *A arma da derrisão ou a inclassificável liberdade das mulheres*

Nada resume com tanta clareza, mas também com tanto desespero, os dilemas políticos com os quais as mulheres se confrontam como o canto do cisne de Virginia Woolf, *Trois Guinéas* [*Três Guinéus*]. Escrita pouco antes de seu suicídio, na véspera da Segunda Guerra Mundial, no momento em que a sombra do fascismo obscurecia a paisagem da Europa, esta obra perturbadora é um verdadeiro requisitório contra a política - inclusive a política “progressista” -, contra sua cegueira quanto à tirania da vida privada e da vida pública, contra sua cumplicidade com a barbárie crescente. Requisitório contra a política como “arte de dominar as outras pessoas, a arte de dirigir, de matar, de adquirir terras e capitais”<sup>10</sup>, mas também *contra o político*, entendido no sentido do engajamento cívico de obedecer, “nas coisas justas e na injustiça”, a “qualquer um que a Cidade” designe”, cujo arquétipo é Creonte e a antítese, Antígona<sup>11</sup>. Entrar no domínio da política, servir-se de suas regras, ainda que para combatê-la, é tornar-se seu auxiliar. É o que sugere, segundo Woolf, a experiência das sufragistas inglesas que, diz ela amargamente, ainda estariam na prisão caso não tivessem colocado sua força a serviço da Primeira Guerra Mundial.

“Atrás de nós se estende o sistema patriarcal com a sua nulidade, sua imoralidade, sua hipocrisia, sua servilidade. À nossa frente se estendem a vida pública e o sistema profissional, com sua passividade, sua inveja, sua agressividade, sua cobiça. Um se fecha sobre nós como sobre as escravas de um harém, o outro nos obriga a rodopiar como larvas, cujas cabeças alcançam os pés, nos obrigando a girar em torno da árvore sagrada da propriedade”<sup>12</sup>.

Woolf já tinha oposto à servidão do sistema patriarcal a necessidade sentida por toda mulher de ter *um quarto seu*, ou seja, uma renda mínima e um espaço próprio de subjetividade, fundamento primeiro da autonomia e da liberdade individuais sem as quais nenhuma relação intersubjetiva é autêntica, nenhum laço social é concebível. Mas para que serviria esta liberdade se ela seria

---

\* O termo derrisão, pouco utilizado em português, significa riso motejador, escárnio, irrisão (N. do T.).

<sup>10</sup> Virginia Woolf, *Trois Guinéas*, Paris, Ed. des femmes, 1978, p.76.

\*\* O termo *citée*, empregado pela autora, significa a *comunidade política*. Utilizaremos o termo Cidade, com maiúscula, para designá-lo (N. do T.).

<sup>11</sup> *Ibid.* p.154 e 270. [Na mitologia grega, Creonte, irmão de Jocasta, sacrificou seu próprio filho a Marte para salvar Tebas. Antígona, filha de Édipo e Jocasta, é símbolo de amor filial e fraterno. Acompanhou o pai no exílio até sua morte, retornando em seguida a Tebas, onde, após sepultar seu irmão Polinice, morto na expedição contra Tebas, foi condenada à morte por Creonte (N. do T.).]

<sup>12</sup> *Ibid.* p.142.

imediatamente submetida a uma ordem que obriga a gravar em volta do pescoço, “como o endereço na coleira de um cachorro”, as palavras “para Deus e para o Império”?<sup>13</sup> Daí a reticência profunda da autora de *Trois Guinéas* em subscrever uma adesão incondicional das mulheres à modernidade política, a seus princípios, a seus valores.

A liberdade das mulheres dependerá da sua capacidade de se manter ao mesmo tempo *dentro e fora*, de guardar uma distância crítica, uma desconfiança sempre atenta frente ao poder e à sua capacidade de “cooptação”. Distância que permite repensar as regras do jogo, inventar novos valores e um sentido novo para as palavras, tanto para as palavras do mundo antigo como para as do mundo moderno. As quatro condições que Woolf estabelece para sua contribuição (seu “guinéu”) à entrada das mulheres na vida pública - a *pobreza*, a *castidade*, a *derrisão* e a *liberdade* - reintroduzem no campo político a ética que a humanidade havia banido.

O questionamento do divórcio entre ética e política, porém, não se faz em nome dos valores antigos. Livre das escórias da lei divina e natural, o “voto” de pobreza e de castidade que ela exige das mulheres é ato de um sujeito moderno, capaz de uma escolha pela qual ele se cria a si próprio e cria as regras da vida em comum. Se a sua definição de *pobreza* (“dinheiro suficiente para ser independente de qualquer outro ser humano”, mas “nem um centavo a mais”<sup>14</sup>) não deixa de lembrar Rousseau, este não é o caso da *castidade*. Dissociada de sua conotação de retenção sexual, que amarra o corpo e o espírito de cada mulher a um homem, a castidade, a “recusa de vender o seu cérebro”<sup>15</sup>, torna-se esta autonomia de espírito que impede todo ser livre de se subordinar ao poder e em particular ao poder do dinheiro: “... desde que você se sinta atraída pela ronda em volta da árvore da propriedade, bombardeie a árvore com seus risos”<sup>16</sup>.

A *derrisão*, este arsenal mágico da marginalidade crítica que, desde os tempos de Diógenes, desafia o encanto exercido pela onipotência e pelo brilho da ordem estabelecida, permite ver suas “honras e insígnias” em sua total futilidade pueril, e jogá-las, se necessário, alegremente “na cabeça de quem as oferece”<sup>17</sup>. Companheira fiel da crítica, a derrisão cava sem cessar um fosso entre moral e moralização e impede o enclausuramento na auto-suficiência virtuosa, que transforma a crítica do poder em vontade de poder. Ela assegura assim a *liberdade* frente a *todas* as lealdades nutridas pelo “orgulho nacionalista, religioso, (...) o orgulho ligado

---

<sup>13</sup> *Ibid.* p.135.

<sup>14</sup> *Ibid.* p.152.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

à [sua] escola, à sua família, ao [seu] sexo”, a todas estas “falsas lealdades”<sup>18</sup> que levam o indivíduo a obedecer a uma ordem além do justo e do injusto.

Esta liberdade é politicamente inclassificável, já que desafia as divisões fundadoras do político: entre privado e público, entre pessoal e político, entre feminilidade pré-política e masculinidade política, entre virtude feminina e virtude cívica. E é o caráter politicamente inclassificável da liberdade - a menos que se redefina o político - que conota esta afirmação dos anos 60: *o pessoal é político*.

Efetivamente, com exceção talvez do “orgulho ligado a seu sexo”, - que não deixa, entretanto, de ter conseqüências - poderíamos dizer que o movimento feminista recente se inspirou amplamente nas palavras de ordem de Woolf, fazendo da derrisão sua arma mais eficaz: *uma mulher sem homem é como um peixe sem bicicleta*. Oriundo mais frequentemente da esquerda extra-parlamentar, com a qual mantinha laços estreitos, ainda que problemáticos e conflituosos, o movimento feminista, na maioria dos países da Europa Ocidental, partilhava amplamente da desconfiança da política eleitoralista, visando mais uma transformação das estruturas sociais do que uma política institucional. Mas a sua desconfiança da “política” ia muito além da visão desta esquerda. Ela se estendia à própria política da esquerda, às suas práticas de poder, às suas estruturas hierárquicas e, conseqüentemente, à validade de seu projeto político. Afirmando que *o pessoal é político*, não subestimava as estruturas e as instituições em proveito de uma transformação da vida cotidiana, assim como não se mantinha fora do político, em um “alhores” inocente, fantasmado\*. Esta afirmação insistia, ao contrário, sobre o caráter *estrutural* da dominação expresso nas relações da vida cotidiana, dominação cujo caráter sistemático tinha sido precisamente obscurecido, como se fosse o produto de situações pessoais. Não se tratava de escolher entre mudar as “mentalidades” e mudar as “instituições”, pois esta “escolha” implica numa concepção do privado e do público que as feministas denunciavam precisamente como uma mistificação. Tratava-se sobretudo de mostrar que a dominação era ao mesmo tempo oculta e assegurada através de poderosas instituições como a família, a heterossexualidade institucionalizada, a divisão e a estrutura sexuada do trabalho e do emprego.

A reticência em agir no domínio da política institucional, a vontade de se manter fora do jogo dos partidos, era alimentada pela

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

\* fantasmado, tradução livre de “fantasmé”, palavra que no jargão psicanalítico significa uma produção imaginativa através da qual o eu busca escapar do peso da realidade. [N. do T.]

experiência da pouca mudança substancial trazida pelos direitos políticos às relações de força entre os sexos, experiência que havia guiado igualmente o pessimismo de Virginia Woolf. Isso não impediu o feminismo de intervir no terreno do direito, já que as maiores mobilizações (aborto-contracepção, violência sexual, lei anti-sexista) visavam imediatamente transformações legislativas. Havia, sem dúvida, uma contradição entre a demanda por uma mudança legislativa e a reticência em participar da elaboração das novas leis. Esta contradição tinha suas origens na convicção de que a “liberação das mulheres” era inconcebível no contexto político e social existente, na medida em que este repousava sobre uma divisão sexuada do privado e do público, *constitutiva* da dominação exercida sobre as mulheres, não somente porque ela fornecia as bases materiais da dominação, mas também porque assegurava sua legitimidade, tornando-a invisível. Assim, mesmo quando as mobilizações feministas visavam a transformação das leis, como era o caso para o aborto e para a contracepção livres e gratuitos ou a penalização do estupro, eram prioritariamente entendidas como meios para melhorar a relação de força entre os sexos, em vista de uma transformação substancial da ordem social existente, que devia ser, não organizada ou racionalizada, mas realmente subvertida. O que explica, por exemplo, a recusa de considerar o aborto como um simples meio eficaz de planejamento familiar, a insistência no direito das mulheres de controlar sua sexualidade, primeira condição de sua autonomia.

Ora, se a organização social e política existente era incompatível com a liberação das mulheres, se os projetos de sociedade propostos pela esquerda também o eram, que tipo de sociedade e de instituições deveria ser colocada em primeiro plano? A separação privado-público deveria ser suprimida ou simplesmente assexuada? *Em que sentido* o pessoal era político e quais seriam suas implicações? O feminismo era portador de um projeto global de sociedade? Podia ele pretender uma visão crítica do conjunto das relações de dominação? Poderia se constituir em força política autônoma, da mesma maneira que outros movimentos sociais? E neste caso, qual seria a estratégia apropriada frente ao poder político, às instituições, aos partidos, aos outros movimentos sociais? Que política de alianças deveria ser seguida e de acordo com quais princípios? <sup>19</sup> Pois seria pelo menos incoerente insistir sobre a autonomia do movimento em relação aos partidos políticos e deixar a elaboração das novas leis ao encargo destes mesmos partidos.

Se algumas destas questões eram tocadas indiretamente nos debates internos do movimento, nunca foram tematizadas como tais

---

<sup>19</sup> Este tipo de questões é colocado pelo periódico *Nouvelles Questions Féministes*, em número dedicado ao tema “Les Femmes e l’Etat”, 6/7 (1984).

e nunca deram lugar a elaborações teóricas mais sistemáticas. As críticas radicais das práticas e do projeto político da esquerda não implicavam necessariamente uma análise *própria* da natureza do Estado, das formas de exercício do poder político, da democracia. As feministas retomavam, na maioria dos casos - adaptando-os ao antagonismo de sexo - as críticas da democracia liberal e, em particular, a denúncia da distância que esta implica entre igualdade de direito e igualdade de fato. E, ainda que a teoria feminista das últimas décadas tenha enriquecido consideravelmente o significado do *político*, ainda que tenha aberto potencialmente uma nova perspectiva crítica da modernidade política, não deu lugar a uma releitura sistemática da teoria política moderna e de seus princípios fundadores. A afirmação “o pessoal é político” insistiu mais sobre a natureza da dominação de sexo como produto de relações sistemáticas de poder, do que se interrogou sobre a conexão entre estas relações de poder e o poder político.

A força desta afirmação, e do movimento que a sustentava, residiu e ainda reside certamente em sua capacidade de evidenciar a dominação oculta em relações consideradas como parte da natureza humana, na suspeição que levantou sobre domínios e instituições notoriamente considerados ao abrigo do político, e em seu espírito de utopia. Mas a crítica geral *do que é* deixa um vazio no que diz respeito às alternativas - no que diz respeito ao que *pode ser* mas que *ainda não é* - este horizonte dos possíveis no qual a utopia busca sua força. Um vazio que não se saberia preencher sem estabelecer laços duráveis entre *o político* e *a política*. Na ausência destes laços, é o princípio de realidade e a onipotência dos  *fatos positivos* que tendem a preencher o vazio, como sugerem as metamorfoses atuais e surpreendentes dessa afirmação.

### ***Rebus sic stantibus***

Tornada um fato positivo, a distinção sexuada do privado e do público se impõe, ao longo da última década, como sendo evidente ou inelutável. O pessoal torna-se “político”, não porque se desenvolva num domínio privado de liberdade e atravessado por relações de poder, mas porque se transforma em elemento de justificação do exercício do poder. A experiência das mulheres no espaço privado doméstico deixa de ser uma experiência de dominação conduzindo a uma ação política para a redefinição autônoma das necessidades e das vontades das mulheres e dos homens, e torna-se fonte de necessidades *diferentes*<sup>20</sup> que deveriam

---

\* Assim estando as coisas (N.do T.)

<sup>20</sup> Para uma crítica deste uso das “necessidades” na argumentação feminista recente, cf. E. Varikas, “Genre e démocratie historique ou le paradoxe de l’égalité par le privilège”, In *Démocratie et représentation*, sob a organização de Michèle Riot-Sarcey, Paris, Kimé, 1995.

estar inscritas na organização da Cidade. Ela não é mais geradora de um *ponto de vista político* sobre as condições necessárias para uma tal redefinição autônoma da vida em comum, mas de um *ponto de vista das mulheres* que deve ser representado na Cidade.

Esta virada, que tende mais a racionalizar do que a subverter a separação atual entre privado-público, manifesta-se primeiramente na ênfase colocada por várias correntes feministas na “conciliação entre vida profissional e vida familiar” das mulheres. A demanda por horários de trabalho diferentes para as mulheres, a reorganização do tempo dos serviços urbanos (estabelecimentos escolares, comércio, serviços públicos) visando conciliar as restrições contraditórias do trabalho assalariado e das responsabilidades familiares (o que se chama na Itália *tempi delle donne - tempi della città*)<sup>21</sup>, podem talvez ser consideradas como expressões de uma *realpolitik* visando melhorar as condições de existência do maior número de mulheres *como elas estão hoje*. Porém, descontando a eficácia contestável de tais políticas, num contexto em que os ataques ao pleno emprego atingem prioritariamente e cada vez mais as próprias mulheres<sup>22</sup>, o que nos interessa aqui são os argumentos utilizados, que não constituem estas demandas em expedientes conjunturais, mas numa estratégia para a integração “dos pontos de vista das mulheres” na Cidade, uma via para o reconhecimento de uma cidadania *como mulheres*. O reconhecimento das necessidades particulares das mulheres evidenciaria assim um reconhecimento do valor das atividades femininas no domínio privado, atividades desvalorizadas por uma visão androcêntrica da Cidade, que considera o espaço público como o domínio por excelência da atividade autenticamente humana. Porém o questionamento da desvalorização do *οικος* e da ação ali exercida para a satisfação de necessidades não implica mais repensar a divisão sexuada do privado e do público do qual ela procede, e sim atribuir-lhe um estatuto político, inscrevê-la nas instituições.

Uma tal reavaliação da separação sexuada entre público e privado se manifesta em algumas interpretações feministas sobre comportamentos políticos diferenciados dos sexos, dando a entender que haveria uma dinâmica diferente no exercício do poder pelas mulheres, diferença ligada precisamente às suas experiências como responsáveis pelo espaço privado, às virtudes relacionais que essa experiência lhes trouxe. Se tal argumento nem sempre é explícito, mesmo assim tende a ser visto como uma evidência, ao menos junto

---

\* Tempos das mulheres - tempos da cidade (N. do T.).

<sup>21</sup> Cf. Carmen Belloni, *Il tempo della città*, Milão, 1984.

<sup>22</sup> Não é indiferente que as políticas européias de “reorganização do tempo de trabalho” e de “flexibilidade” se apresentem sob a palavra de ordem de “conciliação da vida familiar e da vida profissional” e se paramentem das virtudes de um respeito das necessidades específicas das mulheres.

a um público feminista ou ... “filógino”, como vimos recentemente na campanha pela democracia paritária\*: o acesso das mulheres à elegibilidade não é simplesmente uma questão de justiça elementar, ao mesmo título que o acesso a uma cidadania efetiva de qualquer grupo inferiorizado ou excluído; ele é, em si mesmo, portador de uma transformação qualitativa do próprio político<sup>23</sup>. Não me deterei sobre as perspectivas essencialistas que sustentam que “o declínio das ideologias” é atualmente um dos “trunfos específicos” dos quais disporiam as mulheres “para ter acesso ao mundo político”, na medida em que elas “gostam mais do concreto do que do debate de idéias”<sup>24</sup>. Sem recorrer a estes argumentos radicais, a maioria dos partidários da paridade pensa que o ingresso das mulheres nas instâncias da decisão política é suscetível de levar uma nova ética para o mundo político, e até mesmo mudar substancialmente o curso das políticas nacionais e internacionais.

### *As últimas serão as primeiras...*

Se a reavaliação da distinção entre privado e público continua ainda implícita e pouco tematizada na Europa, ela se transformou em compensação em teoria sistemática nos EUA e, em menor grau, na Inglaterra. Desenvolvidas ao longo dos últimos 15 anos nos domínios da teoria política, da filosofia moral de tendência analítica e da psicologia social<sup>25</sup>, estas correntes, conhecidas como *maternal thinking*, *ethics of care* ou mais simplesmente *feminismo social*, afirmaram-se através de uma relação complexa de reação-fascinação frente à ascensão da *New Right* [Nova Direita]. Contestando a exclusividade desta última na defesa da família, elas objetivam salvar o que pensam ser o potencial politicamente precioso da família da difamação involuntária que ela sofre nos discursos da *Nova Direita* e, ao mesmo tempo, dos ataques de um feminismo que,

---

\* Após a constatação de que esta participação na esfera da representação política permanece praticamente estacionária ao longo dos últimos 30 anos, trava-se atualmente um grande debate na França sobre participação feminina. A autora se refere a um grupo de feministas que propõe a imediata instauração da paridade homens/mulheres na representação política (N. do T.).

<sup>23</sup> Para uma visão mais global do debate sobre a paridade ver *Nouvelles Questions Féministes* 15/3 (1994) e 16/2 (1995).

<sup>24</sup> N. Dewavrin, “Un comportement spécifique des femmes en politique”, in *Femmes, moitié de la terre, moitié du pouvoir*. Paris, Gallimard, 1994 p.133-134.

<sup>25</sup> Cf. Sara Ruddick, “Maternal thinking”, *Feminist Studies*, 6/2 (1980), “Preservative Love and Military Destruction: Reflections on Mothering and Peace”, *Signs* 8/3(1983) e *Maternal Thinking. Towards a politics of Peace*, London 1989. Jean BethkeElshtain, *Public Man, Private Woman*, Princeton, 1981, “Antigone’s Daughters”, *Democracy* 2/2 (1982), “On Feminism, Family and Community”, *Dissent* 30/1 (1983), “On the family crisis”, *Democracy*, 3/1 (1983), Virginia Held, *Feminist Morality. Transforming Culture, Society and Politics*, Chicago e Londres, 1993. Diemut Bubeck, *Care, Gender and Justice*, Oxford, 1995.

\* Pensamento materno, ética do cuidado. (N.do T.)

com o descrédito da família, desacreditou igualmente “a ética da responsabilidade”<sup>26</sup>.

Apesar das diferenças de tonalidade, de método e de referências políticas e filosóficas destas correntes, às quais seria impossível fazer justiça no contexto deste artigo, interessa-nos aqui o fato de procederem a uma reinterpretação radical, e até mesmo a um repúdio, do que Elshtain chama “o artigo de fé” do feminismo contemporâneo - “o pessoal é político”. Esta afirmação e sua tendência a “politizar, manipular e criticar”<sup>27</sup> a esfera privada da família e da vida pessoal constituem o alvo principal de uma visão da comunidade que inverte a escala hierárquica dos valores ligados tradicionalmente ao privado e ao público. Não se trata mais de “politizar” a esfera privada, exigindo a aplicação do direito às relações de dominação que a atravessam mas, de alguma forma, trata-se de “privatizar”, ou melhor “personalizar” o político, derivando seus princípios dos valores desenvolvidos no seio da família, vista como fundamento universal da cultura humana. Se a família não é o mundo idílico dos patriarcas “filmerianos”<sup>\*</sup> da *New Right*, está longe de ser a instituição despótica e opressora denunciada pelas feministas contemporâneas. Ela continua, apesar de tudo, sendo o lugar dos laços humanos mais profundos, das esperanças mais duráveis, dos conflitos mais difíceis, das tragédias mais patéticas e dos mais doces triunfos da existência humana<sup>28</sup>.

A restituição da autoridade moral da família e da dimensão privada da vida humana tem um duplo fundamento: antropológico-existencial e ético. Como unidade “transhistórica”, ela é constitutiva da “humanidade comum” de todos os humanos, que são primeiramente e antes de tudo, “*homens e mulheres em família*, e não seres econômicos e políticos”<sup>29</sup>. Como local de desenvolvimento de laços duráveis com “outros seres concretos”, do “gosto/necessidade de raízes”, do parentesco, da intimidade, do amor e da resistência, a família é a única instituição que poderia se opor à racionalidade instrumental de uma percepção deformada da comunidade que, desde Aristóteles, define o homem (em todo caso o *vir*) como animal da *πολις* [Polis]<sup>\*</sup> ao custo da dignidade do *οικος* e da atividade humana que neste se desenvolve. Inverter a superioridade da primeira sobre o segundo, que é ao mesmo tempo superioridade do homem sobre a mulher, é a única via para sair dos

<sup>26</sup> O termo é emprestado de Carol Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, 1982, p.134.

<sup>27</sup> Jean Bethke Elshtain, “Feminists against the family”, *The Nation*, nov. 1979.  
\* Seguidores de Robert Filmer (N. do T.)

<sup>28</sup> Jean Bethke Elshtain, “On the family crisis”, *Democracy* 3/1 (1983), p. 183.

<sup>29</sup> Idem, “Antigone's Daughters”, *Democracy* 2/2 (1982), p.56 (grifos meus). Cf. também *Public Man, Private Woman*, Princeton 1981, p.327.

\* Em latim no original: homem (em oposição à mulher). (N.d.T.)

\* Cidade, com o sentido de comunidade política. Em grego no original. (N.d.T.)

impasses de um individualismo destruidor que assola não somente as mulheres, mas também a maior parte da humanidade. Antígona, que se opõe às leis da Cidade em nome da moral familiar milenária<sup>30</sup>, mais uma vez ilustra esta superioridade dos valores da família.

Não vou comentar aqui os atalhos pelos quais *um* modelo e *uma* ideologia de família, geográfica e historicamente situados, se projetam de forma algo insolente na natureza humana. Natureza humana cuja resistência mereceria, de uma vez por todas, ser tratada com mais respeito, se considerarmos quantos séculos e coerções sistemáticas da Igreja<sup>31</sup> e, mais tarde, do Estado, foram necessários para que a família adquirisse este estatuto da evidência. Limitar-me-ei a algumas implicações políticas desta reabilitação.

Numa versão recente desta inversão, proposta por Virginia Held, trata-se de passar do modelo político “contratual” a um modelo de comunidade fundada nas relações que se estabelecem entre mães e filhos. Se a distinção histórica entre público e privado “privilegiou os pontos de vista dos homens nos domínios públicos do Estado e do direito, e depois, no mercado”, se esta distinção privilegiou a *razão* masculina ao custo do *sentimento* feminino, ocultando ou negando o potencial e a pertinência ética das experiências das mulheres para a organização da vida em comum, trata-se de colocar, de agora em diante, os “pontos de vista das mulheres”, *enquanto mães*, no centro de uma redefinição da comunidade<sup>32</sup>. Longe de ser uma atividade natural derivada da simples reprodução animal, como os pais da teoria política quiseram nos fazer acreditar, a maternidade não consiste apenas em dar a vida, mas também em socializar e preparar os seres humanos a conviver com os outros e, como tal, é uma das atividades mais autenticamente humanas. Como prática humana universal e universalmente necessária para a sobrevivência e o desenvolvimento da comunidade humana, a prática social da maternidade constitui não somente uma fonte de valores, que poderiam tornar-se valores políticos, mas fornece igualmente intuições preciosas para a natureza humana e para a natureza das relações humanas. Seu respeito da vida e da integridade humanas, sua ênfase sobre o concreto, o fato de ser guiada pelo amor e pela empatia e orientada para a satisfação das necessidades, faz dela o protótipo das regras que deveriam guiar a vida em comum.

Mas a relação entre mãe e criança constitui igualmente uma fonte de dados antropológicos sobre a natureza das coisas e das relações humanas, dados que modificariam substancialmente nossos

---

<sup>30</sup> Jean Bethke Elshtain, “Antigone’s Daughters”, p.56, e “On feminism, Family and Community”, p. 447.

<sup>31</sup> Ver, por exemplo, J. B. Duroselle, J. M. Mayeur, *Histoire du catholicisme*. Paris, PUF, 1985.

<sup>32</sup> Virginia Held, op. cit., p.46-47.

pressupostos e princípios políticos, como o caráter voluntário e convencional da sociedade, os princípios abstratos de autonomia, de igualdade e de justiça. Por exemplo, a relação mãe-criança, “uma relação tão central para a sociedade”, não é, por definição, nunca voluntária, em todo caso por parte da criança. E isso pode nos lembrar “o quanto as relações humanas são pouco voluntárias, especialmente vistas em seu conjunto”<sup>33</sup>. Esta relação [mãe-criança] mostra o caráter ilusório das visões contratuais, mas também do princípio de igualdade concebida como igualdade frente à lei. A igualdade e os procedimentos democráticos de decisão não são tão válidos nesta relação, e mais geralmente na família, como o são a confiança, o carinho. Construir as relações de confiança e de afeição que as crianças necessitam vai bem além da justiça e da igualdade, as quais, no contexto da família, “asseguram apenas a base mínima”<sup>34</sup>. Da mesma forma, a exigência de autonomia, do direito a um espaço de privacidade próprio (*privacy*) torna-se muito problemática se nos colocarmos na perspectiva desta relação. Desta perspectiva pode-se ver “que estar numa posição onde os outros não podem ter pretensões sobre nossa atenção e nosso tempo é um luxo e não um estado normal”. Enfim, as relações com os outros desenvolvidas em nossa família, com os “outros concretos” que são nossos próximos, relativizam nossas concepções da liberdade e da realização pessoais posto que, nestas relações, o que conta freqüentemente, mais do que nossa realização pessoal, é a relação em si, a felicidade do outro, a alegria dividida.

Não são aliás somente as relações políticas *stricto sensu*, mas igualmente as relações econômicas, que poderiam ser reorganizadas à luz do *pensamento materno* oferecido por essa versão americana certamente mais moral, do que aquilo que a novlíngua\* liberal chama aqui “a empresa cidadã”: “muitas empresas”, afirma Virginia Held, “ganhariam se elas se parecessem mais com famílias e menos com grupos de estranhos hostis”<sup>35</sup>.

Se esta visão que faz da família o modelo da comunidade política evoca lembranças desagradáveis, se para as mulheres de hoje estas lembranças não foram ainda apagadas, já que elas têm o privilégio sobre os homens de provar de tempos em tempos as delícias da harmonia patriarcal, elas errariam em se preocupar, pois as êmulas feministas de Bodin\*\* e de Filmer enterram definitivamente o direito de Adão, do qual sabemos há muito tempo

---

<sup>33</sup> *Ibid*, p.205.

<sup>34</sup> *Ibid*, p.227.

\* No original, *novlangue*, indicando os termos e neologismos de uso corrente na mídia, que se tornam familiares durante um certo tempo (N. do T.).

<sup>35</sup> *Ibid*. p.228.

\*\* Jean Bodin (1529-1596), filósofo político, uniu pela primeira vez os três fatores: soberania, direito comparado e filosofia da história (N. do T.).

não ser “o mais nobre e o mais importante agente da geração”<sup>36</sup>. Efetivamente, a alternância dos termos “mãe” e “pessoa que cuida maternalmente” (*mothering person*), assim como a insistência sobre o fato de que o cuidado materno não é uma “atividade biológica”, poderiam dar a entender que as novas virtudes cívicas emergem na relação estabelecida com a (e no interesse da) criança, e que se trata então, em princípio, de uma perspectiva generalizável. Held, porém, explica que é somente o *ponto de vista das mulheres*, tal como se desenvolve na família, que deveria guiar esta reorganização social. Temporariamente, talvez, a menos que se “descubra que os pontos de vista das mulheres sejam os mais apropriados para uma visão autenticamente moral e um conhecimento da sociedade e que todo mundo pode reconhecê-lo”<sup>37</sup>. Mas nossa inquietação retorna tão logo percebemos que o “ponto de vista das mulheres” é “o ponto de vista daquelas que dão a vida”:

“Do ponto de vista daquelas que dão a vida, tudo muda. Nós damos a vida e vocês não. É uma diferença radical e o fato de que vocês não tenham esta capacidade pode deformar toda a sua visão do mundo social. Do ponto de vista daquelas que dão a vida, os domínios social, político, econômico, legal, cultural e familiar devem ser organizados, *antes de tudo*, para serem acolhedores para as crianças. Desta perspectiva, parece patético que todos estes domínios sejam ao contrário considerados como se fossem o produto de um contrato entre homens igualmente capazes de matar ou fazer mal uns aos outros, (...) tendo como objetivo satisfazer as preferências de indivíduos concebidos como existindo isolados uns dos outros”<sup>38</sup>.

Estas correntes certamente se inscrevem num contexto político maior ligado aos debates sobre o comunitarismo e o que se chama nos EUA “a política da identidade”. Mas as escorregadelas e os atalhos graças aos quais este matriarcalismo político é possível testemunham igualmente as fraquezas e os “impensados” teóricos e as questões deixadas em suspenso na afirmação “o pessoal é político”.

Inicialmente, a ambigüidade reside na origem da construção da *identidade* das mulheres e obscurece a relação entre sexo e gênero, entre a *multitude* das mulheres e a *feminilidade em geral*, entre as mulheres como grupo dominado e suas “porta-vozes”, entre o feminismo como projeto político de instauração das condições de liberdade para as mulheres e o feminismo como a expressão espontânea e imediata de *uma* experiência feminina, que daria lugar a *uma* visão imediatamente objetiva, justa e imparcial do mundo.

---

<sup>36</sup> Robert Filmer, *Observations concerning the original of government*, Londres, 1652, XI.

<sup>37</sup> Virginia Held, *op.cit.*, p.168.

<sup>38</sup> *Ibid.* Grifado no original.

\* Termo que designa grande quantidade de pessoas, sem a conotação complexa da palavra multidão (N. do T.).

Por outro lado, se a redução das mulheres à sua função de mães forneceu no século XIX o menor denominador comum para a construção dos movimentos e de uma ação coletiva, se esta redução foi amplamente criticada por diversas correntes feministas dos anos 60 e 70 do século XX, esta crítica pouco ou nada contestou seu pressuposto implícito, segundo o qual a posição social das mulheres é, de uma maneira ou de outra, *o produto de sua capacidade de dar a vida*. Tal pressuposto atribui a dominação exercida sobre as mulheres à *diferença* e não à *diferenciação* hierárquica dos sexos. O movimento pendular entre o recalque (ou até mesmo a denúncia) da maternidade e sua idealização testemunha a dificuldade de sair de uma conceituação política que, de Locke a Mill, reduz o horizonte da liberdade das mulheres à “escolha pessoal” entre uma “esfera privada” da maternidade e uma “esfera pública” da liberdade, definidas à sua revelia.

Ainda ambigüidade, mas também limites de uma definição de liberdade concebida como *propriedade do próprio corpo*, que o movimento feminista retomou em seu favor, com sucesso, para lutar contra a maternidade obrigatória, o estupro, pelo controle da fecundidade etc. Arma poderosa contra a antiga dominação, cuja dimensão feudal sobreviveu muito tempo no estatuto civil das mulheres, esta concepção de liberdade se mostrou impotente contra a nova dominação e seus modos de legitimação. Não apenas por estar na origem do individualismo possessivo, que reduz a liberdade ao “direito” de “vender seu corpo” como uma mercadoria<sup>39</sup>, mas também por estar na origem de uma concepção problemática, que subordina o acesso aos direitos à capacidade de trabalho produtivo, concepção que, infiltrada na visão crítica do socialismo, estabeleceu afinidades inconfessadas com o liberalismo clássico. Essas afinidades relacionam-se com a rejeição *para fora ou para as margens do político* de campos inteiros de relações de dominação e dos pontos de vista plurais da liberdade e da justiça aos quais tais relações dão lugar. A conduta materna, que fundamenta a superioridade e a universalidade de seu ponto de vista sobre a centralidade social da *produção dos seres humanos*, é efetivamente apenas uma cópia caricatural da concepção que fundamenta a objetividade e a universalidade “do ponto de vista do proletariado” sobre seu lugar central no processo de produção, aceitando subordinar a legitimidade e pertinência de nosso direito a participar da definição da vida em comum, de nossa *capacidade produtiva*, erguida em marco infalível de humanidade: “criar *novas* pessoas e novos tipos de *pessoas*” nos diz V. Held, “é uma atividade tão criadora como fabricar novos objetos e novos produtos”<sup>40</sup>. Em suma,

<sup>39</sup> Cf. C. B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke*. Oxford, 1962.

<sup>40</sup> Virginia Held, op. cit., p.55 (grifado no texto).

se meu lugar na Cidade depende do meu corpo e que este me pertence, eu posso transformá-lo de tara em privilégio<sup>41</sup>.

A recusa em aceitar a desvalorização das atividades domésticas das mulheres, internalizada no pensamento materno, opõe-se aos valores de uma ordem que opera uma dicotomia rígida e auto-destruidora entre natureza e humanidade e que pretende reduzir qualquer atividade humana ao valor de troca e à quantificação. Mas ela se opõe também a uma crítica feminista que perpetua os pressupostos desta ordem, definindo as experiências domésticas das mulheres como trabalho não remunerado, como uma produção não reconhecida, ou como tempo perdido<sup>42</sup>. Ora, o tempo do *οικος* não é sempre “quantificável”, assim como não é necessariamente vivido como tempo “perdido”. Ele mistura atividades quantificáveis com atividades irredutíveis à quantificação, na medida em que estão ligadas a relações interpessoais e afetivas que são igualmente fontes de prazer. Entretanto, apesar da evocação idílica da atividade qualitativa do *οικος*, que desafiaria o imperativo moderno *time is money* - evocação, diga-se de passagem, cuja... paternidade deve ser atribuída a alguns autores da Escola de Frankfurt - esta atividade não é menos sujeita à disciplina do tempo do relógio e à instrumentalidade de seus imperativos quantitativos. Não somente porque a maioria das mulheres não pode abrir mão do trabalho remunerado, mas também porque a própria organização da família obedece à realização destes imperativos - e fornece sua condição prévia. Estruturada em torno do tempo linear e mensurável, a atividade das mulheres no universo familiar reforça a inscrição da vida dos membros da família na lógica do *time is money*. Com uma diferença, considerável, que *seu* tempo, freqüentemente, não é *seu* dinheiro. Orientado pela tarefa, o tempo das mães, como em outro caso o tempo de certas atividades intelectuais<sup>43</sup>, pode evidenciar outra finalidade possível da atividade humana. Mas ele é igualmente consagrado às estratégias familiares de sucesso e de acumulação, à modelagem coercitiva das crianças segundo os imperativos destas estratégias, imperativos que se perpetuam<sup>44</sup>.

A negatividade da crítica do *οικος*, que foi um dos pontos fortes do feminismo dos anos 60 e 70, deixou pairar uma dúvida, às

---

<sup>41</sup> Cf. Eleni Varikas, “Les dernières seront les premières. Potentiel utopique et apories d’une révolte paria dans la morale”. *Révolution et Société*, vol.I, Sorbonne, 1989.

<sup>42</sup> Cf. Marjet Gunning, *Taking time seriously: The end of the Woman Identity*. Forum Européen, *Gender and the use of time*, 9 de março de 1995.

• Tempo é dinheiro (N.do T.)

<sup>43</sup> Cf. Edward P. Thompson, “Temps, travail et capitalisme industriel”, *Libre 5* (1979) p.8.

<sup>44</sup> É todavia surpreendente ver a pouca atenção atribuída pela pesquisa ao papel historicamente central da família no processo da acumulação do capital e da formação da burguesia moderna. Uma exceção é a obra notável de Leonore Davidoff e Catherine Hall, *Family fortunes*, Londres, 1988.

vezes justificada, sobre a natureza desta crítica. Dito de outra forma, visava-se não somente as relações de dominação mas o *peçoal* em si, a dignidade da dimensão íntima da vida das mulheres, sobre a qual pesava uma suspeita de alienação, de resignação ou “cumplicidade” com sua opressão. Por outro lado, apesar da insistência sobre a interdependência do privado e do público, mas também do privado doméstico e do privado econômico, a crítica feminista parecia visar mais o primeiro do que o segundo, mais os valores da *feminilidade em geral* do que o modelo masculinista da *πολις*.

Na medida em que o questionamento da distinção existente entre privado e público não era acompanhado de uma reflexão sobre outros horizontes de possíveis, na medida em que não era claro se se tratava de suprimir ou de reformular esta distinção, a crítica feminista tendia a subestimar esta referência à felicidade, que as utopias anteriores tinham colocado no centro de sua reelaboração do político. Ora, a parte de felicidade que “cada ser social tem direito de pedir da sociedade”<sup>45</sup> é precisamente o que permite transformar o “*rebus sic stantibus*” [assim estando as coisas] em “*rebus non iam stantibus*” [ainda não estando as coisas], neste “ainda não” graças ao qual a utopia se inscreve no *aqui e no agora*, nas “expectativas de uma época ou de um grupo social”. E esta inscrição só é possível pelo trabalho que consiste em explorar, dentre as possibilidades abertas pela utopia, aquelas que parecem corresponder aos desejos, aspirações e necessidades negados ou não realizados. Na ausência de uma tal exploração que transforme as necessidades e as expectativas em “*idéias-guias que orientam as esperanças e mobilizam as energias coletivas*”<sup>46</sup>, a utopia corre o risco de se converter em seu contrário, em *amor fati*<sup>47</sup>, esta vingança imaginária da impotência, que transforma a necessidade em virtude. É nisto *também* que o “peçoal” é “político” ou ao menos comunica-se com ele.

Se o pensamento materno constitui um caso típico desta resignação, que consiste em “amar seu destino” por não poder mudá-lo - esta resignação que a misoginia de Nietzsche denunciava como sendo *feminini generis*<sup>48</sup> - não deixa de evidenciar uma dificuldade da utopia feminina em apreender aquilo que, na subjetividade das mulheres (e freqüentemente dos homens), tal como ela emerge das experiências da família moderna, se inscreve numa dinâmica antagônica a esta. A identificação muito rápida entre “peçoal” e “doméstico” ou “familiar”, que o pensamento materno retoma,

<sup>45</sup> Claire Demar, *Ma loi d'avenir*, (1833) op. cit., p.16.

<sup>46</sup> Bronislaw Baczkó, *Lumières de l'utopie*. Paris, Payot, 1978.

<sup>47</sup> Cf. F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1972 e *Le cas Wagner*, Paris, Pauvert, 1968.

<sup>48</sup> *Ibid.*

colocando-lhe um sinal positivo, aceita sem contestação a imagem que a família moderna tem de si mesma, como lugar desta interioridade livre e satisfeita que estaria na origem da possibilidade de pensar-se como “puro e simples ser humano”<sup>49</sup>.

Já é contestável que para os homens a introspecção e a interioridade próprias da subjetividade do indivíduo moderno tenham suas origens na família moderna<sup>50</sup>. Mas para as mulheres, esta possibilidade só emergiu num distanciamento com a família, na busca, *desviante por definição*, de espaços próprios de subjetividade (a leitura, a escrita, a correspondência, as amizades femininas), que suas funções familiares proibiam. O acesso a um “quarto próprio”<sup>51</sup>, ou seja, a um espaço onde pode se dizer *eu* sem solicitar permissão<sup>52</sup>, o acesso a este “eu” *prévio* a qualquer lealdade, a qualquer reciprocidade, a qualquer laço afetivo supõe, como bem havia compreendido Virginia Woolf, assassinar, de uma maneira ou de outra, o “anjo do lar”, um assassinato que precede a constituição das mulheres em sujeito político e ético. E, contrariamente ao que se pode pensar, não há assassinato perfeito. É por isso que “a atividade de satisfação das necessidades”, inclusive as necessidades daqueles que amamos, pode ser vivida na cólera, no ressentimento, na frustração e na agressividade. Se estes “sentimentos” estão quase ausentes do *maternal thinking*, se são atribuídos a situações patológicas ou deformadas e em todo caso excepcionais, eles rondam os escritos feministas dos tempos modernos, desde os poetas do século XVII e os jornais íntimos das mulheres anônimas, até Ingeborg Bachmann e Sylvia Plath.

Ora, o acesso das mulheres ao estatuto de sujeito individual supõe escapar não apenas das relações simbióticas da família mas de *todas* as “falsas” lealdades, inclusive aquelas ligadas “a seu sexo”. E a única bússola para distinguir as “verdadeiras” das “falsas” lealdades é a procura do justo. Contrariamente à Antígona domesticada de Elshain que, travestida em “anjo do lar”, é detentora da Lei, a de Virginia Woolf procura “descobri-la”<sup>53</sup>. Mas esta procura exige uma *liberdade* prévia que é selvagem, crua, não domesticada (“*ωμος*”), para retomar os termos do coro de Sófocles.

---

<sup>49</sup> Cf. J. Habermas, *L'espace Public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, 1978, p. 39.

<sup>50</sup> Esta hipótese ignora a importância dos processos de individualização da sociedade de Corte (v. Montaigne) que precedem a família burguesa e que são estudados na obra de Norbert Elias.

<sup>51</sup> Cf. Virginia Woolf, *A room of one's own*, Londres, 1980 e *Women and writing*, Londres, 1979.

<sup>52</sup> Monique Gadant, *Parcours d'une intellectuelle en Algérie: nationalisme e anticolonialisme dans les sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 165.

<sup>53</sup> Cf. Virginia Woolf, *Trois guinées*, p.289-90. Ver também a este respeito a interessante análise de Françoise Duroux, *Antigone encore. Les femmes et la loi*, Paris, Côté-femmes, 1995.

O assassinato do anjo era necessário não apenas para que houvesse verdadeira comunhão entre o *eu* e o *tu*, de amor e de amizade. Ele é a condição para a passagem do *eu* ao *nós*, próprio da ação política, passagem pela qual reformulamos nossas necessidades, nossos desejos, nossas vontades em termos de princípios generalizáveis. É indispensável para que o *não*, freqüentemente confuso e desarticulado que se opõe à servidão do privado, ao invés de se perverter em ressentimento moralizador ou em vontade de poder escondida no οἶκος, traduza-se em princípio de justiça afirmado na forma “ninguém deveria ser tratado assim”. O que quer dizer que a relação com o *nós*, o fazer parte de um sujeito coletivo, da mesma forma que seu conteúdo, não tem nada de automático ou de dado de antemão por uma experiência qualquer. É por este trabalho *especificamente político*, ou seja, intencional, constantemente renovado e freqüentemente conflituoso, que o sujeito político traz sua contribuição única, imprevisível e variável à definição do que é comum.