

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

ESTHER MARIA PASSOS SIMÕES FRÓES GUIMARÃES

NÓS E O NÓ:
O CONCEITO DE TOTALIDADE NA SÍNTESE MARXISTA-FEMINISTA DE
HELEIETH SAFFIOTI

Belo Horizonte
2020

Esther Maria Passos Simões Fróes Guimarães

NÓS E O NÓ:
O CONCEITO DE TOTALIDADE NA SÍNTESE MARXISTA-FEMINISTA DE
HELEIETH SAFFIOTI

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência Política.
Orientador: Prof. Dr. Juarez Rocha Guimarães

Belo Horizonte
2020

“Para lutar e amar é preciso dispor o corpo inteiro”
Ademar Bogo

AGRADECIMENTOS

Acho emblemático que na alvorada do século XX esteja renascendo a crença medieval de que não há nada além do horizonte, de que a terra é plana e estamos cercados de abismo. Isso parece dizer algo sobre o cercamento de perspectivas históricas de emancipação e liberdade. Parece dizer algo sobre o medo de ir. Esses anos têm sido extenuantes - é no corpo que a história pesa. Mas também é no corpo - no cotidiano e nos afetos - que ela é feita. Agradeço a todas que estiveram cotidianamente comigo reafirmando, dia após dia, que não estamos cercados de abismo - ou, ao menos, que *todo abismo é navegável*. Que há amanhã: coragem para fazê-lo!

À Nena, que ensinou que a força inteligente de elaborar a experiência em um mundo patriarcal, identificando suas fontes na injustiça e, assim, não apaziguar suas relações com o poder. Ao Sérgio, cuja doçura me mostra cotidianamente as possibilidades da não-violência em um mundo possível além do patriarcado. Ao Di, que compartilhou comigo o quintal de Manoel de Barros, e hoje é ainda essa mistura entre curiosidade arguta e acolhimento caloroso.

Ao CNPq, que possibilitou não apenas este trabalho, mas um verdadeiro projeto sistemático de inscrição da ciência e da filosofia na construção da democracia e da soberania popular. E, portanto, à qual agradeço não apenas como pesquisadora, mas como cidadã. Defender a pesquisa e o ensino públicos brasileiros é defender a democracia e a liberdade.

Ao Juarez, que fez presente a palavra “liberdade” em cada discussão deste trabalho. Que, felizmente, não permitiu acomodações ou caminhos fáceis. Que conduziu a orientação com imenso respeito a minha constituição enquanto pensadora e, de fato, faz da docência uma prática do *esperançar* freiriano.

À Bella - *cumpañera*. Uma mulher com quem os sentidos dessa palavra parecem inesgotáveis. Ela viu a carne deste trabalho, revisou vírgula por vírgula e compartilha comigo a paixão das mesmas inquietudes: do amor e da luta, da história e do cotidiano.

Agradeço ao Levante Popular da Juventude e ao Projeto Popular. Foi no Levante que recebi, em um papel escrito a mão pela Ana, a frase de Ademar Bogo que gravo na epígrafe desta dissertação. Agradeço às mulheres do Feminismo Popular sem as quais seria muito difícil dar significado e ânimo a este trabalho. Nat, Ana, Yana, Chel, Berna, Paulinha, Ana Júlia, Lorena, Gi, Bruna, Lorena, Lu, Bella: obrigada! Ademais, agradeço a todas as mulheres, jovens, estudantes, cuidadoras, trabalhadoras que constroem as frentes de resistência ao imperialismo, ao patriarcado, e ao racismo nesses tempos de obscurantismo ultraliberal. E desejo profundamente que haja sempre momentos de ternura a inundar suas vidas, para que haja também sossego além da luta.

Agradeço às Periféricas, com as quais vi possibilidades, cuja dimensão eu até aqui mal conhecia, de companheirismo feminista na academia. Admirar o trabalho delas, comprometido, ético e afetuoso, me alivia e restaura meu ânimo.

Agradeço - muito, muito! - às minhas amigas. À Bandorgânica, ao Carlos Marquez e ao Grupo de Estudos em Feminismo e Marxismo. Pat, Henrique, João, Gaby, Bel, Bebs, Mari, Julia, Thaine, Pedro, Rodrigo, Bella. Que me ensinaram que a cabeça pensa onde os pés sambam - ainda bem.

.RESUMO

O princípio marxista da totalidade é importante via marxista de recuperação e conflito na crítica ao dogmatismo evolucionista no século XX. Por outro lado, o problema da totalidade também encontra atritos no processo de teorização feminista: Judith Butler (1995) relaciona o conceito àquilo que ela chama de teorias totalizantes da vida social e o universalismo do humanismo ocidentalista. Além disso, o desenvolvimento histórico marxista apresenta claros pontos de tensão no diálogo com as indagações feministas - haja visto, por exemplo, o desdobramento do conceito de totalidade em teses sobre a tendência de homogeneização da força de trabalho e abolição da família operária. O presente trabalho investiga o desenvolvimento tensionado do feminismo marxista a partir da travessia de Heleieth Saffioti pelas críticas, intercâmbios e sínteses marxistas-feministas. Estudamos sua obra para contribuir no debate sobre o papel da totalidade em metabolizar tensões sobre a multiplicidade de formas assumidas pela opressão na modernidade. Para operar esse estudo, dividiremos o trabalho em três momentos: em um primeiro capítulo, recorreremos à obra de Marx para investigar seu conceito de totalidade. Entendemos a práxis da reprodução do ser social como basilar à dinâmica da totalidade marxiana e descartamos interpretações holistas, teleológicas, funcionalistas e mecanicistas do conceito. Além disso, estudamos os fundamentos instáveis legados por Marx e Engels à luta das mulheres: há tensões entre a naturalização e a desnaturalização do papel do sexo e da família na reprodução social, apesar dos progressivos esforços de crítica à mulher como propriedade e de inclusão da igualdade entre homens e mulheres no programa socialista. No capítulo dois, percorremos os debates feministas no século XX e seus pontos de tensão com o marxismo. Partindo de uma discussão sobre o lugar renovado da família na teoria política feminista, buscamos compreender sob novo ângulo a relação entre as esferas na estrutura da totalidade social. Aqui, salta à análise a relevância do debate sobre o paralelismo de estruturas e a fragmentação da vida social a bordo das tensões sobre: a) as teorias dos distintos modos de produção, b) sobre os sistemas duais ou triplos (racismo, capitalismo, patriarcado), c) modalidades distintas e paralelas de formação da subjetividade na apropriação do trabalho e da sexualidade, d) métodos diferentes de teorização a partir da ontologia materialista histórica-dialética e do *consciousness raising*, e) o giro literário do gênero, que desdobra a partir da linguagem um novo campo de autonomia do feminismo em relação ao marxismo. Como síntese, entendemos que a relação entre totalidade e experiência é um campo fértil de mediação e síntese. Por fim, lançamo-nos à obra de Saffioti para construir uma interpretação a partir da presença da totalidade em sua elaboração. Os conceitos de nó frouxo e lógica contraditória despontam como uma síntese que implica mutuamente as inquietações marxistas e feministas, e é principalmente sobre eles que nos debruçamos na interpretação sobre as relações entre sexualidade, trabalho, linguagem e reprodução do ser social. Para isso, entretanto, é fundamental que não entendamos o gênero como um processo fragmentário de elaboração linguística, mas como práxis, algo que participa da instituição efetiva de relações de exploração e dominação cruciais à produção e reprodução historicamente determinada. É sob esses condicionantes que Saffioti abre diálogo com teóricas do gênero e concebe a totalidade do nó como princípio de mediação na elaboração da experiência. Por fim, entendemos que a inquietude feminista de Saffioti, longe de demonstrar um afastamento de Marx, brindou-nos exatamente com o que existe no marxismo de mais avesso aos apaziguamentos com a ordem. A autora não apenas remeteu-se criticamente ao feminismo liberal, mas também ao marxismo, revisitando constantemente seus fundamentos categoriais - o que não se converteu, entretanto, em uma adesão ao princípio da instabilidade como fundamento do pensar.

ABSTRACT

The principle of totality is an important way of recovery and conflict in Marxist critique of evolutionary dogmatism in the 20th century. On the other hand, the problem of totality is also conflicted in the feminist theorizing: Judith Butler (1995) relates the totalizing theories of social life to the abstract universalism of Westernist humanism. In addition, Marxist historical development presents clear points of tension in the dialogue with feminist inquiries - as seen, for example, the unfolding of the totality into thesis about the workforce's tendency towards homogeneity and the abolition of the working family. This work investigates the tensioned development of Marxist feminism along Heleith Saffioti's ferry through Marxist-feminist criticisms, exchanges and syntheses. We study her work in order to contribute to the debate on the role of totality in processing tensions over the oppression's multiplicity in modernity. To operate this study, we develop our discussion along three moments: in the first chapter, we turn to Marx's work to investigate his concept of totality. We understand the social-reproductive praxis as fundamental to the dynamics of totality in Marxism and we discard holistic, teleological, functionalist and mechanistic interpretations of the category in Marxian theory. In addition, we study the unstable foundations left by Marx and Engels to women's struggle: there are tensions between the naturalization and the denaturalization of the role of sex and the family in social reproduction, despite the progressive efforts to criticize women as property and to include equality between men and women in the socialist program. In the next chapter, we build an overview of feminist debates in the 20th century and their points of tension with Marxist thinking. Starting from a discussion about the renewed place of the family in feminist political theory, we seek to understand, through a new angle, the relations between the spheres in the structure of social-historical totality. Here, the relevance of the debate on the parallelism of structures and the fragmentation of social life stands out at debates on: a) the different modes of production, b) the dual or triple systems (racism, capitalism, patriarchy); c) different and parallel forms of subjectivity formation on the appropriation of work and sexuality, d) different methods of theorization based on ontology and consciousness raising, e) the literary turn of gender theorists, which unfolds language into a new field of feminism's autonomy in relation to Marxism. As a synthesis, we understand that the relations between totality and experience is a fertile field of mediation and synthesis. Finally, we turn our studies to Saffioti's work to build an interpretation based on the presence of totality in her elaboration. The concepts of loose knot and contradictory logic emerge as a synthesis that mutually implies the concerns of Marxism and feminism. Around it we build an interpretation of the praxeological relations between sexuality, work, language and reproduction of the social being. For this, however, it is essential that we do not understand gender as a fragmentary process of linguistic elaboration, but as praxis, something that participates in the effective institution of relations of exploitation and domination that are crucial to historically determined production and social reproduction. It is under these conditions that Saffioti opens her dialogue with the gender theorists and conceives the knot's totality as a principle of experience's mediation and elaboration. Finally, we understand that Saffioti's feminist restlessness is far from representing a departure from Marx, and indeed builds into the Marxism's version that is most averse to appeasements with order. Saffioti not only referred critically to liberal feminism, but also to Marxism, constantly revisiting its categorical foundations - what did not, however, converted her into the adherence to the principle of instability as the foundation of thinking.

LISTA DE ABREVIACÕES E SIGLAS

CFDH - Crítica da Filosofia do Direito de Hegel

DSeT - Divisão Sexual do Trabalho

DSoT - Divisão Social do Trabalho

DGT - Divisão de Gênero do Trabalho

FSC - Formao Social Capitalista

MPC - Modo de Produo Capitalista

MEF - Manuscritos Economicofilosficos

OFPPE - A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado

LISTA DE QUADROS

Quadro 01. Modalidades de apropriao e explorao das mulheres..... p. 81

SUMÁRIO

Introdução	8
Capítulo 1 - Da totalidade em Marx às controvérsias no feminismo	12
1.1) O legado de Marx para o feminismo: contradições sobre o caráter das contradições	12
1.2) A Totalidade em Marx e suas relações com o hegelianismo	17
1.3) Do idealismo ativo à filosofia da práxis: caminhos da totalidade em Marx	20
1.3.1) Hegel e a totalidade: o "giro copernicano" no pensamento humano	20
1.3.2) <i>O compromisso de Marx e a tarefa da filosofia</i>	24
1.4) A substância histórica do humano (e vice-versa)	25
1.4.1) <i>A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel: "a crítica do Estado é a crítica da filosofia"</i>	26
1.4.2) <i>A filosofia que busca um corpo histórico: A Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel</i>	29
1.4.3) <i>A Ideologia Alemã - Escritos sobre Feuerbach</i>	34
1.4.4) <i>A Introdução aos Grundrisse: notas sobre a totalidade na economia política</i>	38
1.4.5) <i>A síntese de um percurso: práxis e totalidade na formação filosófica de Marx</i>	42
1.5) A totalidade e a crítica marxista-feminista: potenciais e tensões	44
Capítulo 2 - Da "questão da mulher" à teoria feminista: teorias feministas e marxismo na práxis do século XX	48
2.1) As feministas, o socialismo e organização política no séc. XX	50
2.2) Família, uma criptografia da ordem	52
2.3) É possível separar as lutas? sexualidade, o trabalho e a linguagem	56
2.3.1) <i>A matéria-mulher: o materialismo de Delphy e o inimigo principal</i>	56
2.3.2.1) <i>Outros materialismos: a antroponomia e a produção-reprodução</i>	63
2.4) Da classe ao gênero: de que matéria é feita uma mulher?	65
2.5) Duplas e triplas jornadas da luta: com quantos sistemas se faz uma ordem?	71
2.6) No coração da práxis: crítica e contribuição das feministas negras dos EUA	81

2.7) As feministas e um método para o emaranhado do real	89
Conclusão	99
Capítulo 3: A Travessia de Heleieth Saffioti	101
3.1) Narrar Saffioti, começando por Saffioti: apontamentos bibliográficos	103
3.2) A primeira Saffioti: mulher, marxismo e a formação social do Brasil	106
3.2.1) <i>O debate sobre trabalho doméstico e modo de produção</i>	115
3.2.2) <i>A primeira Heleieth - uma síntese</i>	121
3.3) O denso nó do poder: os estudos da violência e a renovação teórica de Heleieth	122
3.3.1) <i>Do fator sexo às relações de gênero</i>	124
3.3.2) <i>Práxis e subjetividade na ontologia feminista de Saffioti</i>	126
3.3.3) <i>Desvendando o denso nó do poder: o método em Saffioti</i>	130
3.3.4) <i>Afinal, de que é feita a estrutura? O patriarcado moderno segundo Saffioti</i>	133
4) Conclusão - desatar o nó: tarefa histórica para muitos braços	140
Bibliografia	147

INTRODUÇÃO

“Até atualmente eu sou criticada pelos marxistas porque eu não sou uma marxista ortodoxa, e sou criticada pelos não marxistas porque sou uma marxista ortodoxa” (SAFFIOTI, 2010 p.275). Em uma entrevista ao final de sua vida, Heleieth Saffioti faz essa afirmação que revela o incômodo lugar em que a autora se coloca: o de se deixar afetar pelas interpelações teóricas da história e formular, em uma única teoria, as concepções metodológicas e estratégicas da luta marxista e feminista pela emancipação. Trata-se de uma tarefa difícil, por motivos nada levianos.

O século XX expõe o marxismo a fortes pressões teórico-políticas, geradas tanto pelo caminho autoritário e o esgotamento do regime soviético quanto pela emergência de movimentos filosóficos e populares que questionavam, a nível organizativo e teoricometodológico, o operário como sujeito da história segundo a primazia do trabalho na contradição socio-histórica. O marxismo inspirado na síntese determinista da Segunda Internacional elaborava interpretações da teoria enquanto uma ideologia evolucionista-positivista, sob influência do darwinismo e das demais ciências da natureza nas ciências sociais e buscava afirmar sua importância através de um corpus teórico capaz de gerar previsões sobre o futuro da sociedade de classes através de uma ciência da história determinista e teleológica. Assim, a 2ª Internacional (1889-1916) pavimentou sua relevância em um momento no qual o critério de valorização teórica se dava por um cientificismo caracterizado pela pretensão de neutralidade axiológica, aproximando o marxismo de teóricos como Comte e Darwin (DE PAULA, 1994 p.193-194). O marxismo que daí emerge - não univocamente lastreado pela obra marxiana - oferece, como ferramentas científicas, um modelo de organização social seccionado entre infraestrutura e superestrutura e um modelo linear de história que caminharia para a realização inevitável do socialismo (DE PAULA, 1994).

A teorização feminista foi central no questionamento da práxis marxista nesse processo, ao colocar as mulheres como sujeito histórico em si mesmas e levantar a questão teórico-prática do patriarcado como uma estrutura precedente ao capitalismo e associada a ele. Embora desde sempre o movimento operário tivesse em suas fileiras as trabalhadoras da indústria e camponesas, ainda operava uma práxis excludente em grande parte dos meios marxistas. O monopólio masculino dos quadros de organização política operária (SOUZA-LOBO, 1991), assim como a tese engelsiana de que a integração feminina ao mercado de trabalho era a condição definitiva para superação da exploração particular da mulher despontavam como fatores de tensionamento dentro do marxismo, que ingressa nos debates sobre: as relações entre

trabalho doméstico e produção de valor (SECCOMBE, 1975; MOLYNEUX, 1979, DELPHY, 1998); sobre a ordem histórica do patriarcado e do capitalismo (HARTMANN, 1979; YOUNG, 1981); e sobre as relações entre sexualidade e trabalho na constituição das relações sociais de sexo (FALQUET, 2010) ou do gênero (RUBIN, 1993; SCOTT, 1991).

O princípio marxista da totalidade, que remonta o movimento da crítica marxiana a Hegel para recuperar os aspectos não positivistas e não evolucionistas da obra de Marx, desponta como uma importante via de recuperação (e de conflito) no marxismo diante da crítica ao dogmatismo evolucionista no marxismo. Autores como Sartre (2002), Lukács (2003) e Kosik (1976) vêm na categoria uma via sintética entre os perigos do economicismo e do relativismo, reinstaurando no centro da teoria o problema da relação entre sujeito e objeto na práxis socio-reprodutiva. Althusser (2015), por outro lado, vai na contramão dessas concepções e constrói uma interpretação de Marx avessa às abordagens ontológicas da teoria marxista e aos conceitos de práxis e totalidade, preferindo os conceitos de autonomia relativa das superestruturas, salto epistemológico, prática e sobredeterminação.

Por outro lado, o problema da totalidade do processo de teorização feminista também encontra atritos: Judith Butler (1995) atenta para a relação entre aquilo que ela chama de teorias totalizantes da vida social e a reprodução do universalismo abstrato do humanismo ocidentalista. Assim, aponta que uma ética feminista de teorização deve ser intrinsecamente atenta à diversidade e a instabilidade do sujeito - “eu” - no conflito social: para a autora, se o sujeito não funda a si mesmo e é antes concebido discursivamente enquanto prática textual, o exercício teórico feminista passa a ter como fundamento desestabilizar os preceitos normativos das lutas emancipatórias e desconstruir o “eu” do discurso e da teoria, buscando compreender o que o constitui e revelando sua negatividade (BUTLER, 1995).

Ellen Wood (2011) critica enfaticamente essas posições, argumentando que elas vedam acesso crítico aos poderes totalizadores da vida social ao negarem a unidade sistêmica e insistirem na impossibilidade de construir conhecimentos “totalizadores” (WOOD, 2011). Para a autora isso implementa, no centro da teoria social, uma hostilidade *a priori* a qualquer noção de totalidade, sistema, estrutura e processo quando os estudos de história e economia política são substituídos pelo estudo dos discursos. A mesma Ellen Wood, entretanto, agarra-se às teorias sobre a tendência homogeneizante e a estrutura não-generificada da forma histórica do capital, vedando acesso crítico às teorias sobre a possibilidade de uma unidade sistemática entre a opressão das mulheres e a exploração capitalista.

Heleieth Saffioti se viu atravessada por todas essas questões: iniciando seus estudos marxistas sobre a mulher em 1963, desde então já se mostrava avessa tanto às formas corporativistas do feminismo quanto ao chauvinismo masculino na teorização marxista. Seu perene interesse em convergir raça e classe nos estudos sobre a mulher se converte em uma intensa atividade de teorização que não passa incólume pelas críticas das teóricas do gênero e da linguagem. Entretanto, a totalidade manteve-se presente como um princípio para o entendimento do lugar de um sujeito histórico multideterminado, que não se reduz à condição de proletário.

Sabemos que tais fissuras ainda não estão fechadas: dada a heterogeneidade da vida social e das modalidades de opressão, (como) seria possível convergir métodos para o pensamento marxista e feminista? Na condição de militante feminista dentro de uma organização socialista mista - ou seja, não auto-organizada -, esse questionamento se impõe cotidianamente a mim e minhas companheiras que buscam construir o feminismo não enquanto pauta setorial, mas sim enquanto princípio fundante de todos os momentos da práxis organizativa. Foi nesse contexto que se deu meu encontro com a obra de Heleieth Saffioti e suas inquietações, na medida em que vi, na autora, um ânimo único em metabolizar e incorporar as interpelações do tempo em sua teoria, sem nunca perder o compromisso com a crítica radical aos fundamentos da hegemonia liberal e burguesa. Através do estudo de sua obra, portanto, acredito ser possível encontrar caminhos para pensar as seguintes questões: qual o papel da totalidade no pensamento marxista-feminista em metabolizar tensões sobre a multiplicidade de formas assumidas pela opressão na modernidade? Refletir sobre isso implica pensar as unidades e tensões entre diversas díades e tríades categoriais do ser social: sociedade civil, família e Estado; trabalho, sexualidade e linguagem; intelecto, emoções e corpo; subjetividade e objetividade; raça, classe e gênero.

A intenção desse trabalho, portanto, é construir uma visão histórica dessas tensões entre marxistas e feministas e investigar a obra de Saffioti para entender como a autora explorou condições de incorporação e síntese de tais impasses. Para isso, dividiremos o trabalho em três momentos: em um primeiro capítulo, recorreremos à própria obra de Marx para investigar seu conceito de totalidade, reconstruindo-o a partir do desenvolvimento de sua crítica à filosofia especulativa. Entendemos a dimensão ousada de tal recuo de mais de um século, mas, dada a heterogeneidade de referências encontradas na obra da própria Heleieth Saffioti e as confusões históricas sobre o conceito de totalidade, uma dedicação à própria obra de Marx ajudaria a situar as origens radicais da categoria e suas relações genéticas com a crítica ao universalismo

teleológico e especulativo da metafísica hegeliana. Também pretendemos prover, através desse recuo, um pequeno panorama das insuficiências do pensamento de Marx na lida com a opressão de gênero, sem, entretanto, deixar de situar os pontos de potência de sua filosofia a esse respeito. Uma breve discussão com Heather Brown (2012) e Lise Vogel (2013) ajuda a lançar luz para essas contradições.

No capítulo seguinte, construímos um panorama do desenvolvimento das teorias feministas no século XX e seus pontos de tensão com o pensamento marxista. Já com o interesse de pensar a obra de Heleieth Saffioti, recorreremos especialmente a bibliografias exploradas pela autora, enriquecendo a discussão com debates feministas sobre método e heterogeneidade para refletir sobre as relações entre gênero e classe. Nos orientamos, portanto, pela busca dos postos de tensionamento e bifurcação entre marxismo e feminismo no que tange às questões de totalidade ou fragmentação da vida social. Dizem respeito a essas tensões: as teorias sobre o paralelismo dos modos de produção; as relações entre mercado e família; a diferença ou imbricação entre sexualidade, trabalho e linguagem; a heterogeneidade ou unidade entre modalidades de reificação.

Por fim, depois desse percurso nos lançamos à obra de Heleieth Saffioti. O levantamento de um material tão amplo ao longo dos dois primeiros capítulos encontra justificativa na complexidade de referências na obra da própria autora - Danielle Cordeiro Motta sintetiza:

Retomar o pensamento de Heleieth Saffioti traz inúmeros desafios e possibilidades. Desafios porque a leitura dos seus textos é um tanto complexa e seu entendimento passa pela compreensão de diversos autores e autoras de muitas áreas do conhecimento com os quais a autora dialogava. Por outro lado, as possibilidades abertas são imensas e Saffioti nos deixa pistas relevantes para as análises das desigualdades sociais no Brasil e suas conexões. (MOTTA, 2018)

Lançamo-nos, portanto, à tentativa de construir uma interpretação da complexa obra de Saffioti orientando-nos a partir do uso do conceito de totalidade em sua obra e como isso contribuiu para a elaboração de uma síntese marxista-feminista. Os conceitos de nó frouxo e lógica contraditória despontam na obra de Saffioti como uma síntese que implica mutuamente as inquietações marxistas e feministas, e é principalmente sobre eles que nos debruçamos na tentativa de entender como ele auxilia a entender as relações praxeológicas entre sexualidade, trabalho, linguagem e reprodução do ser social que tanto inquietaram - e ainda inquietam - a nós, feministas socialistas.

O que nos orienta, por fim, é contribuir para uma reflexão sobre como a totalidade e o conceito de nó contribuem para pensar a diversidade e a unidade entre nós: sujeito coletivo de uma luta histórica pela recriação dos princípios organizadores da vida social.

Capítulo 1 – Da totalidade em Marx às controvérsias no feminismo

Uma questão de forma e conteúdo: a palavra homem e seus tensionamentos

Ao longo da dissertação, sobretudo nos dois primeiros capítulos em que a bibliografia é composta majoritariamente por filósofos - homens - europeus, a palavra *homem* será grafada em itálico quando fizer referência à forma como os próprios autores¹ se referem ao ser humano genérico. Optamos por não substituir o termo por outros análogos como “ser humano” para não invisibilizar esse marcador e dar vazão à necessidade de tensioná-lo, mantendo, na declinação da palavra, o questionamento sobre em que medida trata-se de uma questão meramente relativa à forma, de maneira que bastaria substituir a gramática para sanar o problema da concepção masculina do sujeito genérico para esses sistemas filosóficos. Que esse tensionamento na palavra demarque o tensionamento interno do conceito no seio de uma práxis histórica do processo de autoemancipação - esta movida em nosso tempo, em grande medida, pelo ânimo histórico das lutas feministas.

1.1) O legado de Marx para o feminismo: contradições sobre o caráter das contradições

Como Lise Vogel busca demonstrar em *Marxism and the Oppression of Women* (1983) ao sistematizar as fases do olhar de Marx sobre a condição das mulheres, a trajetória crítica de Marx ao hegelianismo e à sociedade burguesa faz com que ali se desenvolva um contraditório percurso de incorporação de reflexões sobre “a mulher” e *o homem*. A autora discorda que haja, no coração da obra marxiana e suas categorias, uma disposição inequívoca à cegueira sobre as mulheres, apesar de sua relação com o hegelianismo liberal e no romantismo hegeliano levarem a um apagamento do problema da mulher e do Estado em sua obra de juventude. Entretanto, aquilo que Vogel entende como um universalismo masculino dos primeiros anos não iria se sustentar no percurso de reflexão de Marx, segundo a autora. A crítica à especulação e uma concepção progressivamente praxeológica da liberdade faz com que, já em *A Sagrada Família*, outra concepção apareça na leitura de Marx sobre o “progresso” e a relação com as mulheres, embora sem abandonar integralmente uma concepção naturalista da diferença. Aqui, ele passa a interpretar o grau de emancipação das mulheres (e não a relação dos homens e *do homem* com a mulher) como indicador do desenvolvimento social, na medida em que, quanto mais livres

¹ Em alguma medida, a problemática é atravessada pela questão da tradução: nos textos de origem alemã, de Marx, um termo específico - *der Mensch* - designa o ser humano genérico, mas é de forma unânime, nos textos aqui pesquisados, traduzido por homem. Entretanto, como será indicado posteriormente, algumas autoras como Vogel (2013) ainda indicam que, segundo a inserção de tais termos no contexto, em alguns textos marxianos em alemão o termo *der Mensch* designam ainda um sujeito masculino, dada a própria concepção filosófica de sujeito.

elas se encontram, mais evidente é a vitória da natureza humana sobre a brutalidade que marca a dominação do mais forte (homem) sobre o mais fraco (a mulher). Aqui, embora o salto possa parecer sutil por ainda conceber um fundamento biológico da diferença enquanto ponto de partida da dinâmica historicossocial, o abandono de uma interpretação do homem (masculino) como momento dominante (sujeito) do processo de humanização *do homem* (genérico), além da afirmação de que as mulheres são sujeitos que se emancipam, marca um salto importante no intervalo de um ano do pensamento de Marx (VOGEL, 1983 p.42-45). Além disso, assinala Vogel em seu levantamento, o Marx maduro reiteradamente formula sua crítica às condições particularmente precárias da mulher na sociedade burguesa enquanto uma mácula que recai sobre a família.

Já no ano seguinte, na redação d'*A Ideologia Alemã*, Marx chega a implicar a família dentro de sua crítica mais bem acabada à especulação filosófica ideológica. Ali, Marx brevemente apresenta o símbolo religioso da Sagrada Família como um fruto das relações familiares terrenas (e não o contrário), invocando a dissolução prática e teórica da mesma. Quase por um lapso acidental, afirma Vogel, ali lampeja o princípio de um programa marxiano para a família: sua abolição (VOGEL, 1986 p.46). Heather Brown (2012), em um estudo mais extenso da obra marxiana, também examina essa obra, assinalando que Marx e Engels aqui já implicam a família (as diferentes famílias em oposição umas às outras) no processo de divisão social do trabalho e seus produtos, indicando que a divisão de classe hierarquiza essa esfera, e não simplesmente indivíduos (BROWN, 2012 p.42).

Além disso, Brown também comenta a dedicação de Marx ao estudo sobre o fenômeno do suicídio das mulheres burguesas, em seu texto *Sobre o Suicídio*, de 1846. Ali, Marx traduz e comenta um estudo do agente de polícia Jacques Peuchet, assumindo uma forma particular de opressão dessas mulheres dentro burguesia. Para Brown, o escrito seria um ponto luminoso na trajetória de Marx, por revelar que ele objetivamente conferia à opressão das mulheres um lugar importante na estrutura da sociedade burguesa. Aqui, Marx entenderia o suicídio como uma forma de alienação - de cisão da pessoa (a mulher) em relação a si mesma - no contexto de dominação, e chega assinalar que, uma vez que essa forma de opressão se manifesta na esfera privada, uma revolução meramente política é insuficiente na medida em que ainda preservar as estruturas da vida privada - a propriedade e a família (BROWN, 2012 p.46). É importante observar que, por importante que seja esse momento para assinalar a sensibilidade do autor a estruturas de opressão de gênero, isso ainda diz respeito à família burguesa, para a qual valeria a frágil teoria acerca da necessidade do controle sobre o corpo e trabalho das mulheres

estritamente para manter a integridade da propriedade privada. Por outro lado, Marx coloca a opressão das mulheres, tanto na rota de uma estrutura institucional que reconhece a autoridade do marido sobre a esposa quanto em um modo geral de alienação burguesa. Isso não exime a obra marxiana de contradições: muitas vezes o autor, embora apoiando veementemente a participação de mulheres na 1ª internacional², o faz articulando um discurso de proteção à família, instituição imaculada do amor proletário, supondo uma visão naturalista da Divisão Sexual do Trabalho, também presente nas reflexões de Engels, fundamentais para compreender os rumos do Marxismo e da “questão da mulher” a partir da 2ª Internacional (VOGEL, 1986).

O que caracteriza o esforço de ambas as autoras é a tentativa de contrarrestar as leituras caricaturais de Marx que entendem a classe e a teoria da forma lógica do capital como fundamentos únicos de sua análise, sem recorrer ao processo de elaboração de suas reflexões em torno do ser social e sua práxis reprodutiva como o tortuoso fio ao longo do qual se conduzem suas discussões. Ambas as autoras, especialmente Heather Brown, enfatizam a relevância da dialética entre ser humano e natureza que Marx elabora nos *Manuscritos Economicofilosóficos* como uma chave crítica ao essencialismo biológico da diferença entre homem e mulher, uma vez que a “barreira biológica” dada pela reprodução não aparece, aqui, como um elemento material hipostático, metafísico. Para Heather Brown, portanto, em Marx já se encontra uma formulação madura sobre a diferença de gênero: longe de ser uma determinação biológica, ela condiz com um determinado estrutura histórica da reprodução social. Aqui, permanecem vivos os conceitos de sujeito e objeto, havendo entretanto uma reciprocidade conflituosa entre ambos. Brown critica diretamente as perspectivas de segundo as quais Marx constrói um sistema ontológico fechado, uma visão harmonicista do comunismo e uma concepção evolucionista da história a partir da ação de um falso sujeito universal - o proletariado masculino. Se autoras como Di Stefano (1991b, apud BROWN, 2012) entendem que a dialética liberdade-necessidade (ser humano-natureza) baseia-se em um essencialismo da

² Marx se posicionou diante do corporativismo masculino pela abolição do trabalho feminino na Primeira Internacional (ou a Associação Internacional dos *Homens* Trabalhadores). O militante defendia o lugar das mulheres na Associação, mas, ao defender a necessidade de uma legislação protetiva, justificava-o em termos da adequação às necessidades fisiológicas femininas. Em suas correspondências, Marx assinalava que era impossível qualquer transformação social sem participação das mulheres e, em 1871, inicia uma nova regra na I Internacional que estabelecia um setor exclusivo de mulheres na organização - entretanto, a efetividade dessa política dependia da adesão dos próprios homens da organização e, por isso, obteve pouco êxito. Essa posição se solidifica na atividade de Marx, e, mesmo não desenvolvendo uma teoria própria sobre a dominação das mulheres, ele chega a encaminhar, enquanto conselheiro do Partido dos Trabalhadores Franceses, que “o objetivo comunista se define em poucas palavras: a emancipação da classe trabalhadora envolve todos os seres humanos sem distinção de sexo ou raça” (MARX apud VOGEL, 1986, p.75 - tradução minha).

dominação (masculina) que polariza e hierarquiza o homem/cultura/liberdade sobre a mulher/natureza/necessidade, Brown, por sua vez, não situa uma gramática essencial da dominação nessa dinâmica de humanização da natureza e naturalização do ser humano. Dessa forma, para Brown a ênfase marxiana no humanismo como inerente capacidade autocriativa não ignora o caráter essencial, também, da dependência originária de todo ser humano em relação ao cuidado e à nutrição desempenhadas, hoje, pelas mulheres.

Como descrito no comentário sobre a passagem sobre a mulher nos Manuscritos *Econômico-filosóficos* (MEF), Heather Brown diferencia a transcendência da natureza (que autoras como Di Stefano associam ao marxismo) do *Aufhebung* - ou seja, a suprassunção ou superação dialética -, em que a o momento superado é reinstituído em uma forma mais elevada de unidade entre o sujeito e o objeto. Ademais, Brown enfatiza que na dialética marxiana, a unidade sujeito-objeto não permite que a natureza seja sempre o objeto no metabolismo com a humanidade (BROWN, 2012 p.17). A autora assinala o momento em que o Marx dos MEF teoriza a extensão da alienação para todas as esferas e formas de relação social na sociedade burguesa - e não apenas no espaço de trabalho. Dessa forma, o ser humano se estranha mesmo diante de outras pessoas e de si mesmo - o que, para Brown, é um referencial fértil para pensar a alienação na experiência do gênero (BROWN, 2012 p.27). Entretanto, é importante observar que a forma da alienação sobre a qual Marx se debruça passa pela constituição da forma mercadoria dentro das relações capitalistas de produção - ou seja, trata-se de uma reflexão que não confere *status* próprio aos conflitos de gênero, isso não está sistematizado em sua obra. Portanto, como observa Brown, isso de fato pode ajudar a pensar como a forma mercadoria se capilariza pela vida social e rege relações em diversas esferas, mas aqui não se pode dizer, ainda, que isso esgota a participação das cisões de gênero na produção social da alienação.

Já após a morte de Marx e diante da necessidade de uma formulação marxista acerca da opressão das mulheres diante dos movimentos da 1ª onda do feminismo, Engels se debruça sobre os escritos críticos de Marx sobre a obra *Ancient Society*, do antropólogo estadunidense Lewis Morgan. Vogel, assim como outros autores (MUSTO, 2018), reforçam o alerta de que *Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* (OFPPE) nem de longe apresenta uma versão definitiva das visões, tanto de Marx quanto de Engels, já que ele mesmo assume que a obra é um precário substituto do que Marx não conseguira terminar.

Segundo assinala Vogel, Engels não apresenta ilusões idealistas sobre a posição da mulher na família monogâmica, assumindo que a monogamia não existe como um princípio puramente moral ou afetivo, mas sim como garantia da paternidade da prole. Desta feita, a

coercitividade dessa instituição apenas recai efetivamente sobre a mulher, e assim Engels inverte a concepção de Morgan ao entender que a propriedade privada funda a monogamia e, portanto, a subordinação feminina. Entretanto, por esse mesmo motivo Engels acabaria por desenvolver um otimismo problemático com relação à família proletária: do fato de que a dominação da mulher e o patriarcado se vincula à transmissão de herança ele deriva que não pode haver dominação dentro da família proletária, se ali não há propriedade. Sendo assim, embora Engels não deixe de defender (e prever) a socialização do trabalho doméstico sob o socialismo, o autor perde a chance de articular sistematicamente uma teoria sobre as formas próprias de opressão da mulher dentro do modo de reprodução do capital. Apesar disso, no prefácio do livro o autor reproduz a tese da Ideologia Alemã de que há dois tipos de produção: de meios de subsistência e de seres humanos. Esta produção da vida, tanto na produção de valores de uso quanto na própria procriação, seria ao mesmo tempo natural e social. Essa passagem seria fundamental como ponto de inspiração e debate para a teoria feminista do século XX, mas ainda incorre no equívoco de dispor dois sistemas paralelos de produção da vida material: a produção de mercadorias e a reprodução humana. Em síntese, Vogel entende que tanto a OFPPE quanto a Ideologia Alemã delineiam uma imagem da família como um bloco de construção, uma unidade básica da sociedade social, um germe ou núcleo dentro do qual contradições maiores se originam ou são refletidas, e não como uma esfera particular no processo de reprodução social da sociedade burguesa (o sujeito sobre o qual Marx já refletira na Introdução aos Grundrisse) como um todo. Cristine Delphy (2013, p.86-87) chega a assinalar que essa imagem mítica invocada por Engels, que atribui à divisão sexual do trabalho uma forma primeira e natural da DSoT, recria uma espécie de pressuposto naturalista semelhante ao das robinsonadas, veementemente criticado por Marx.

Vogel (1986, p.50) reconhece três contribuições teóricas de Engels para o pensamento marxista a partir daí: i) O reconhecimento de que o indivíduo e a família não existem a-historicamente; ii) Os primeiros traços de uma teoria da reprodução da mão de obra, que considera a determinação e estrutura do salário em torno da possibilidade de reposição dos trabalhadores enquanto tais; e iii) A conclusão de que a natureza cíclica do capitalismo regula a força de trabalho total a qualquer momento: uma “população supérflua” compete pelos postos de trabalho, mobilizando estrangeiros, mulheres, jovens, sob a necessidade do capital. Entretanto, esta crítica de Vogel ainda não parece endereçar uma esfera da experiência inscrita em uma estrutura de opressão e violência contra as mulheres. O problema da violência - pública e doméstica - e seu papel na subjetivação/assujeitamento das pessoas entre o centro e as

margens da vida política pública é um tema essencial na construção da teoria feminista do século XX. Não são traçados e explorados os nexos, ou seja, os fundamentos anti-formalistas, na discussão sobre a reprodução da totalidade de relações sociais e a reprodução extremamente bem azeitada de formas poder simultaneamente institucionalizado e orgânico contra as mulheres: é esta a matéria do conceito *feminista* de patriarcado, que ainda não aparece, a despeito de toda a potência das contribuições Engelsianas e Marxianas para pensar a luta das mulheres. Aqui, Vogel ainda inscreve a luta das feminista enquanto expressão particular da totalidade sociometabólica do capital, estritamente uma síntese da mesma.

Nesse sentido, o pensamento de Heleieth Saffioti apresente um percurso fértil de reflexão: por ter caminhado de uma abordagem do capitalismo mundializado na divisão centro-periferia (ou seja, com uma dinâmica de reprodução global em que cada fenômeno da vida humana expressa e tensiona a dinâmica global do capitalismo) até a concepção de “nó frouxo” (o racismo-capitalismo-patriarcado), que assume uma profusão de contradições unas e diversas que se reproduzem em unidade um sujeito cindido e diverso, o pensamento de Saffioti expressa tensões teóricas absolutamente compatíveis com o debate filosófico marxista sobre a ontologia e a totalidade. Afinal, ao assumir progressivamente o patriarcado como uma totalidade latitudinal em que os sujeitos se constroem, se inscrevem, se debatem e se reproduzem, ela se depara com novos incômodos e fôlegos na construção de uma ideia de totalidade heterogênea e dinâmica. O percurso de seu pensamento vai de uma discussão em termos da divisão infra-superestrutura e sobre o “fator sexo” (SAFFIOTI, 1984) a um debate em torno do nó racismo-patriarcado-capitalismo e o método de de análise-síntese (SAFFIOTI, 2009) em torno da prática de resistência em torno da violência e do trabalho (SAFFIOTI, 1997, 2004). Entretanto, nas próximas seções buscamos antes um recuo ao desenvolvimento da ontologia marxiana rumo a uma concepção própria de totalidade no intuito de reunir elementos para interpretação do pensamento de Saffioti sobre a totalidade e a relação desse conceito com o nó. O que implica o conceito de totalidade em Marx? Ele implica um universalismo abstrato e teleológico criticado por correntes feministas pós estruturalistas? Estas são perguntas que impulsionam o debate que se desdobra a seguir.

1.2) A Totalidade em Marx e suas relações com o hegelianismo

Difícilmente seria possível exagerar a relevância do problema da totalidade para a história da filosofia, da ciência, da política e os intercâmbios entre estas. O conceito, que designa o caráter unitário do real e situa a inteligibilidade dos fenômenos dentro do movimento

do todo e da reciprocidade entre suas partes, é objeto de intensas disputas filosóficas. Há uma substância ou princípio único do todo? Ele é prévio ou posterior às partes? Como ele se movimenta? A totalidade é harmônica? O todo é já dado, já estabelecido? Ele tem a forma de um telos? Qual sua relação com as partes? É possível apreender a anatomia da totalidade?. Além dessas questões propriamente conceituais e, por vezes, especulativas, a ideia de totalidade é também o princípio de formulações políticas importantes, como os conceitos de corporativismo, comunitarismo, holismo, Estado, hegemonia e estrutura social.

A totalidade é um eixo central na concepção marxista de ciência, organizando categorias acerca da relação socio-histórica entre subjetividade e objetividade, em contraposição a formulações positivistas e empiricistas que supõem uma metafísica da objetividade. Por esse motivo, é uma espécie de pedra fundamental do marxismo ocidental (JAY, 1989), que nasce em crítica à tradição stalinista dos Partidos Comunistas e ao naturalismo evolucionista da II Internacional, presente em autores como Bukhárin, Kautsky e o próprio Engels. Reconhecendo a diferença entre as diversas tradições marxistas e sua fonte primordial - o próprio Marx -, intentamos desenvolver, neste capítulo, uma imersão crítica nos seus textos originais que pavimentaram sua trajetória desde a juventude, buscando encontrá-los no contexto em que foram elaborados. Considerando a vasta e truncada obra que nos dispomos a estudar, buscamos um critério mínimo de seleção dos textos que pudesse orientar as leituras, selecionando, por fim, aqueles que discutem diretamente o conceito de método e totalidade, aqueles que elaboram sistematicamente um debate sobre método e aqueles em que o autor se refere de forma direta à obra do próprio Hegel, tomando-a centralmente como objeto de discussão.

É fato, entretanto, que partimos da concepção de autores como Meszáros (2017), no que tange ao processo de constituição da obra de Marx. Segundo essa interpretação, os textos de Marx, em conjunto, constituem uma obra em aberto: é uma elaboração feita ao calor do tempo e das lutas, que se bifurca, adentra caminhos e recua, erra e segue, se autorreflete e não se apresenta, ao fim, como um todo homogêneo, unívoco e finalizado. Nesse sentido, estamos aqui lavrando este vasto campo em busca de uma interpretação, de uma forma de organizar, refletir e dar sentido à obra segundo um tempo novo, especialmente no que tange às possíveis relações de apropriação a partir da crítica feminista. Por isso, mais uma vez, o debate direto sobre método pode orientar-nos a encontrar um veio não dogmático dentro da obra marxiana, buscando, nos elementos que organizam a visão de Marx sobre o ciência, filosofia e história, aquilo que constitui um ânimo de pesquisa filosófica. Isso reitera uma justificação do critério da escolha dos textos, embora saibamos que a concepção da totalidade, enquanto método e suposição, pode

estar presente em outros momentos do pensar de Marx, por mais que não ponha a si mesma enquanto conceito, de maneira autorrefletida. Com apenas duas mãos e o sentimento do mundo, iniciamos a travessia.

A tese colocada no presente capítulo é de que Marx, ao longo de sua obra, mobiliza centralmente o conceito de totalidade para conceber o nexos entre sujeito e objeto, entre Estado e Sociedade Civil e entre história e humanização. Entretanto, as transformações do pensamento marxista e sua autonomização em relação a Hegel dão um significado próprio a sua abordagem da totalidade, concebendo-a em nexos intrínsecos com o conceito de práxis social e histórica dos seres humanos. Ao invés de supor que a totalidade é o desdobramento categorial a partir do Universal ao longo do qual todas as categorias contêm-se mutuamente e se implicam até reinstituir o todo na forma de uma teleologia hegeliana, Marx entende a totalidade como unidade aberta pela contradição no processo pelo qual o ser humano produz e reproduz sua própria comunidade política e econômica, de forma que uma abordagem científica de qualquer elemento da vida social deve ser compreendida em relação recíproca com os condicionantes dessa dinâmica como um todo. Desta feita, se os sujeitos sociais - que são produto e produtores da história - produzem-se e reproduzem-se como sociedade em determinado tempo, o teor humano de todo fenômeno da vida social pode ser enquadrado como uma espécie de coagulação das formas historicamente determinadas através das quais uma sociedade se produz e se reproduz enquanto uma humanidade - uma humanidade cindida pela contradição. A unidade entre sujeito e objeto estaria não apenas no fato de que todo sujeito social é também resultado da vida social (sua objetivação), mas também no fato de que o próprio processo de pesquisa e de pensamento sobre o mundo é dado pela necessária atividade do sujeito - pela práxis socio-histórica de reprodução e produção da vida social.

Nesta interpretação que se apresenta desenvolvida nas seções a seguir, o pensamento de Marx trata-se, sim, de uma forma de humanismo. Esse humanismo é, entretanto, crítico ao humanismo idealista fundado sobre uma metafísica da natureza humana e erigida sobre valores universais. O humanismo marxista, que teóricos democráticos do século XX como Karel Kosik (1986) situam no núcleo de suas interpretações, associa a humanidade à capacidade de autoconstrução histórica do ser humano enquanto indivíduo e comunidade. Ou seja, seria a práxis - e as contradições instituídas pela alienação, portanto, não de maneira romântica - a substância dinâmica daquilo que humaniza o ser humano. A filosofia política ocidental, entretanto, recorrentemente associa tal tipo de concepção demiúrgica do humanismo a uma prática de autoprodução *do homem*, e daí emerge uma crítica feminista ao sujeito homem

genérico (branco, ocidental) humanista (BUTLER, 1992). Não por acaso: mesmo um teórico republicano crítico à propriedade privada como Rousseau leva a ausência das mulheres na política a um status normativo e essencialista na teoria política (de SOUZA, 2015). A intenção do presente trabalho é também pensar em como as mulheres participam invisivelmente desse metabolismo sociopolítico sem, entretanto, serem consideradas sujeitos históricos do processo, e refletir sobre até que ponto o humanismo marxista tem por conceito essencial a reprodução de tais concepções que se mitificam a partir de disposições patriarcais do pensamento.

1.3) Do idealismo ativo à filosofia da práxis: caminhos da totalidade em Marx

1.3.1) Hegel e a totalidade: o "giro copernicano" no pensamento humano

Reivindicações de um princípio da totalidade estão presentes em vertentes de todo o espectro político e, embora seja fundamental como objeto de debate para a trajetória do Marxismo (para sua defesa ou sua crítica), ele nem sempre é formulado em implicações revolucionárias. Como aponta Martin Jay (1984 p.13), “Before modern times, religious elites were spokesmen for a holism that had profoundly conservative implications”. Ruídos desse tipo de implicação entre totalidade e totalitarismo permanecem na crítica à filosofia moderna, inclusive contra suas bases progressistas: Nietzsche, por exemplo, chega a acusar os revolucionários socialistas de “guerreiros da totalidade” que arrogaram para si mesmos a missão teleológica de falar pelo todo (JAY, 1984 p. 13). Sendo assim, o problema da totalidade e da possibilidade de apreendê-la ao partir da filosofia e da ciência dão origem a dilemas éticos importantes, sobretudo quanto ao papel político da intelectualidade, e interpelam frontalmente as perspectivas de produção de um projeto societal amplo e coeso amparado em uma leitura sob o princípio da totalidade.

A filosofia Hegeliana foi a responsável por levar o princípio da totalidade a um status central na filosofia moderna. Entendendo a Ideia, conceito, como substância viva da dinâmica da realidade, Hegel compreende portanto que esta é ontologicamente constituída pela inteligibilidade, e não que o conceito é uma forma do pensamento abstrato atribuído externamente aos fenômenos. Se Kant estabelece uma dualidade agonística entre sujeito e objeto do conhecimento, Hegel vê entre eles uma identidade ao situá-los na dialética do todo, ou seja: sujeito e objeto do conhecimento são reciprocamente fruto um do outro, se coproduzem em um círculo dialético dotado de racionalidade. O meta-sujeito hegeliano - o Espírito Absoluto - seria tal totalidade racional dinâmica que é criadora e criatura: ao longo de um progressivo processo de cisão (alienação) e reconhecimento, o Espírito se move na história, animando-a

segundo o princípio da racionalidade. Como aponta Martin Jay, em Hegel “a totalidade histórica é autorreflexiva: a totalidade subjetiva no início do processo reconhece como si mesma a totalidade objetiva ao final” (JAY, 1984 p.55 - tradução minha). Isso quer dizer que o fim - a síntese - estaria presente no próprio começo do movimento de cisão do universal, como um processo inerente ao ser absoluto ali imanente e, portanto, sob o devir de uma totalização que de fato chega a se realizar. Na própria fragmentação haveria uma identidade constitutiva: uma identidade na diferença.

A razão como substância da natureza é fundamental nesse desdobramento do conceito na consciência humana como totalidade: afinal, é apenas enquanto razão humana que a razão sabe-se racional - ou seja, sabe-se livre. É a partir dessa autoconsciência da liberdade no humano que a razão torna-se espírito. Que fique claro, portanto, que a razão aqui não se coloca desde o início enquanto uma inteligência que rege o mundo, mas apenas no processo ao longo do qual o ser humano acessa a razão ontológica e torna-se um agente da mesma na história (VIEIRA, 2017 p.31). A racionalidade seria substantiva a todos os momentos de todas as realidades, entretanto como momento da razão total e não necessariamente autoconsciente. Aí estaria o fundamento do idealismo objetivo hegeliano. Entretanto, em Hegel esse acesso à liberdade da razão estaria na atividade filosófica-especulativa:

A consciência humana seria, assim, não o lugar da razão consciente e sim o lugar em que a razão universal torna-se consciente. Mas esse desenvolvimento da consciência absoluta só podia ser possível mediante o desenvolvimento do pensamento de tipo especulativo, da filosofia (VIEIRA, 2017 p.37)

Hegel atribui à totalidade dialética a viabilidade de historicizar as antinomias kantianas e, assim, superá-las enquanto antinomias. O Espírito absoluto hegeliano, um meta-sujeito que é criador e criatura, é uma totalidade dinâmica que progressivamente se cinde - se aliena - e se reconhece. Ou seja: o Espírito é capaz de reconhecer seu *telos* nos momentos de seu périplo, como um devir onde já se pode perceber as marcas da forja da teleologia. É na coincidência entre Ideia e realidade que Hegel compreende ser possível, tanto a reprodução ideal do movimento do real ao longo de categorias que se modificam através do estranhamento e do reconhecimento quanto a unificação dos fenômenos da realidade dentro de um processo uno e racional, de uma única fenomenologia do espírito. Nesse sentido Hegel se opõe a Kant, que aborda a história como um processo contínuo e agonístico de totalização que nunca chega a se efetivar dada a cisão fundamental entre sujeito e objeto - ou entre representação e realidade -, tal permanência Hegel denomina “má infinitude”, propondo outra concepção da totalidade como “boa infinitude” (JAY, 1984 p.55-56). O tempo histórico para Hegel é aquele ao longo

do qual o Espírito absoluto empreende a adequação entre a realidade e seu próprio conceito, reconciliando suas contradições na medida em que objetiva sua subjetividade (Ideia). O Espírito Absoluto está, portanto, imanente em todos os momentos da realidade, na forma de um telos já impresso como uma arqueologia do futuro. A boa infinitude não é estabelecida por fronteiras externas, se nada está além do infinito, mas sim pela própria estrutura interna, expressão articulada do Espírito Absoluto que estabelece sua racionalidade geral que dá unidade ao todo. Nesse sentido, a totalidade dá unidade aos fenômenos e constitui uma forma superior de coerência aos momentos históricos, estando todos imanentes entre si (JAY, 1984 .p.56).

Isso não significa, entretanto, que a unidade da razão Hegeliana conceba uma totalidade ingênua e simples em que o todo aniquila as partes. Pelo contrário, é o próprio desenvolvimento da interioridade, da individualidade e da autoconsciência que pode produzir uma totalidade complexa e mediada a partir de tensionamentos internos ao ser que Hegel designa por alienação, estranhamento, objetivação. É exatamente esse caráter móvel, tenso e conflitivo que marca a relação hegeliana entre totalidade e a unidade sujeito-objeto³. Sendo assim, segundo Martin Jay:

reality for Hegel was populated by multitudes of hierarchically linked or juxtaposed totalities, which defied comprehension through reduction to their component parts. Indeed, the concreteness of the meta-totality depended on the existence of these internally related but differentiated sub-totalities. Human society was thus not to me understood as a homogeneous aggregate in the manner of what later would be called mass society. (JAY, 1984 p.60).

Além disso, se Hegel compreende todas as articulações da metatotalidade como a emanção ou expressão do Sujeito Absoluto, isso quer dizer que a “totalização pessoal” é impossível fora do contexto da totalização global, o que se contrapõe fortemente às concepções liberais e individualistas da liberdade e da emancipação (JAY, 1984 p.59). Segundo Jay, isso tem uma dupla consequência para a história do pensamento filosófico ocidental: A concepção de totalidade como uma racionalidade presente em todos os momentos da vida social abre vias

³ Na filosofia Hegeliana, a faticidade é tomada como o “abstrato” e o concreto passa a ser aquilo que é determinado, articulado e mediado complexamente: ou seja, é o real reconstituído em sua complexidade estruturante. Hegel não trata, portanto, de mediar entre duas formas de abstração: os fatos discretos e as categorias universais vazias, afinal, ambos são abstrações de uma realidade. O princípio da totalidade compreende a ligação orgânica e dinâmica entre o fenômeno e sua essência conceitual, entre sujeito e objeto, sendo o concreto o processo de determinação do fenômeno, do fato. Uma consequência disso, segundo Martin Jay, seria o fato de que o verdadeiramente concreto hegeliano admite a complexidade social, o metabolismo entre os diferentes níveis da realidade social (sociedade civil, família, Estado) como diferentes determinações do conceito, e não a supressão de um em nome do outro, apesar do papel crucial do Estado em derivar e expressar racionalmente os interesses do todo (JAY, 1984 p. 58). Além disso, Hegel mobiliza o termo “totalidade” para se referir a todas as entidades coerentes no “todo cósmico” (JAY, 1984 p. 59), admitindo então que existam totalidades parciais dentro da metatotalidade. Tais totalidades latitudinais seriam as partes que poderiam ser um todo organizado a partir de uma dinâmica interna.

para um humanismo não-individualista que vê a razão divina em toda a prática humana que toma sentido público, ao mesmo tempo em que pode racionalizar o conflito social a ponto de justificá-lo como apenas um momento do estranhamento na totalização imanente e essencial.

Partindo para um recurso mais rigoroso aos múltiplos significados da totalidade na obra Hegeliana, Michael Inwood, no verbete “*Todo e Parte, Totalidade e Momentos*” do Dicionário Hegel (INWOOD, 1997) localiza e sistematiza as diferentes referências à totalidade em Hegel. O substantivo adjetival *das Ganze* (o Todo) exprime a contradição do todo posto enquanto seu próprio conceito como algo que contém partes e, portanto, fragmenta-se e deixa de ser todo. Nesse caso, se as partes são anteriores ao conjunto, tal unidade é um todo não-verdadeiro, inferior, e constitui um *Aggregat* ou um *zusammengesetzt* (“compósito”) (INWOOD, 1997 p.307-308), de forma que a compreensão do todo demanda o exame e a agregação das partes.

Das Ganze também expressa formas superiores de unidade, em que um elemento não pode ser removido sem dano ao que remanesce. Esse todo superior é referente a organismos, mentes ou sistemas que não são formados por agregação, mas sim pelo desenvolvimento de um conceito interno. Nele, o todo é verdadeiro e se encontra imanente e anterior a cada parte que apenas se desenvolve tendo como *propósito* o sistema completo. O todo, portanto, é essencial e portador de um *telos*, mas Inwood assinala que o autor geralmente prefere utilizar outras palavras como *Glieder* (“membros”), *Organe* (“órgãos”) ou *Momente* (“momentos”), sugerindo uma inseparabilidade orgânica entre as partes (INWOOD, 1997 p.308).

Outra expressão do todo e da totalidade ao longo da obra hegeliana vem do latim *totalis* (“total”) e *totalitas* (“totalidade”), que no alemão do século XVI tornam-se *total* e *Totalität*. Este último expressa a totalidade no sentido da “inteireza, completude, unidade” e no sentido de “(uma) totalidade”, “(um) todo”. Não necessariamente essa acepção se refere à sistemática articulação interna característica do todo, e coloca ênfase sobre a totalidade das “condições de entidades condicionadas” (INWOOD, 1997 p.308), como, segundo Kant, seria subjacente ao uso especulativo da razão. Essa totalidade seria composta por partes inseparáveis e recíprocas às quais Hegel se refere por meio do termo *Moment(e)*, tomado no século XVII do latim *momentum*, que ali se refere a “força, movente, ímpeto, impulso”. Em Hegel, *Moment* expressa uma força motivadora, um fator decisivo, uma circunstância essencial (INWOOD, 1997 p.309).

Além disso, *Totalität* enfatiza a natureza integral e completa do todo, a ausência de externalidade e uma relativa auto-suficiência em relação ao ambiente. O uso de *Totalität* varia na obra hegeliana: por vezes denota pouco mais que um agregado sem um movimento essencial

de retorno infinito a si; outras vezes remete a um todo abrangente em que cada parte é implicitamente todo o sistema:

Uma totalidade envolve usualmente três “momentos”, os de universalidade, particularidade e individualidade (...). A tendência de cada parte para tornar-se todo é vista em termos das inter-relações lógicas de universalidade, particularidade e individualidade. Como cada parte de uma totalidade é ela própria a totalidade, várias (especialmente três) totalidades (por exemplo, as três totalidades de Hegel) formam com frequência uma única totalidade. Isso condiz com a ideia de Hegel de que o universal é um gênero cujas espécies são o universal, o particular e o individual⁴ (INWOOD, 1997 p.309).

Este brevíssimo sumário do pensamento Hegeliano para subsidiar a abordagem sobre o interesse central do presente capítulo, qual seja: a interpretação marxiana sobre o tema, princípio e critério da totalidade a partir de sua relação com Hegel. Tal relação não se dá em abstrato, e sim nos movimentos político-filosóficos contemporâneos ao autor, que atravessa e é atravessado pelo contexto de mobilização em torno da então interpretação da obra de Hegel. Nesse sentido, mais interessa a interpretação que Marx produz dos escritos hegelianos e o significado disso dentro dos debates da década de 1840 do que a acuidade dessa leitura e a fidelidade ao próprio trabalho de Hegel. Antes de adentrar o problema da relação de Marx com a totalidade, vamos levantar a contribuição de algumas autoras para a crítica feminista-marxista de Marx.

1.3.2) O compromisso de Marx e a tarefa da filosofia

Antes de mais nada, cabe assinalar como os escritos de juventude de Marx, fundamentais para um estudo das continuidades e rupturas do autor diante de obra de Hegel, entram para o século XX ao longo de uma hostil corredeira. David Leopold (2007) sistematiza os obstáculos colocados à interpretação das obras marxianas dos anos 1843 a 1845, por ele denominados escritos de juventude: a densidade do vocabulário hegeliano, a inserção das obras em diálogos diretos com interlocutores contemporâneos ao autor, a censura e perseguição sofridas por Marx, a marginalização de tais escritos pelos editores e a censura do “marxismo oficial” soviético diante das novas publicações. O próprio David Ryazanov, organizador da primeira edição das obras completas de Marx e Engels (a *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, mais conhecida como MEGA) de 1927, é assassinado pelo stalinismo em 1938 (LEOPOLD, 2007 p.4 e seg).

⁴ Os trechos removidos são momentos em que o autor faz referência a alguma obra de Hegel em seu título abreviado. Também foram removidos os destaques nos termos que sinalizavam outros verbetes presentes no dicionário.

Outra questão levantada por David Leopold é uma ponderação das diferentes influências sobre a obra marxiana de juventude, que não apenas extrapolam como também dão sentido a sua abordagem dos escritos de Hegel. Entre os aspectos que afetam fortemente o engajamento crítico de Marx está a *Traumgeschichte* hegeliana: a inquietação, amplamente disseminada à época, diante do contraste entre o atraso político e a maturidade filosófica alemã⁵. A ideia de *Traumgeschichte* (“*dream story*”) (LEOPOLD, 2007 p.27) designava o imobilismo político da Alemanha e voltava-se então à aventura histórica através do périplo filosófico. Segundo Leopold, a pujante vida política francesa em 1843 apresenta a Marx os socialismos e às sociedades secretas de comunistas, como neo-babouvists, os materialistas e a Liga dos Justos. Foi em Paris que Marx se envolveu com o nascente movimento de trabalhadores alemães e ali, também, se expôs a uma sociedade burguesa madura (LEOPOLD, 2007 p.30). É nesse contexto que o autor se debruça sobre a *Rechtsphilosophie* (Filosofia do Direito) de Hegel, buscando na obra uma compreensão sobre a essência do Estado a partir de uma crítica ao caráter mistificador da filosofia hegeliana - segundo seu próprio diagnóstico - que justificasse o imobilismo político. Assim, em 1843 Marx elabora a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*⁶.

1.4) A substância histórica do humano (e vice-versa)

Desde o início de sua trajetória, portanto, Marx se depara diretamente com o problema político do papel da subjetividade humana como vetor da razão no processo histórico. Seu idealismo ativo era uma resposta à *Traumgeschichte* prussiana filiada, ainda, a uma concepção de que o Direito e o Estado têm por substância uma razão a ser acessada pelo *homem*, este enquanto um meio de efetivação da realidade. Nesse momento, a crítica do interesse privado ainda se dá compreendendo-o como uma mácula sobre a essência pura e racional do direito,

⁵ A Alemanha de meados do século XIX é ainda uma monarquia absolutista, mas se apruma filosoficamente. A forma dos alemães acompanharem a dinâmica histórica europeia era por meio da abstração, do pensamento, da vida filosófica: a Alemanha é a contemporânea filosófica dos outros países, mas não contemporânea política (LEOPOLD, 2007 p.25). Essa crítica à inatividade politicorrevolucionária da Alemanha é determinante em sua filiação inicial ao idealismo ativo do movimento neo-hegeliano, que enfatiza o papel da autoconsciência na filosofia alemã em eliminar as irracionalidades do mundo objetivo a partir de uma subjetividade racional efetivamente ativa. Isso se manifesta abertamente nos textos de Marx elaborados em sua atividade enquanto editor da Gazeta Renana entre 1841 e 1842, nos textos sobre a legislação do roubo de lenha.

⁶ Para compreender o contexto a partir do qual Marx se relaciona com o Hegelianismo, importa também demarcar a cisão interpretativa entre os jovens e velhos hegelianos. Tal debate se dava em torno “da interpretação do tema da “reconciliação” do real com o racional”; Para os jovens-hegelianos, tratava-se de demonstrar que o “real” não devia ser identificado imediatamente com a realidade empírica, positiva, como afirmavam os velhos-hegelianos, mas sim com a realidade que, pelo “trabalho do negativo”, deve ser suprasumida em um nível superior do conceito” (ENDERLE, 2013 p.20)

uma distorção. Ele estabelece uma relação intrínseca entre política, filosofia e humanização. Assim Marx redige a obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (CFDH). O principal elemento dessa crítica será o tema da separação e oposição moderna entre Sociedade Civil e Estado, e a assimilação hegeliana dessa oposição na esfera do Estado.

A crença no idealismo ativo, segundo o qual a subjetividade humana entifica a realidade ao acessar a razão histórica, não se propaga indefinidamente na obra de Marx. Pelo contrário, seu contato com o problema material do roubo de lenha aproxima-o ainda mais de uma crítica filosófica sobre a essência do Estado moderno, lançando-o em um debate sobre política, razão e história dentro da filosofia especulativa hegeliana. Para Marx, ainda adepto da lógica de Hegel, o critério da crítica não deve ser a moralidade, e sim a necessidade interna, as mitificações incidindo no movimento categorial da filosofia hegeliana (ENDERLE, 2013 p.18). A partir daí, Marx lança-se em um minucioso estudo da filosofia do Direito de Hegel, e é que ele procura criticar a relação entre a filosofia de Hegel e as acomodações de certas interpretações em direção ao conservadorismo prussiano. O centro da crítica marxiana a Hegel, nesse momento, diz respeito ao *misticismo lógico* segundo o qual a realidade é constituída pela Ideia como uma substância prévia, que se entifica nas esferas da Família e da Sociedade Civil. Em síntese, a ontologização da Ideia e a secundarização da realidade empírica são o centro da crítica marxiana, que recusa compreender o mundo finito como um mero momento da Ideia infinita em uma totalidade definida pelo movimento de externalização da essência racional. Para Marx da CDFH, a crítica consiste na revelação da ontogênese do ser finito - verdadeiro - e, portanto, na determinação de sua contradição fundamental.

1.4.1) *A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel: “a crítica do Estado é a crítica da filosofia”*

A concepção especulativa da filosofia hegeliana desdobra-se na filosofia hegeliana do direito e, conseqüentemente, em sua visão do Estado. Ao consagrar a Ideia como essência do real e o Estado como realização da autoconsciência da razão livre, o filósofo atribui racionalidade a seus elementos em um único movimento de desdobramento do Espírito. Assim ele atesta a consistência filosófica do Estado prussiano: sua monarquia constitucional seria a síntese superior das contradições do mundo moderno, entre Estado (interesse geral) e Sociedade Civil (interesses particulares).

Marx enfatiza que na origem do Estado moderno está uma dissolução do caráter político da divisão social em estamentos, que estabelecia um nexos entre o homem privado e seu status político. A revolução francesa marca paradigmaticamente um novo modelo de diferenciação,

em que a divisão social dentro da sociedade civil passa a se dar a partir da cultura e do dinheiro (MARX, 2013, p. 103). Toda a liturgia hegeliana serviria à proteção da “mentira sancionada, legal, dos Estados constitucionais”, segundo a qual o Estado é interesse do povo ou que o povo é interesse do Estado (MARX, p.89).

Se Hegel tivesse partido dos sujeitos reais como a base do Estado, ele não precisaria deixar o Estado subjetivar-se de uma maneira mística. Diz Hegel: ‘Mas apenas como *sujeito* a subjetividade está em sua verdade, a personalidade apenas como *pessoa*’. Isto também é uma mistificação. A subjetividade é uma determinação do sujeito, a personalidade uma determinação da pessoa. Em vez de concebê-las como predicados de seus sujeitos, Hegel autonomia os predicados e logo os transforma, de forma mística, em seus sujeitos (MARX, p.50 - grifos no original)

O que Marx busca constituir é uma concepção da República que tenha como *essência do Estado as pessoas reais* que, no sistema Hegeliano tal como interpretado por Marx, aparece “sob uma abstração tão pobre como a pessoa do direito privado” (MARX, p.50-55)⁷. Essa seria uma primeira falha na fundamentação ontológica do movimento categorial da Ideia na formação do Estado em Hegel. Assim Marx tematiza tal inversão como uma forma de alienação política: afinal, o fundamento da soberania deve ser o povo enquanto todo, enquanto substância que subordina o Estado - e não o contrário: “Hegel quer no Estado, por toda parte, a realização da vontade livre” (MARX, 2013 p.81). O Estado consagrado pela especulação hegeliana, portanto, consagra também a alienação política. Para o Marx democrata radical dos escritos de 1843, a síntese real está na democracia como unidade entre o princípio formal e o princípio material⁸. Nesse sentido, a propriedade privada já aparece como um problema, na medida que ela arbitra o status social dos homens e sua forma política alienada é o Estado abstrato. Ou seja: de fato, o direito privado estabelece a família como vetor do direito do morgadio, que pereniza a propriedade fundiária na história. Ao mesmo tempo em que Hegel romantiza as relações familiares como baseadas no amor, as subordina tornando-as meio da não-dissipação da propriedade. Sendo assim, a consagração filosófica da família toma parte importante na consagração da alienação política especulativa:

Hegel declara, no §305, o estamento dos proprietários fundiários capaz de ser constituído em “relação política”, porque a “vida familiar” é a sua “base”. Mas ele mesmo qualificou o “amor” como a base, o princípio, o *espírito*, da vida familiar. No estamento que tem a vida familiar como sua base, falta, portanto, a *base da vida familiar*, o amor como princípio real, por conseguinte eficiente e determinante. É a vida

⁷ Afinal, Hegel define o monarca como a personalidade do Estado, sua certeza de si mesmo; como a soberania personificada; a soberania feita homem.

⁸ A eleição é a *relação real* da *sociedade civil real* com a *sociedade civil* do *poder legislativo*, com o *elemento representativo*, ou seja, a *eleição* é a *relação imediata, direta*, não *meramente representativa, mas real*, da sociedade civil com o Estado político (MARX, 2013 p.141 - grifos no original)

familiar *sem espírito*, a *ilusão* da vida familiar. Em seu mais alto desenvolvimento, o *princípio da propriedade privada contradiz o princípio da família*. Contrariamente, portanto, ao *estamento da eticidade natural*, da vida familiar, é, antes, apenas na sociedade civil que a *vida familiar* chega a ser vida da família, *vida do amor*. O estamento da eticidade natural é, antes, a barbárie da propriedade privada *contra* a vida familiar. (MARX, 2013 p.121 - grifos no original)

Nesse sentido, a hereditariedade da propriedade, ao invés de prover um princípio necessário a tal estamento, o finca em bases impossivelmente mais arbitrárias, retirando-a do raio da sociedade civil, essencializando-a e tornando-a, portanto, um princípio fundante da sociedade que não é firmado com base em uma moralidade pública efetiva. Aqui, a crítica à família aparece, não em si mesma, mas na medida em que seu princípio com base no amor é meramente especulativo, inefetivo - mas ainda parece ter radicalidade conceitual. Assim, atesta que onde não há morgadio como base do estamento privado, a família se realiza com base no princípio superior do amor.

Ao mesmo tempo, Marx não traz aqui uma formulação integral sobre o problema da propriedade privada como um princípio em si mesmo, mas na medida em que se converte em base do Estamento privado no poder legislativo. Isso mudará quando Marx se debruça mais sistematicamente sobre a crítica da Economia Política. Mais uma torção se produz em seu pensamento: e, em 1943, ele anexa à crítica da filosofia do direito de Hegel uma *Introdução*.

Mas, antes de entrar diretamente na Introdução de 1944, vale a pena sumarizar algumas questões acerca do que até aqui foi dito por Marx:

i) Marx situa na anatomia da sociedade civil, na luta de classes, o momento dominante da compreensão da divisão entre sociedade civil e Estado. Para ele, a especulação hegeliana termina por consagrar uma totalidade que propaga a alienação entre o *homem* real, de essência social, e sua existência política. Sendo assim, o autor se aproxima de uma concepção sobre o problema da filosofia (especulação) como mediação simbólica de uma ordem que cinde sistematicamente o *homem* de sua essência e converte sua cisão em uma forma política. Entretanto, o Marx da CFDH, partidário de um idealismo ativo que acredita na crítica filosófica como uma formadora de uma subjetividade instauradora do real, vê na reforma política democrática que instaurasse o sufrágio universal em substituição à monarquia prussiana uma maneira de corrigir tais distorções a partir de uma conclusão crítica construída no fazer filosófico.

ii) Aqui, a família enquanto esfera fica relativamente apagada: não é tomada como objeto específico da crítica, embora seja um elemento importante da crítica ao morgadio enquanto modo de perpetuação da propriedade privada e consagração do estamento privado

como forma política alienada. Por esse motivo, não fica claro se sua adesão ao sufrágio universal se estende às mulheres, embora seja possível supor que, dado o contexto filosófico europeu em que o sujeito era sumariamente relacionado à figura masculina (OKIN, 2008; PATEMAN, 1993), tal possibilidade sequer estivesse na matriz de significados.

iii) Mas temos também uma crítica à ontologia idealista que dá base ao método especulativo e suas mistificações. Marx já crítica uma concepção de totalidade que tenha no Direito como conceito um momento dominante, um universal que se reconstitui por necessidade ideal. A crítica ao Estado prussiano e o papel da filosofia hegeliana em sacralizá-lo vem atada a uma concepção de ontologia e método que quer reencontrar, na atividade efetiva, a totalidade. Marx rejeita a abstração hegeliana que quer encontrar no homem político formal o sujeito e vetor da história, e demanda uma reforma política capaz de efetivar o nexo entre o *homem real* e sua existência política e instaurar o Estado real. Para a crítica feminista, ainda seria necessário explorar o nexo entre a pessoa civil, o contrato sexual e a família como lado oculto da vida pública (PATEMAN, 1993), consolidando um estudo sobre a família em si como um lugar em que também se produz o *homem* - e a mulher - real. Em estudos posteriores, quando Marx explora mais de perto a concepção de anatomia da sociedade civil burguesa, o conceito de *reprodução social* emerge e será ricamente explorado pela teoria marxista feminista da segunda metade do século XX. Ele viabiliza um debate sobre o nexo entre sociedade civil, família e Estado preservando dignamente o estatuto central de tais esferas na constituição histórica do sujeito social em contradição. Este, uma totalidade historicamente reproduzida na unidade dinâmica entre tais esferas. É sobre tais desdobramentos que o presente trabalho pretende se debruçar nos capítulos posteriores.

1.4.2) A filosofia que busca um corpo histórico: A Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel

Um ano mais tarde, durante seu exílio e imerso no contexto de lutas populares parisienses fortemente contrastantes com o imobilismo alemão, Marx segue refletindo sobre a filosofia do Estado hegeliana, agora informado também por uma temporada de estudos sobre o socialismo francês e sobre a economia política inglesa. É nesse contexto que ele elabora os *Manuscritos de Paris*, uma série de cadernos sobre a alienação burguesa e a crítica à propriedade privada. Entre os textos estava a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*, onde Marx aprofunda sua crítica à propriedade privada como problema social em si. A crítica filosoficorreligiosa seria, aqui, a crítica da alienação: o ser humano se vê como

criatura de Deus, quando, na verdade, o divino é produto da história do *homem* - o *homem*, aqui, não tomado em abstrato, mas como o *mundo do homem*: o Estado, a sociedade.

A respeito disso, Marx procura agora uma relação entre a crítica filosófica e a força histórica material que seja capaz de implementar a mudança radical necessária no contexto alemão, encontrando na filosofia uma tarefa fundamentalmente humanista, de voltar-se ao ser humano e tomar parte em sua humanização. É assim que ele define a radicalidade, enquanto ontologia da auto-produção humana, e enraiza a filosofia na ação e na efetividade (e não o contrário) da produção do *homem* pelo *homem*:

A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo se demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem. A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, portanto, de sua energia prática, é o fato de ela partir da superação *positiva* da religião (MARX, 2013 p.157)

Ali, Marx define a universalidade humana pelo seu caráter social, em detrimento de pressupostos naturalistas metafísicos como a propriedade privada, o egoísmo, à propensão à troca: “o caráter *social* é o caráter universal de todo o movimento; *assim como* a sociedade mesma produz o *homem* enquanto *homem*, assim ela é *produzida* por meio dele” (MARX, 2010 p.106 - grifos no original)⁹. Observe-se que aqui Marx assume uma concepção concreta e dinâmica de universalidade, em que cada elemento da vida social expressa o metabolismo social e suas divisões anatômicas, e que nada tem a ver com a hipostasia do universalismo abstrato liberal. Sua concepção de totalidade está atrelada a uma concepção orgânica sobre a unidade das relações sociais.

Também em 1844 Marx formula comentários importantes sobre a condição da mulher na sociedade burguesa, especialmente quando comenta sobre a relação do *homem* com seu caráter genérico e a apropriação comunitária da sexualidade das mulheres na prostituição:

Na relação da mulher como *presa* e criada da volúpia comunitária está expressa a degradação infinita na qual o ser humano existe para si mesmo, pois o segredo dessa relação tem a sua expressão *inequívoca*, decisiva, *evidente*, desvendada, na relação do *homem* [Mann] com a *mulher* [Weib] e no modo como é apreendida a relação genérica

⁹ Já o estranhamento, que em termos hegelianos seria definido como uma relação ideal com o objeto, é entendido por Marx uma experiência em que a atividade do *homem*, sua atividade de produção, lhe é externa, “na medida em que a produção do objeto é simultaneamente a perda dele para um poder estranho” (MARX, 2010 p.60), para uma genericidade humana que lhe é alheia, de forma que o *homem* experimenta de fato uma cisão com o ser social - que lhe é ontológico. Afinal, o *telos* da atividade - seu momento ideal - é heterônomo e o sujeito singular não se apropria das mediações entre sua atividade e o processo universal de produção do ser social na totalidade. Onde efetivamente não há externalidade absoluta, o ser humano singular parece externo, alheio ao ser humano genérico, ao ser social.

mediata, natural. A relação imediata, natural, necessária, do homem [*Mensch*] com o homem [*Mensch*] é a *relação do homem [Mann] com a mulher [Weib]*. Nesta reação genérica *natural* a relação do homem [*Mensch*] com a natureza é imediatamente a sua relação com o homem, assim como a relação com o homem é imediatamente a sua relação com a natureza, a sua própria determinação *natural*. Nesta relação *fica sensivelmente claro* portanto, e reduzido a um *factum* intuível, até que ponto a essência humana veio a ser para o homem a natureza ou a natureza veio a ser essência humana do homem (...); a relação do homem [*Mann*] com a mulher [*Weib*] é a relação *mais natural* do ser humano com o ser humano. Nessa relação se mostra também até que ponto o comportamento *natural* do ser humano se tornou humano, ou até que ponto a essência *humana* e tornou para ele essência *natural*, até que ponto a sua *natureza humana* tornou-se para ele *natureza*. (MARX, 2010 p. 104-105 - grifos no original)¹⁰

É aqui que se situa a avaliação de Heather Brown (2012), que atenta para o fato de que, nesse tipo de afirmação Marx entende a “natureza humana”, não como um conjunto de pressupostos referentes a uma “segunda natureza” da cultura e da economia humanas - como faziam os teóricos da economia política clássica -, mas como o fruto histórico da interação entre o ser humano e seu meio que unifica dialeticamente a objetividade e a subjetividade. Brown não entende a dialética *ser humano-natureza* como uma dialética *homem-natureza*, ou seja, não acha que Marx associe o ser humano universal ao homem. Ao mesmo tempo em que Marx se abre radicalmente ao entendimento da cisão homem-mulher como uma fratura fundamental no gênero humano - na forma como o *homem* relaciona-se consigo mesmo - ele subordina essa cisão a outra dotada de universalidade: a separação entre burguesia e proletariado. O autor consegue, portanto, ir muito além das perspectivas naturalistas da inferioridade feminina, mas quando procura historicizar o problema da exploração das mulheres, o faz sob o prisma da anatomia da sociedade civil na Economia Política. A crítica feminista do século XX, ao identificar a própria cisão entre homem e mulher e a significação da sexualidade como um ato da cultura, além de levar além a crítica histórica da família, irá radicalizar essa análise - no sentido de buscar condicionantes fundamentais específicos da diferença e hierarquia homem-mulher.

Outro texto que compõe a coletânea de manuscritos é de especial interesse para a discussão que aqui pretendemos elaborar. *Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral* é fruto de um dos raros momentos em que Marx se dispõe a criticar diretamente a filosofia do próprio Hegel, apontando tanto o que para ele seriam os fundamentos da mistificação na obra hegeliana quanto os traços do hegelianismo que ele entende como mais potentes. Trazendo “o homem” ao centro da atividade, Marx dá materialidade prática à narrativa hegeliana da

¹⁰ A citação da edição brasileira dos Manuscritos de 1844 foi complementada com os termos originais em alemão entre colchetes, para diferenciar os momentos em que a tradução em português da palavra *homem* adveio de *Mensch* (referência neutra ao ser humano genérico) ou de *Mann* (homem, gênero masculino em alemão). Os termos originais foram encontrados em Heather Brown (2012, p.28)

exteriorização, alienação e reunificação sujeito-objeto a partir da consciência que sabe de si. Aqui, o autor afirma estar voltando-se contra a arrogância filosófica dos jovens hegelianos; contra a filosofia que arroga para si uma função crítica fundada na soberba espiritualista. Assim, Marx quer efetuar a crítica da crítica.

Marx sistematiza três momentos da dialética hegeliana: i) o estranhamento da substância, do universal abstrato, da abstração absoluta e fixa; ii) a supressão dessa infinitude em que se assenta o sensível, o real, o efetivo e o particular e iii) a supressão do positivo, que reestabelece a abstração e o infinito - ou seja, a religião e a teologia. Tal reunificação do ser com sua essência após o périplo do estranhamento via particularidade seria a forma pela qual Hegel opera em seu pensamento pela essencialização de formas históricas, introduzindo na contradição um telos que dá unidade ao movimento do conceito. Para ele, isso só é possível em função do caráter especulativo do pensamento, em razão da atividade (ação) no sistema hegeliano ser operada pela Ideia, através do conceito, e não por seres humanos de fato¹¹. Marx, portanto, nega o saber absoluto como o fim do movimento do todo e argumenta que uma concepção como esta reflete o status social e político do filósofo: um homem burguês, que se põe como a medida do mundo diante do qual se vê estranhado (MARX, 2004 p.122). A totalidade aqui, portanto, é um processo, uma dinâmica intercategoriaal que, entretanto, ainda é efetuado pela Ideia em seu percurso já definido rumo ao telos, a um todo empírico que se restabelece. Para o autor, isso tem relação com o ponto de vista parcial de Hegel dentro da teoria econômica burguesa e sua forma de pensar o trabalho como algo abstrato-espiritual¹².

¹¹ “quando ele [Hegel] apreendeu, por exemplo, a riqueza, o poder de Estado, etc, como essência estranhada da essência humana, isso acontece somente na sua forma de pensamento.(...). Eles são seres de pensamento - por isso simplesmente um estranhamento do pensar *puro*, isto é, do pensar abstrato-filosófico. O movimento do todo termina, assim com o saber absoluto.(...) O *filósofo* - portanto, ele mesmo uma figura abstrata do homem estranhado - se coloca como a medida do mundo estranhado. Toda a *história da exteriorização* e toda a *retirada* (*Zurücknahme*) da exteriorização não é, assim, nada além da *história da produção* do pensar abstrato, do [pensar] absoluto (...), do pensar especulativo. O *estranhamento*, que forma, portanto, o interesse intrínseco dessa exteriorização e a supressão dessa exteriorização, é a oposição do *em-si* e [d]o *para si*, de *consciência* e *consciência-de-si*, de *objeto* e *sujeito*, isto é, a oposição do pensar abstrato e da efetividade sensível ou da sensibilidade efetiva no interior do pensamento mesmo” (Marx, 2010 p.121)

¹² Estabelecidas tais críticas à parcialidade e ao caráter especulativo do pensamento hegeliano, Marx examina mais proximamente os fundamentos categoriais dessa mistificação no sistema de Hegel, analisando a forma como o filósofo compreende a produção do saber e do entendimento no Saber Absoluto. Segundo as interpretações de Marx, o objeto de Hegel no capítulo *O Saber Absoluto* da *Fenomenologia do Espírito* é exatamente a posição da consciência/consciência-de-si diante do objeto e a atribuição da coisidade científica do mesmo. O Saber Absoluto na fenomenologia hegeliana seria, portanto, o movimento da contradição ao longo do qual a consciência-de-si coloca-se diante do objeto e, para compreendê-lo diante da totalidade compósita de determinações, atribui-lhe uma coisidade. Essa coisidade, através da qual o objeto é apresentado ao entendimento, é inessencial ao objeto e não correspondente ao objeto-em-si. Hegel explora aqui a antinomia kantiana entre sujeito e objeto, mas, ao apreender a consciência como consciência-de-si, situa a não correspondência entre coisidade (atribuída e inerente à consciência) e objeto-em-si como uma forma de estranhamento no próprio sujeito, na própria consciência-de-si que sabe a coisidade como um atributo de si mesma, e não do objeto: “uma consciência-de-si, por meio de sua

Ao fazer a crítica das mistificações empreendidas pela dialética hegeliana, Marx, entretanto, conserva princípios do método de Hegel, implicando reciprocamente sua lógica e a atividade propriamente humana, efetiva. Segundo Marx, em seus momentos positivos, a dialética hegeliana apreende, dentro da abstração, a atividade prática enquanto ato de autoprodução humana ao longo da qual o ser humano comporta-se diante de si como essência estranha e também como consciência genérica, vida genérica que vem-a-ser (MARX, 2004 p.132). Marx endossa a lógica hegeliana no que diz respeito ao conceito determinado, autônomo diante da natureza e do Espírito, enquanto resultado necessário do estranhamento universal da essência humana, do próprio pensar humano.

Os Cadernos de Paris de 1944, no qual pretende refletir sobre os fundamentos filosóficos da atividade auto-produtiva do homem e suas relações com a economia política burguesa, é uma contribuição importante à concepção das relações entre sujeito e objeto como totalidade, refletindo também sobre a relação entre *homem* e natureza, sobre a natureza humana. A crítica de Marx tanto ao positivismo acrítico quanto ao idealismo acrítico das obras hegelianas pretende já intervir na crítica da economia política e suas concepções metafísicas

exteriorização, pode pôr apenas a *coisidade*, isto é, unicamente uma coisa (*Ding*) abstrata, uma coisa da abstração e nenhuma coisa *efetiva*. Além disso, é claro que a *coisidade* de maneira alguma é, portanto, [algo] *autônomo*, *essencial*, diante da consciência-de-si, mas uma simples criatura, um [algo] *posto* (*Gesetztes*) por ela, e o [algo que é] posto, ao invés de confirmar-se a si mesmo, é apenas uma confirmação do ato de pôr, que por um instante fixa sua energia como o produto e *para fazer de conta* - mas só por um momento -, lhe concede o papel de um ser autônomo, efetivo” (MARX, 2004 p.125 - grifos no original). Portanto, o ato primeiro do processo do entendimento, em que a consciência(-de-si) põe a coisidade, não coloca de fato alguma coisa efetiva, objeto real, mas sim uma criatura que confirma o próprio ato de por. O movimento de Marx, portanto, é deslocar essa concepção da unidade sujeito-objeto de uma operação ideal para uma relação efetiva de produção em que o *homem* produz mundo do *homem* - sua própria genericidade. Para o filósofo, essa relação está intimamente ligada à relação entre humanidade e natureza - a subjetividade-objetividade que opera na atividade humana de transformação do mundo e da objetividade. Nesse sentido, não há natureza concebida enquanto natureza fora da ação humana e quando o ser humano se coloca em ação diante da natureza, ele imediatamente coloca a si mesmo, diante de si mesmo. Aqui, se preserva uma relação entre sujeito e objeto na relação entre ser humano e natureza, entretanto, tais estatutos não se afirmam a partir de uma essência naturalista, e sim de uma dialética histórica: o *homem* não é apenas o corpo orgânico natural, mas a natureza necessariamente histórica humana: tudo aquilo que o *homem* efetivamente pôs e criou como corpo inorgânico é parte do humano. Por sua relação histórica com a natureza, o ser humano é diante de si mesmo. A condição humana não está contida no sujeito individual em sua relação imediata com uma objetividade natural, e sim em no colocar-se diante de si através de sua atividade efetiva - está aí uma concepção de “natureza humana”, entretanto a mesma não está formulada como um atributo essencial como o “egoísmo” do *homo economicus* da economia política. A natureza humana é a dialética do colocar-se e estranhar-se através da atividade de criação de um mundo humano que permanentemente se destaca do sujeito no processo histórico. Entretanto, diz Marx, em Hegel tal coisidade posta é só uma aparência contraditória à essência e que precisa ser suprassumida#. Na especulação hegeliana, diz Marx, tal efetivação é operada estritamente no pensamento, e na verdade subsistem todos os elementos que não são efetivamente suprimidos ou superados, mas permanecem como momentos do movimento. Para Marx, aqui o “o homem efetivo e a natureza efetiva tornam-se meros predicados, símbolos deste homem não efetivo oculto, e desta natureza inefetiva. Sujeito e predicado têm assim um para com o outro a relação de uma absoluta inversão, *sujeito-objeto místico* ou *subjetividade que sobrepuja o objeto*, o *sujeito absoluto* como um *processo*, como *sujeito exteriorizando-se* e retornando a si da exteriorização (MARX, 2004 p.133 - grifos no original).

sobre a essência a-histórica do ser humano, individualista e cindida de forma estanque entre natureza e cultura. Tal debate sobre sujeito e objeto será especialmente caro para a práxis feminista do século XX, que se volta fortemente contra as concepções positivistas da ciência. Esse ponto será debatido adiante. A esse respeito, destacamos algumas leituras do manuscrito relevantes para a discussão posterior:

i) Marx rejeita uma noção metafísica de natureza humana, sem abolir, por sua vez, um conceito de natureza humana, apresentando uma concepção própria e determinada: esta não significa uma abstração do atributo que faz humano o ser humano, e sim diz respeito ao mundo criado pela atividade histórica: algo que é externo e se põe, mas que é igualmente meio cultural. Assim, ele não incorre em uma concepção do “natural” enquanto essência biológica, e sim enquanto natureza, enquanto objetividade que entra no campo prático do ser humano. Este, portanto, vê seu próprio mundo humano como sua própria natureza - nela se estranha, nela se produz.

ii) Marx também não dissolve a duplicidade sujeito-objeto, embora, tal qual Hegel, dissolva-a enquanto uma polaridade estanque e essencial: A duplicidade é, portanto, uma totalidade dialética entre um mundo objetivo que se humaniza e o mundo subjetivo, também em processo de humanização.

iii) Tal atividade de externalização, entretanto, não se trata de uma atividade filosófica ou científica de criação e atribuição de conceitos. Trata-se de uma prática histórica, de um movimento de posição e produção da objetividade.

1.4.3) *A Ideologia Alemã* - Escritos sobre Feuerbach

Marx vinha, então, elaborando sua crítica ao hegelianismo a partir da condição alemã, do cenário de lutas Europeu e do impasse filosófico entre jovens e velhos hegelianos. Nos *Manuscritos Economico-filosóficos*, a convergência das categorias hegelianas e da crítica da economia política estruturam a contribuição do autor para análise do caráter concreto da alienação na sociedade burguesa. Ali, Marx iria elaborar uma leitura da relação entre *homem* e natureza - entre sujeito e objeto - capaz de tensionar tais antinomias filosóficas e propor uma identidade histórica e dinamicamente constituída. Esse momento é fundamental na autonomização de seu pensamento, que ganha contornos próprios na crítica tanto ao idealismo quanto ao materialismo de Feuerbach. Entre 1845 e 1846 Marx arremata uma crítica integral aos novos-hegelianos, apresentando um giro fundamental na concepção de um pensamento propriamente marxiano. Assim se originam os textos d’*A Ideologia Alemã* (MARX, 2011).

Nessa obra, Marx avança no pensar das relações entre ideologia e a sociedade civil burguesa, agora contrapondo-se com um novo fôlego ao neohegelianismo. Sua crítica ao materialismo feuerbachiano está atravessada pela concepção do *ser humano como atividade histórica*. Afinal, tal mundo objetivo não é dado externa e atemporalmente, mas se trata, antes, de um resultado da atividade de gerações e gerações que se desenvolvem em unidade com a natureza. Seria, portanto, necessário historicizar a própria atividade das ciências naturais e a filosofia que a corrobora¹³. Desta feita, o que Marx demarca em sua crítica é a necessidade entender o *homem* como mais do que uma *autoconsciência abstrata* ou um *homem* abstrato: *o ser humano é condicionado por suas interrelações efetivas entre sujeitos ativos*. O que Marx procura, a partir daqui, é reconstituir as formas determinadas pelas quais tal atividade sensível é historicamente determinada. Ele traça, portanto, três momentos históricos de constituição dessa atividade (MARX, 2011 p. 33): i) o primeiro ato histórico seria a *produção de meios para a satisfação de necessidades* e produção da vida material; ii) em um segundo momento, tal satisfação de necessidades conduz a *novas necessidades* - ou seja, também é o primeiro ato histórico a produção de novas necessidades; iii) em terceiro lugar, há a *produção de novos seres humanos*, a procriação e constituição da *família*. Nessa relação, Marx assinala a duplicidade do processo socio-reprodutivo, em que natural e social se imbricam intimamente nas relações socio-reprodutivas na qual *o homem* que se reproduz jamais é um ser puramente animal. Marx nega a hipostasia materialista e naturalista de Feuerbach. Assim, busca compreender a própria natureza como produto histórico de metabolismo do homem com seu meio. No fundamento ontológico do humano está, portanto, a práxis auto-produtiva como unidade entre a produção material do mundo, a consciência e a linguagem - esta seria, para Marx, “a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens” (MARX, 2011 p.34-35). No processo de socialização do ser social, ela seria, portanto, a forma pela qual a consciência circula e se produz coletivamente, tomando parte no metabolismo histórico e social dos homens entre si e com a natureza. Já a consciência, no Marx crítico a Feuerbach, é a consciência da unidade entre o meio social e material, sobre a natureza e sobre a necessidade de interação com os outros seres humanos, e ela se complexifica a partir da divisão social do trabalho:

¹³ “Feuerbach fala especialmente do ponto de vista da ciência natural; ele menciona segredos que só se mostram aos olhos do físico e do químico; mas onde estaria a ciência natural sem a indústria e o comércio? Mesmo essa ciência natural pura obtém tanto sua finalidade como seu material apenas por meio do comércio e da indústria, por meio da atividade sensível dos homens”. (MARX, 2011 p.31 - grifos no original)

A partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real - a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral, etc. “puras”. Mas mesmo que essa teoria, essa teologia, essa filosofia, essa moral etc. entrem em contradição com as relações existentes, isto só pode se dar porque as relações sociais existentes estão em contradição com as forças de produção existentes (MARX, 2011 p.35 - grifos no original).

Aqui fica evidente, portanto, que esse destacamento entre a atividade intelectual e manual não significa um alheamento absoluto da esfera da consciência diante das relações sociais. Participando ainda do metabolismo social, a ciência e a filosofia aqui estão ligadas às necessidades de assimilação simbólica entre as relações sociais e as forças de produção. Essa totalidade do ser social (força de produção, estado social e consciência) não constitui um complexo homogêneo. No ponto em que essa divisão coloca uma série de contradições e volta as famílias da sociedade civil em oposição entre si, estão colocadas também as condições de distribuição desigual do trabalho e de seu produto - ou seja, está aqui firmada a propriedade que já tem “seu embrião, sua primeira forma, na família, onde a mulher e os filhos são escravos do homem. A escravidão na família, ainda latente e rústica, é a primeira propriedade” (MARX, 2011 p. 36). Essa configuração da propriedade privada (definida enquanto o poder de dispor da força de trabalho alheia) cria também as cisões entre o que é o interesse dos indivíduos e das famílias singulares e o interesse coletivo da sociedade civil como um todo.

Os níveis de complexificação das relações acompanham também a expansividade das relações de produção propriamente burguesas, na medida em que o intercâmbio e a divisão do trabalho expandem os círculos de relações sociais em interação. Assim, a história humana se mundializa, *o gênero humano se reproduz enquanto uma totalidade mundial concreta cindida internamente pela propriedade privada e pela divisão social do trabalho*. Assim se produz tanto a totalidade quanto suas cisões fundantes. Nesse contexto, a vida de cada indivíduo é fruto, testemunha e agente dessa totalidade:

Segue-se daí que essa transformação da história em história mundial não é um mero ato abstrato da “autoconsciência”, do espírito mundial ou de outro fantasma metafísico qualquer, mas sim uma ação plenamente material, empiricamente verificável, uma ação da qual cada indivíduo fornece a prova, na medida em que anda e para, come, bebe e se veste (MARX, 1844, p.40)

Aqui, Marx atinge uma formulação fundamental: condensa na imagem cotidiana, sensível e material da formação e experiência dos sujeitos, uma síntese do movimento histórico de socialização do ser social em uma totalidade sociorreprodutiva expansiva, propriamente mundial. Segundo a exposição até aqui feita, nesse momento intervêm tanto o caráter histórico

do metabolismo entre seres humanos e natureza quanto a circulação de uma consciência, linguagem - e de uma ideologia - entre os indivíduos singulares. A mundialização da divisão social do trabalho e a complexificação das relações é, também, o incremento no estranhamento diante da reprodução social, já que ela é também a reprodução das relações de exploração geradas pela propriedade privada como fundamento dessa ordem. O comunismo seria, nesse caso, o movimento real de superação do estado de coisas (MARX, 2011 p. 38) através da revelação das feições humanas dessas relações socio-reprodutivas, e da conscientização-em-processo dos sujeitos humanos sobre a sua capacidade de se autoproduzir (MARX, 2011 p.41). Marx propõe uma concepção de história que desenvolva o processo real de produção enraizado na vida imediata, entendendo a forma de intercâmbio respectiva a tal modo de produção - ou seja, a sociedade civil e sua anatomia - como fundamento de toda a história. Isso permitiria que *a coisa fosse apresentada em sua totalidade*: ou seja, as interrelações contraditórias entre as diferentes classes da sociedade civil permitiria reconstituir as múltiplas e complexas determinações em que a sociedade se reproduz enquanto tal (MARX, 2011 p.42). O caráter historicamente único de uma revolução comunista seria implicar o caráter total da atividade socio-reprodutiva sob o capitalismo, e não apenas as condições particulares da sociedade, como formas políticas parciais. Entretanto, nesse contexto a classe revolucionária, diferentemente da burguesia que tem de arrogar para si a universalidade abstrata, tem de se colocar dentro da parcialidade, enquanto classe como fundamento de sua práxis, e assim seria a única capaz de endereçar a raiz da contradição social, a ficcionalidade do universalismo burguês; seu caráter abstrato:

é muito fácil abstrair dessas diferentes ideias “a ideia” etc. como o dominante na história, concebendo com isso todos esses conceitos e ideias singulares como “autodeterminações” do conceito que se desenvolve na história. Assim o fez a filosofia especulativa. (MARX, 2011 p.49 - grifos no original)¹⁴

Em síntese, nos capítulos de *A Ideologia Alemã* voltados à crítica de Feuerbach, Marx conjuga os primeiros contornos de sua crítica à economia política com a crítica à filosofia especulativa hegeliana. Traçando uma genealogia da divisão social do trabalho e a formação de uma sociedade civil atravessada pela contradição, o autor apresenta também o nascimento das formas mistificadas de consciência que emergem da autonomização do trabalho intelectual. A

¹⁴ Marx, por fim, delimita os três passos da mistificação da consciência empreendida pela filosofia especulativa para demonstrar a supremacia do espírito na história: i) a separação das ideias do ponto de vista da classe dominante real, atribuindo à Ideia uma dominação sobre a história; ii) sistematização e ordenamento das ideias, atribuindo-lhe uma conexão mística; e iii) eliminar a aparência mística do “conceito que se autodetermina” e condensamento do mesmo em uma pessoa: a autoconsciência.

especulação seria a forma filosófica de desumanização da atividade socio-reprodutiva, seja no metabolismo direto do ser humano com a natureza, seja na interação propriamente social. Marx implica dinâmica e radicalmente ciência, filosofia e a criação social de condições para suprir as necessidades humanas - essas mesmas fruto histórico da atividade dos *homens*.

1.4.4) A Introdução aos Grundrisse: notas sobre a totalidade na economia política

Com o amadurecimento de uma crítica autêntica à especulação hegeliana, a partir da qual Marx identifica a produção das condições de vida da sociedade civil como força motriz da história, o autor se envolve progressivamente com a crítica da Economia Política burguesa, intensamente afetado pelo contato com as teorias liberais do valor e pelo cenário de degradação da vida do proletariado na Europa moderna. Nesse momento o autor já tem consolidada uma crítica à concepção da totalidade enquanto um circuito fechado que conecta (e identifica) sujeito e objeto a partir da atividade da autoconsciência. Para Marx, esse processo de externalização/cisão do conceito na forma de uma particularidade estranhada e de reinstauração da unidade através da atividade especulativa seria o motivo pelo qual, no sistema categorial hegeliano, a empiria reconstrói formalmente sua unidade interna, abolindo tudo que é externo ao ser através da pura atividade ideal de reprodução das determinações do real. Para Marx, entretanto, essa totalidade circular é uma mistificação, uma vez que a atividade de externalização e reconhecimento não é espiritual e ideal, e sim a atividade humana, a práxis. Ele, então, dirige-se cada vez mais à práxis social e às relações de produção e reprodução do ser humano como constitutivas da totalidade social concreta, que se dá não pelo movimento harmônico de externalização e realização do Espírito e sim através do intercâmbio social - material e de consciência - que reúne as comunidades humanas em um metabolismo único. Tal reunião, entretanto, é cindida pela divisão social do trabalho e pela propriedade privada - aquilo que permite a um ser humano dispor do trabalho alheio. Por um lado, o caráter *social* de cada momento da atividade humana é cada vez mais incrementado, pois *o social se socializa* com a expansividade da indústria e do comércio. Por outro, esse caráter está cada vez mais soterrado, não só sob a complexidade da interação social que se coagula nos fenômenos cotidianos, mas também sob as inversões especulativas que naturalizam e apagam as digitais humanas contidas nas normas, mercadorias, ideias. Ao identificar esse fenômeno, Marx se envolve progressivamente com a crítica da economia política como forma de traçar os mapas do social, a *anatomia* da sociedade que se socializa e logra se reproduzir enquanto tal. A questão da

totalidade volta a aparecer na introdução aos *Grundrisse*¹⁵, momento em que sistematiza sua concepção sobre a produção, consumo, distribuição e circulação como *momentos* da reprodução social. A introdução aos *Grundrisse* é um momento importante para a compreensão das reformulações do pensamento de Marx sobre a totalidade à luz de suas novas aspirações críticas à Economia Política, cujo estudo Marx utiliza como ferramenta para compreensão das divisões dentro da sociedade civil burguesa. Aqui, ele parte da crítica ao individualismo do método dedutivo na teoria econômica que abstrai o homem de determinações sociais enquanto unidade que compõe a formação social, e ganha sua expressão nas abordagens das Robinsonadas¹⁶. Em contraponto, argumenta que é mais o indivíduo um fruto da história do que o contrário: é a própria sociedade que permite ao indivíduo se isolar (MARX, 2013 p.34).

Desdobrando essa crítica nas proposições de um método fundado na totalidade, Marx assinala a necessidade de que as determinações sobre a produção em geral têm de ser isoladas sem que se perca a dinâmica com relação: 1) à unidade geral decorrente do mesmo sujeito (humanidade) e objeto (natureza) e 2) à diferença essencial entre as esferas particulares da produção. A produção, portanto, embora seja uma descrição analítica razoável, não existe, assim como não existe, de fato, a produção universal¹⁷. Aqui, Marx reivindica que um conceito como *produção* é uma abstração não efetiva, pois de fato o que há é a particularidade - os ramos específicos, os momentos da produção - ou a totalidade: o *movimento* efetivo e integrado em que tais momentos se relacionam e reproduzem a organicidade do corpo social, de um *sujeito* propriamente *social que se realiza na totalidade*. Isso muito diz a respeito do lugar do universal no método marxista: é provisório. A totalidade se coloca exatamente como o inverso do universal abstrato na medida em que se dá a partir da dissolução do mesmo no movimento histórico-dialético.

¹⁵ Os *Grundrisse* (traduzindo, “rascunhos”, “projeto” ou “elementos fundamentais”) são um estudo preparatório à crítica da economia política marxiana, elaborada entre outubro de 1857 e maio de 1858. Nela, portanto, o pensamento de Marx aparece em processo, trabalhando sobre si mesmo para lavar seus caminhos.

¹⁶ O indivíduo modelo da economia política liberal personificaria a natureza humana constituída pelo impulso natural que impele à troca e à produção e estaria representado na figura de Robinson Crusóe - personagem central da epopeia de Daniel Defoe, lançada na Inglaterra em 1719. Por esse motivo, tal método de indução da dinâmica produtiva a partir da natureza econômica do indivíduo isolado ficaria conhecido como *robinsonadas*. Criticando essa suposição, Marx recusa uma ideia de natureza humana como algo precedente e discriminável em relação à humanidade socialmente organizada.

¹⁷ A produção é sempre um ramo *particular* da produção - por exemplo, agricultura, pecuária, manufatura etc - ou uma *totalidade*. Mas a economia política não é tecnologia. (...) Finalmente, a produção também não é somente produção particular. Ao contrário, é sempre um certo corpo social, um sujeito social em atividade em uma totalidade maior ou menor de ramos de produção. Do mesmo modo, a relação que a apresentação científica tem com o movimento real [*reellen*] ainda não vem ao caso nesse ponto. Produção em geral. Ramos particulares da produção. Totalidade da produção (MARX, 2013 p.35 - grifos no original)

Outra expressão da naturalização e da a-historicidade estaria na diferenciação que os chamados economistas¹⁸ faziam entre distribuição e produção, esta última determinada por leis eternas da sociedade *in abstracto*. Ao atribuir historicidade unicamente às distribuição, consumo e troca, tais teóricos contrabandeariam relações características da sociedade burguesa a um plano supra-histórico de determinação da sociedade em abstrato¹⁹.

Dada essa totalidade instituída pelo processo socioprodutivo como um todo, cada momento efetivo da economia pode ser considerado sob diferentes vieses na mediação de um metabolismo amplo: toda produção consome, todo consumo produz, todo modo de distribuir produz uma forma de produção, toda forma de produção produz uma forma de distribuir. Como cada momento é membro de uma totalidade indissociável, modificá-lo implica uma alteração na estrutura completa do metabolismo, em toda sua organicidade.

Dentro dessa perspectiva, tomar a (re)produção social como uma totalidade orgânica significa compreender uma formação social, não por um pressuposto abstrato como a população, e sim por sua particularidade, sua anatomia: as classes, o trabalho assalariado, o capital, a troca, a divisão do trabalho, o preço. Todos esses elementos são momento da produção, troca e distribuição que implicam-se mutuamente. A partir daqui, Marx traça as relações entre o concreto e a totalidade. O autor rejeita a concepção empirista do concreto tomado enquanto o imediato, o fenômeno, o objeto sensível. Para Marx, o concreto não é o que emerge imediatamente, e sim a síntese das múltiplas determinações complexas, a forma como

¹⁸ Aqui Marx se refere aos autores como como Davi Ricardo, Adam Smith e Henry Charles Carey, mas exemplifica a obra de John Stuart Mill.

¹⁹ Criticando o uso da abstração inicial para o entendimento de todo e qualquer estágio produtivo, Marx aponta para a insuficiência e a ficcionalidade desse método: “para todos os estágios da produção há determinações comuns que são fixadas pelo pensamento como determinações universais; mas as assim chamadas *condições universais* de toda produção nada mais são do que esses momentos abstratos, com os quais nenhum estágio histórico efetivo da produção pode ser compreendido (MARX, 2013 p.35 - grifos nossos). Dentro do estudo da economia política, Marx entende que os economistas empreendem a divisão entre produção, circulação, troca e consumo fixando a primeira, portanto, como a universalidade abstrata, a determinação universal, o ponto de partida e construindo um silogismo lógico da produção (universal), distribuição (particular) e consumo (singular) (MARX, 2013 p.36). O que Marx argumenta a seguir, interpelando tal conexão superficial entre as esferas da produção, é que tais momentos da economia são, na verdade, não só mutuamente imbricados mas também coincidentes: toda produção é imediatamente consumo objetivo e subjetivo: o indivíduo despense suas forças vitais tanto quanto consome os meios de produção. Há, portanto, “uma unidade imediata em que a produção coincide com o consumo e o consumo com a produção mantém sua dualidade imediata” (MARX, 2013 p. 26), de forma que Marx atribui a esse fato a proposição de que a “determinabilidade é a negação”¹⁹. Há uma identidade imediata, uma mediação e um intercâmbio da forma como cada momento põe-se como objeto para o outro momento. Em meio a essa observação Marx atenta, entretanto, para a centralidade do sujeito (individual ou coletivo) que efetua tais momentos de sua atividade uma: a autoprodução desse sujeito que produz é o condicionante de todo o processo, sendo, portanto, a produção o momento predominante dessa totalidade¹⁹.

A conclusão de Marx, portanto, não é de que os conceitos de produção, distribuição, troca e consumo são essencialmente idênticos, e sim que são membros de uma totalidade, diferenças na unidade condicionada pela produção como momento dominante - uma vez que o que principia todo o movimento é a produção e reprodução de um sujeito social determinado.

a diversidade da totalidade se unifica, uma síntese, a reconstrução (determinação) das contradições constitutivas do movimento do ser. Por esse motivo, no pensamento o concreto emerge como um resultado último, embora seja de fato, o ponto de partida tomado enquanto representação primeira, ainda na forma abstrata. Marx atribui a isso o engano de Hegel em conceber o próprio real como resultado da atividade do pensamento, como síntese das determinações abstratas do conceito que se efetiva.

O que Marx sugere, depois de todo o processo de crítica da filosofia hegeliana, é o fato de que o todo dos pensamentos, a totalidade como movimento categorial ideal, é um produto da cabeça pensante, individual, contingente, que se diferencia de outras formas de apropriação do mundo - artística, religiosa, prático-mental. Entretanto, tudo que se submete a uma representação é, na verdade, o resultado da atividade de um sujeito real que existe de forma autônoma, fora de tal cabeça pensante especulativa. Esta se coloca diante de uma realidade que é síntese da atividade de um sujeito coletivo, histórico, que se reproduz dentro da totalidade efetiva de determinações. Por esse motivo, Marx assinala que o sujeito real - a sociedade - tem de ser o pressuposto da própria representação efetuada no pensamento, evitando a absolutização do processo individual de pesquisa e as representações que daí emergem como um atributo abstrato e a-histórico do conceito, do pensamento que age autonomamente. A exemplo disso, Marx exemplifica o conceito de trabalho na sociedade capitalista: só se pode falar em trabalho abstrato sob a rubrica do tempo histórico em que o produto social se baseia na intercambialidade entre formas de trabalho substantivamente diferentes. A abstração e se coloca em ação, o universal se encontra em ação na medida em que o trabalho não está ligado aos indivíduos em uma particularidade e é comparável por forma de um equivalente universal - o dinheiro. Portanto, a abstração é real: se dá de fato como pressuposto da circulação, como via do metabolismo social²⁰.

Portanto, se toda ciência é simultaneamente social e histórica, ao produzi-la é preciso ter presente o fato de que seu sujeito - no caso a sociedade burguesa moderna - existe na

²⁰ “A indiferença diante de um determinado tipo de trabalho pressupõe uma totalidade muito desenvolvida de tipos efetivos de trabalho, nenhum dos quais predomina sobre os demais. Portanto, as abstrações mais gerais surgem unicamente com o desenvolvimento concreto mais rico, ali onde um aspecto aparece como comum a muitos, comum a todos. Nesse caso, deixa de poder ser pensado exclusivamente em uma forma particular. Por outro lado, essa abstração do trabalho em geral não é apenas o resultado mental de uma totalidade concreta de trabalhos. A indiferença em relação ao trabalho determinado corresponde a uma forma de sociedade em que os indivíduos passam com facilidade de um trabalho a outro, e em que o tipo determinado do trabalho é para eles contingente e, por conseguinte, indiferente. Nesse caso, o trabalho deveio, não somente enquanto categoria, mas na efetividade, meio para a criação da riqueza em geral e, como determinação, deixou de estar ligado aos indivíduos em uma particularidade”. (MARX, 2013 p.41)

realidade e no pensamento, de forma que as categorias do pensamento são também determinações de existência da tal sociedade determinada, e, “por isso, a sociedade, *também do ponto de vista científico*, de modo algum só começa ali onde o discurso é sobre ela *enquanto tal*” (MARX, 2013 p.42). Dessa forma, é fundamental ter em vista a totalidade produtiva da sociedade - suas condicionantes históricas e sua forma de distribuição e divisão social do trabalho - para compreender cada um de seus momentos. Por exemplo, a renda da terra não é determinada em si mesma, como uma forma natural e absoluta de produção de riqueza, e sim está matizada pelo ramo dominante da produção.

A introdução aos *Grundrisse* é um momento preparatório para as formulações de Marx sobre a crítica da Economia Política como um novo capítulo em sua crítica à propriedade privada e à forma concreta da alienação na sociedade burguesa. Sua concepção de totalidade, aqui, vem na forma de um confronto direto ao individualismo na Economia Política, que supõe a sociedade como um agregado de indivíduos representativos portadores de uma natureza humana egoísta e propensa ao lucro. Como fundamento de uma crítica de base metodológica (o todo como mais do que um somatório de unidades), esta é uma crítica mais fundamental, de ordem ontológica, sobre o ser humano enquanto uma totalidade social que se produz e se reproduz. Mais uma vez se afirma uma ontologia humanista não romântica, que agora se debruça sobre a atividade histórica de produção e reprodução enquanto uma totalidade. Nesse caso, o momento dominante e que atribui significado e função aos diferentes modos de produção é o capitalismo, em que a indústria matiza a manufatura, a agricultura, a pilhagem, etc. Além disso, a totalidade aqui supõe a reciprocidade entre os momentos da produção (produção, distribuição, consumo) e aqui mais uma vez se manifesta a dualidade entre sujeito e objeto em um só indivíduo: ao mesmo tempo em que ele produz ele é produto, ao mesmo tempo em que consome ele é consumido.

1.4.5) A síntese de um percurso: práxis e totalidade na formação filosófica de Marx

O caminho da crítica da ontologia idealista à filosofia da práxis revoluciona a concepção de crítica no pensamento filosófico europeu. Assim, Marx desloca-se do idealismo ativo que entende o ser humano como um vetor entificante da Ideia autoconsciente, responsável por depurar a realidade de seus elementos irracionais, e constrói um pensamento centrado ontologicamente no humano como um processo de humanização que se dá via práxis social.

Marx parte de uma crítica, em 1843, ao caráter abstrato do Estado, que consagra a propriedade privada como fundamento objetivo da ordem política e desconecta a existência

política dos estamentos do caráter social essencial aos homens. A solução demandada pelo filósofo, nesse contexto, é a reconexão entre o *homem* social e o poder político via reforma eleitoral pelo sufrágio universal. A família, entretanto, submerge enquanto objeto direto da crítica, emergindo apenas contingencialmente no debate quando da discussão sobre o morgadio e a propriedade privada. Assim, o autor chega essencializar o amor como essência das relações familiares no contexto de ausência do morgadio, no caso das famílias não proprietárias.

A crítica de Marx ao caráter especulativo do misticismo hegeliano está intrinsecamente ligada ao problema da via prussiana. Entretanto, ao interpretar esse problema em termos de um problema geral da emancipação humana, na Introdução de 1944 Marx transforma sua discussão em um debate sobre a propriedade privada como problema social em si, e não apenas como forma de degradação na forma política. Assumindo uma divisão do trabalho entre “o coração” e “a mente” da revolução, Marx afirma o papel da crítica filosófica enquanto crítica da alienação para o encontro da contradição mais ricamente determinada: aquela vivida pelo proletariado, que não encontra qualquer horizonte possível de realização de seus interesses no seio das colisões entre a o antigo regime e a modernidade alemãs. Ele quer, assim, que a filosofia se corporifique ao ir de encontro com a necessidade radical das massas.

Já na crítica à dialética hegeliana de 1944, Marx aprofunda sua reflexão sobre o misticismo do retorno ao ser na obra de Hegel. Desta feita, se a própria filosofia é resultado da mediação do processo de produção do ser social alienado, sobretudo a partir do momento em que o trabalho intelectual se separa do trabalho manual, a filosofia deve ser práxis, deve se fazer autoconsciente enquanto momento da práxis. Portanto, a função da crítica filosófica não é a depuração racional do mundo e o encontro da ideia, e tampouco um julgamento moral da ordem que coloca a si mesmo como externo a tal ordem, mas sim integrar-se a tal ordem como momento da ação dentro da contradição - no caso, a contradição da propriedade privada. Ainda n’*A Ideologia Alemã*, é importante frisar que Marx entende a práxis produtiva histórica do ser humano, não como apenas como produção material, mas pelo complexo do ser social: trabalho, consciência e linguagem - essas três esferas da práxis se intermediam e se contradizem.

Progressivamente imerso no problema da propriedade privada na sociedade burguesa, Marx, debruça-se sobre a Economia Política. Sem, entretanto, romper com sua concepção sobre o ser humano como totalidade criadora em um metabolismo com a natureza mediado pela autoconsciência. Esse pressuposto ontológico do ser humano como ser social capaz da práxis produtiva conduz a uma abordagem da economia política crítica ao individualismo das robinsonadas, e que pensa o sujeito como objeto de sua própria ação histórica. Sob esse prisma,

o modo de produção é uma totalidade cujo momento dominante é o capitalismo, a indústria. Entretanto, sob o império do valor de troca a produção não se realiza segundo as necessidades do sujeito, e sim segundo um imperativo da acumulação. Nesse sentido, a sociedade burguesa se produz e se socializa como um sujeito mudo, que se move sob as leis de ferro da acumulação, uma espécie de natureza consagrada pela especulação filosófica e pela Economia Política burguesas. O Marxismo como filosofia da práxis seria a concepção de que as formas concretas de afastamento do ser humano de sua essência criadora estão associadas a formas simbólicas de alienação que lhes dão guarida do ponto de vista político e ideológico.

Segundo a filosofia da práxis, portanto, há de se assinalar a liberdade como momento dominante da dialética entre sujeito e objeto: aquele em que o ser humano se faz sujeito, desmistifica os pressupostos naturalistas da ordem social e toma parte, corpo a corpo, na história de construção das possibilidades da própria emancipação. Nesse sentido, tanto subjetivação quanto objetivação se dão na práxis, mas é na primeira que reside o campo da liberdade, na medida em que o sujeito (proletariado) compreende as contradições radicais em que está inserido a partir de sua particularidade revolucionária.

1.5) A totalidade e a crítica marxista-feminista: potenciais e tensões

Segundo o balanço do Vogel e Brown, podemos apontar um tensionamento entre limitações e potencialidades do conjunto da obra de Marx e Engels quanto à luta pela emancipação de gênero:

i) No início de suas reflexões filosóficas e no bojo de uma crítica à metafísica materialista de Feuerbach, Marx trata de superar o essencialismo da noção de natureza humana, deslocando-a para uma concepção histórico-dialética avessa às robinsonadas do liberalismo. Se é mantida a distinção entre homem e natureza, a essência de sua teoria, entretanto é a unidade e movimento dialético de ambos. Para Vogel, entretanto, elementos de um destino biológico nunca chegam a ser integralmente expurgados do pensamento marxista. Heather Brown, por outro lado, destaca os contrastes entre o pensamento de Engels e Marx, assinalando que a matriz evolucionista explorada pela 2ª internacional resulta em grande parte do trabalho de revisão engelsiano, e não propriamente das potências da filosofia da práxis ao abordar a relação entre ser humano e natureza na forma de uma dialética histórica ligada à reprodução do ser social.

ii) Os autores historicizam, não apenas a família, mas também a reprodução humana, inscrevendo-a no processo amplo de reprodução social. Desta feita, o capital colocaria demandas específicas à instituição familiar ao conjugar a propriedade privada dos meios de

produção e o trabalho assalariado, sendo a reprodução biológica não uma lei de ferro Malthusiana ou um fator imediatamente desdobrado da diferença biológica essencial, e sim uma necessidade histórica particular. Entretanto, embora isso tenha muito a ver com a produção social do gênero e o lugar da mulher na sociedade de classes, os autores não desdobram esse ponto em particular em uma teoria propriamente feminista da luta histórica.

iii) Ao elaborar especificamente sobre a família, os autores chegam à clássica concepção que liga o controle sobre o corpo e a atividade reprodutiva das mulheres à propagação da propriedade privada. Isso poderia eximir a família proletária de contradições particulares com relação ao gênero. Engels mesmo chega a admitir que a família estava abolida no proletariado - o que claramente não é verdade. Segundo essa perspectiva, a inclusão das mulheres na Força de Trabalho, que transforma seu trabalho em trabalho abstrato, conferiria a elas igual status social em relação aos homens. Entretanto, para Silvia Federici e Nicole Cox, isso se deve ao fato de que seria difícil supor a clareza do lugar da mulher na reprodução no tempo dos autores, dado que as mulheres proletárias trabalhavam em tempo integral nas fábricas, impossibilitando que se falasse propriamente em relações familiares no período:

We also suspect that Marx's apparent indifference to housework might be grounded in precise historical factors. By this we do not mean simply that dose of male chauvinism that Marx certainly shares with his contemporaries (and not only with them). *It is clear that at the time when Marx was writing, the nuclear family and housework which is its central function had yet to be massively created.* What Marx had before his eyes was the proletarian woman, who was fully employed along with her husband and children in the factory, and the bourgeois woman who had a maid and, whether or not she also worked, was not producing the commodity labour power. The absence of the nuclear family did not mean that workers stopped meeting and copulating. It meant, however, that it was impossible to speak of family relations and housework when each member of the family spent 15 hours a day in the factory, that is, when the time and even the physical space were not available for 'family life'. It was only after terrible epidemics and overwork decimated the working class, and most important, after waves of proletarian struggles through the 1830s and '40s brought England close to revolution, that the need for a more stable and disciplined workforce led capital to plan the nuclear family. (FEDERICI e COX, 1975 p.6 - grifos nossos)

Entretanto, havendo essa tensão interna dentro da obra de Marx, a absorção teórica e práticas de suas contribuições na 2ª internacional se dá a partir das tendências secundarizantes que só atribuem sistematicidade à lógica do capital e formulam o problema das mulheres em termos de uma “questão da mulher” interna às lutas anticapitalistas. Apesar disso, avanços teóricos importantes são feitos por autores como Bebel, que chega a historicizar a Divisão Sexual do Trabalho em *Woman and Socialism* (1879) e Clara Zetkin, que rejeita as categorias universais de “mulher” e “família” como pontos de partida e focam na especificidade da opressão da mulher em diferentes classes e em determinado modo de produção (VOGEL, 1986)

- ou seja, uma crítica ao termo “mulher” como universal abstrato já está, aqui, colocada. Zetkin (1857 - 1933), sufragista e delegada da 2ª internacional que propôs a criação do dia internacional de luta das mulheres, foi importante por dar encaminhamento organizativo para as teorias interpretativas sobre a questão da mulher, construindo fileiras de mulheres no Partido Social Democrata alemão através de sua atividade como editora e como formuladora de programa. Ela é responsável por elaborar acerca das dificuldades objetivas de construir espaços auto-organizados de mulheres na luta socialista, em função das tarefas domésticas, mas, apesar disso, por vezes chega a construir uma visão idealista da mulher proletária como uma mãe que nutre a família. August Bebel, por sua vez, apesar de propor uma importante historicização da DSeT, chega a falar em um “instinto” de dominação dos homens e entende o problema da mulher em termos de sua “dependência” individual e coletiva em relação aos homens, e não de uma relação própria de dominação e exploração, mas sim de uma escala de dependência individual (VOGEL, 1986).

Mesmo que a dificuldade em dar sistematicidade teórica para a luta contra a opressão das mulheres não tenha impedido avanços importantes, as bases teóricas legadas por Marx e Engels eram instáveis. A luta socialista do século XX arrasta, ainda, a secundarização da “questão da mulher” em sua práxis, chegando inclusive à reprodução de formas virulentas de boicote às mulheres dentro das organizações. No capítulo a seguir, visitaremos os impasses prático-teóricos que se desdobraram a partir dessa tensão, interpelando o marxismo a ir urgentemente além de suas expressões dogmáticas.

Em síntese, podemos perceber esforços marxianos de incluir as mulheres em sua ontologia humanista fundada na liberdade, buscando superar a essencialização das relações entre sexos a partir de uma determinação muda da esfera biológica orgânica. Há pontos de florescência, por exemplo, na forma de uma crítica à mulher como propriedade e instrumento de produção do homem burguês, na crítica à prostituição como comunalização do corpo das mulheres ou ainda no momento em que ele insere a libertação das mulheres no programa político socialista. Entretanto, no momento em que Marx e Engels postulam o fim eminente da família operária por determinação da forma lógica do capital, os autores tanto naturalizam - e, portanto, retiram do raio de análise - as formas necessárias de provisão e reprodução da força de trabalho, além de passarem ao largo de uma concepção de determinantes próprios à hierarquia baseada no sexo.

A respeito da totalidade, precisamos demarcar o aspecto fundamental do desenvolvimento dessa categoria ao longo da reflexão Marxiana: ele se desenvolve exatamente

ao longo da crítica ao *telos* do espírito hegeliano que produziria na obra de Hegel uma filosofia da restauração do empírico na forma da ideia racional que torna-se para si através da atividade humana especulativa - o que se manifestava na vida política alemã como a *Traumgeschichte*. Isso permite que nos afastemos de uma interpretação do marxismo no bojo de um holismo hipostático e universalista, que entende o todo social como uma cadeia mecânica de relações, e as categorias da economia política burguesa como o telos de toda a análise sociológica. Ou seja: o percurso de Marx desautoriza a mera aplicação e reconstrução das categorias marxistas no bojo de uma cadeia formal de relações funcionais, tomando a forma lógica do capital como fim teleológico da análise. Sendo assim, a unidade socio-reprodutiva que constitui a totalidade deve ser entendida como a unidade tensionada, dialética, entre o universal, particular e o singular, que tem como central o conflito da subjetividade nos processos de estranhamento como experiência de externalização do princípio da atividade. Entendemos, por fim, que o método que parte da totalidade como estrutura ontológica é atravessado pela concepção de práxis - ou seja, como atividade efetiva de produção da vida humana social, dadas as formas históricas da alienação e cisão do ser social.

Capítulo 2 - Da "questão da mulher" à teoria feminista: teorias feministas e marxismo na práxis do século XX

Introdução

Após esse percurso pelas categorias marxianas nos dedicamos, então, aos debates propriamente feministas. Pretendemos, a partir daqui, traçar um panorama das discussões ao longo daquilo que as feministas identificaram como lacunas no cânone da filosofia política e da sociologia ocidental no século XIX - inclusive o marxismo - para mapear quais as bases e os impasses de teor metodológico das discussões que as feministas implementaram no pensamento e na luta política, sobretudo a partir do século XX. Em se tratando de um debate polifônico e multilinear, vocalizado a partir de diferentes locais históricos, acreditamos ser inviável seguir estritamente uma ordem cronológica dos textos examinados, e preferimos, então, expor esse capítulo de forma a construir o problema das lutas feministas enquanto questão político-filosófica em seus intercâmbios potenciais com o marxismo. Por outro lado, entendemos o caráter dialógico e histórico dessa construção filosófica, e buscaremos demarcar o caráter dialógico e processual de construção desse debate. Isso não significa que seja adequado interpretar esse processo como uma progressão evolucionista, tendo em vista que muitos debates lançados na segunda onda do feminismo não obsolesceram - ao nosso ver, portanto, o conceito das ondas feministas tem mais a ver com uma complexificação e o enriquecimento da práxis de acordo com os contextos históricos do que com uma progressão e superação de agendas.

Buscaremos construir o problema segundo as questões já colocadas desde a introdução deste trabalho: a questão da totalidade da vida social enquanto uma práxis humana autoprodutiva condicionada pela unidade entre Estado, Sociedade Civil e Família. No primeiro capítulo buscamos construir uma fundamentação filosófica do método em Marx para essa abordagem, enfatizando as discussões de sua juventude para uma interpretação estruturada sobre a práxis social reprodutiva. Entendemos a importância da práxis da reprodução da sociedade burguesa enquanto tal, através da externalização de uma subjetividade e alienada pelo imperativo da acumulação do capital e pela divisão social do trabalho. Entretanto, se o Marx maduro e o marxismo orientaram a concepção da essência dessas contradições sistêmicas segundo a lógica da acumulação do capital, as feministas do século XX interpelam: E o gênero? São um apêndice dessa ordem, uma contingência? As relações entre homens e mulheres são em que nível constituintes da práxis socio-reprodutiva? Em que nível dispõem à história uma lógica - uma dialética? - própria?

Essa série de interpelações das feministas no debate teórico e metodológico - sobre como reproduzir idealmente os movimentos de mediação da totalidade ao concreto e vice-versa - está longe de ser mera vaidade acadêmica e filosófica. Como pretendemos mostrar nas páginas que se seguem, faz parte de uma tentativa ávida de construir um lugar de lutas e uma forma de elaboração estratégica que façam jus à dimensão das relações entre gênero e classe nas relações de poder. Estamos falando, afinal, de um “problema da mulher” interno ao capitalismo? De relações próprias de dominação e exploração que configuram sistemas paralelos? De um sistema adjetivado (patriarcado capitalista, capitalismo patriarcal)? De um capitalismo que se incrementa por relações patriarcais? As relações entre Marx e o marxismo, sobre as quais nunca houve consenso nas interpretações do século XX, também não são triviais no que tange às consequências para os debates feministas.

O presente capítulo cumpre com a função de levantar aspectos teóricos importantes do debate em que Heleieth Saffioti se contextualizou e se inseriu, instruindo nossa análise para entender seu papel como mediadora brasileira da práxis marxista-feminista no século XX. Dado que a autora apresenta disposição ao intercâmbio teórico entre diferentes vertentes do feminismo - do materialismo francês à psicanálise -, é inevitável cobrir uma grande extensão da produção teórica feminista, assinalando os principais pontos de divergência que mobilizaram o marxismo a partir da crítica feminista. Certamente foge do escopo do trabalho esgotar essa discussão, e nos reservamos ao objetivo de traçar um panorama amplo das contendas marxistas-feministas ao longo do século XX. Como não podemos nos furtar ao caráter interpretativo dessa tarefa, pontuamos que a análise da bibliografia se alimenta da interpretação marxista sobre práxis, método e história construída ao longo do primeiro capítulo.

O critério primário de seleção dos textos se deu a partir do exame da bibliografia com que Saffioti estabeleceu diálogo direto e que constam citadas em seus textos, com ênfase sobre as autoras mulheres (RUBIN, 1993; FALQUET, 2013; SCOTT, 1986; HARTMANN, 1973; COMBES E HAILCOULT, 1973; DELPHY, 1975; PATEMAN, 1995). Ademais, para nutrir nossa análise de capacidade crítica da obra de Saffioti, também recorreremos a autoras feministas relevantes na crítica antirracista desde a crítica negra norteamericana e brasileira (DAVIS, 2013; hooks, 2015a, 2015b; TAYLOR, 1998; JONES, 2017; COLLINS, 2013; CRENSHAW, 1991), uma vez que identificamos uma sub-representação dessas fontes em sua bibliografia e o sobrepeso dado a autoras europeias, ainda que estas tenham teorizado sobre o racismo. Um terceiro critério para seleção dos textos foram aqueles mobilizados dentro das obras selecionadas no primeiro critério e cuja leitura se mostrou necessária para melhor lê-los sem

construir caricaturas interpretativas (ARRUZZA, 2015; OKIN, 2013; HARTSOCK, 1974; EISENSTEIN, 1973; HOWIE, 2015). Dada a importância da questão das relações entre método, práxis, reprodução e trabalho para a presente discussão, as obras dentro destas temáticas foram de especial relevância.

2.1) As feministas, o socialismo e organização política no séc. XX

A história da relação praxeológica entre marxismo e feminismo ao longo do século XX é a contínua colisão entre uniões profícuas e grandes tensões programáticas e organizativas. À ampla participação das mulheres nas revoluções Chinesa e Soviética se seguem, primeiramente, um período de intensas reformas pró-mulher nas leis de propriedade e nos direitos reprodutivos nesses países, mas também de recuos nessas leis, boicote à participação política das mulheres, alianças conservadoras com a igreja e negociação da agenda feminista pós revolucionária. Trata-se daquilo que Cinzia Arruzza (2013)²¹ denominou como os “casamentos e divórcios” entre marxismo e feminismo na luta socialista. A práxis feminista negra revela ainda mais tensões no seio do projeto socialista-feminista, como revela Taylor (1998) ao retomar as campanhas pelo sufrágio e pelos direitos civis na primeira e segunda ondas feministas nos Estados Unidos. Ali, a instrumentalização branca do ativismo de mulheres negras na campanha pelo sufrágio e o abandono da bandeira abolicionista pelas mulheres brancas a favor de uma concepção supremacista da funcionalidade eleitoral do voto feminino revelam como a agenda de lutas feministas pode acabar por se articular com projetos hegemônicos burgueses e racistas. Também na segunda onda durante a campanha pelos direitos civis, as complexas relações das feministas brancas com as lideranças masculinas dos Panteras Negras e a negligência dessas mulheres em relação às pautas do Bem-Estar Social e contra o extermínio da população negra revelam como não havia, ali, uma síntese praxeológica estável a respeito do antirracismo e do feminismo nas lutas populares (TAYLOR, 1998).

Ao marxismo isso dispõe imensos desafios teóricos e organizativos, sobretudo levando em consideração a instabilidade das bases teóricas legadas pelo naturalismo evolucionista e os perigos formalistas na mobilização do quadro teórico marxista. Diante disso, se o legado de Marx para as lutas históricas das classes oprimidas é nada menos do que a primeira formulação teórica robusta e radical sobre as contradições internas à sociedade burguesa, é certo que as organizações feministas em muito nutrem-se desse leito, dessa teoria e dessa cultura. Por outro

²¹ A primeira edição data de 2010

lado, nenhum compromisso se firma em abstrato em torno da figura de Marx ou de sua teoria tomada enquanto dogma: afinal, a partir do momento em que as mulheres se auto-compreendem enquanto feministas e dispõem-se a formular sobre sua condição, o marxismo é uma fonte necessária apenas na medida em que dispõe meios de análise férteis para isso. Portanto, se há um esforço em expurgar as interpretações dogmatistas do marxismo através de sua definição em torno do método²², as feministas retomam e inflamam esse debate ao interpelar qual seria, afinal, este método e se ele implica, programática e organizativamente, um horizonte de emancipação das mulheres.

Sendo assim, para o marxismo, encarar a intensa produção teórica feminista que buscava embasar as lutas radicais contra a opressão das mulheres significava ocupar-se seriamente da pergunta: temos bases filosóficas para conceber, sob um único método e uma única estrutura, a opressão das mulheres e as formas de dominação de classe? O contexto dessas questões, a nível histórico e filosófico, não era dos mais estáveis: não apenas estava em questão o lugar do operário como sujeito abstrato da história em um momento de pulverização das lutas e formas de reivindicação (feminista, anticolonial, antirracista) (FRASER, 2013), mas a própria consistência da categoria sujeito para se pensar a emancipação social. Pensando a subjetivação como processo de sujeição aos lugares sociais a partir da interpelação, Althusser (2015)²³ formula uma crítica à tradição hegel-marxista fundada no sujeito, na totalidade e na unilinearidade dialética, marcando não apenas a tradição marxista de pensamento mas também nutrindo os debates pós-modernos e pós estruturalistas que iriam se desdobrar (SALIH, 2012). Tudo isso revela uma crise no marxismo que, entretanto, não deixa de ser “a filosofia insuperável de nosso tempo” (SARTRE, 2014 p.14), ao dispor-se, inclusive, a encarnar em seu próprio debate as instabilidades da história, sem passar incólume pelas mesmas. Infelizmente, não cabe dentro da presente dissertação uma discussão demorada acerca desse debate, que certamente esteve em franca conexão com o contexto de discussões feministas sobre o sujeito.

²² Lukács em *O Que é o Marxismo Ortodoxo*, ensaio introdutório a *História e Consciência de Classe*, formula que o marxismo se define pelo método, e não pelo dogma. Isso quer dizer que é possível renunciar às teses particulares de Marx, às sentenças e aos diagnósticos que constituem sua obra, sem entretanto renunciar à ortodoxia que portanto, aqui, se diferencia de dogmatismo. O próprio Marx - seus escritos - não estariam, portanto, imunes à crítica acerca dos resultados de sua investigação, uma vez que ser marxista, na acepção de Lukács, não significaria professar uma fé sobre os desdobramentos de seu conjunto de livros, e sim aderir a uma concepção sobre o método: como investigar o mundo, organizar as ideias e expô-las na forma de um conjunto de categorias em movimento: tal método seria, para Marx, o da totalidade (LUKÁCS, 2003, p.64). Seria essa a substância teórica do Marxismo, sua definição nuclear, essencial e inalienável segundo o hegelomarxismo. Essa afirmação tem o mérito de deslocar o centro do debate marxista do dogma para o método, mas resta, entretanto, a pergunta: qual o método? A partir daí, temos uma grande heterogeneidade de posições e um potente debate.

²³ Publicação original data de 1995.

A escolha por priorizar o debate feminista - as autoras mulheres - neste capítulo é de caráter político e metodológico: entendemos a produção teórica integrada a essa práxis como uma força tectônica na renovação radical do marxismo do século XX²⁴.

2.2) Família, uma criptografia da ordem

Se a descoberta da anatomia da sociedade civil - do metabolismo social e da luta histórica entre as classes sociais - foi um passo decisivo na formulação do pensamento marxiano e sua autonomização em relação a Hegel na CFDH, muitas décadas depois o feminismo vem denunciar sistematicamente o caráter estruturante do mundo doméstico dentro da totalidade sociedade civil/Estado/família. Esta última, como vimos, resta em uma espécie de não-lugar no pensamento de Marx, muito embora ele disponha alguns elementos e conceitos passíveis de mobilização para a teoria feminista. Pode-se dizer, portanto, que as marcas da adesão inicial de Marx ao idealismo hegeliano e a pressupostos liberais sobre a separação entre sociedade civil e família são profundas e apresentam elementos inerciais em sua obra, sendo necessário um levante teórico feminista de grandes proporções para reverter tais leituras.

Como sistematizam Carole Pateman e Susan Moller Okin, as concepções liberais do Estado realizam a consagração teórica da domesticidade feminina ao supor uma divisão natural e estanque entre o público e privado. Além disso, nessas tradições teóricas a mulher não apenas é um não-sujeito do espaço público, como também está no limbo teórico da dicotomia do privado, que ora significa a esfera doméstica, ora designa o caráter da propriedade privada em oposição à propriedade do Estado²⁵. O que conecta tais teóricos de tradições tão distintas do pensamento, como o liberalismo Lockeano e o republicanismo de Rousseau, é o fato de todos eles conceberem o *homem livre* como um sujeito pronto, maduro, sem explicar como ele se constitui enquanto tal na esfera doméstica. O limbo da mulher trata-se, portanto, de um problema *relacional* entre as “duas esferas”, ou seja, ele é estruturante de uma própria concepção abstrata de liberdade do homem público ou da liberdade na esfera pública que prescinde de um entendimento sobre o lugar onde esse sujeito se constitui.

²⁴ Entretanto, para um aprofundamento acerca desse impasse, é possível consultar Almeida (2016).

²⁵ “Locke, por exemplo, define o poder político distinguindo-o das relações de poder que operam dentro dos limites da casa. Rousseau e Hegel claramente contrastam o altruísmo particularista da família com a necessidade de razão imparcial no âmbito do Estado, e citam esse contraste para legitimar o poder masculino na esfera doméstica. Esses teóricos elaboram argumentos explícitos sobre a família, e alguns relacionados à natureza da mulher. Por contraste, a maioria dos teóricos políticos contemporâneos continua a mesma tradição das “esferas separadas” ao ignorarem a família, e em particular a divisão do trabalho que nela se dá, as formas de dependência econômica a ela relacionadas e a estrutura de poder” (OKIN, 2008 p.308).

Nesse sentido, Susan Okin sugere que “o pessoal é político” não significa que “o pessoal” e “o político” são substantivos que estabelecem entre si uma identidade, mas sim que o pessoal tem como qualidade a politicidade: ou seja, ser “político” aparece, aqui, como um adjetivo. Sendo assim, as relações entre os sexos (OKIN, 2008 p.314)²⁶ não estão imunes diante da dinâmica de *poder* distintiva da esfera do político. Desta feita, para o pensamento feminista está fora de pauta a questão sobre *se* o Estado intervém sobre a vida privada/pessoal/doméstica, restando apenas refletir *como é* e como *deve ser* essa relação. Sendo assim, tal qual o marxismo da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* situa uma metafísica especulativa que dá guarida ideológica às relações espúrias entre o Estado moderno e a propriedade privada na sociedade civil, o feminismo também compreende a dicotomia entre o público e o privado como uma ideologia liberal reificadora e naturalista. A partir dessa denúncia da teoria política feminista podemos entender a família como algo que a teoria liberal criptografa, cifra, torna ininteligível. Não apenas no sentido dela ser uma instância que se mantém *sistematicamente* alijada do escrutínio categorial nessa teoria, mas também porque a família concentra informações constitutivas de toda a ordem social na esfera civil e no Estado, na forma de violência, poder e dominação - assim como os aviões possuem dispositivos - o *Data Flight Recorder* e o *Cockpit Voice Recorder* - que concentram informações sobre o funcionamento de toda a máquina.

Já Carole Pateman (1997)²⁷ integra essa discussão a partir de um escrutínio das teorias do contrato social e do liberalismo, construindo a leitura de um contrato paralelo e oculto que sustenta a sociedade civil moderna. Nesse sentido, a autora constrói uma narrativa sobre a metamorfose (e, portanto, manutenção) de uma forma patriarcal de poder nos fundamentos da modernidade revelando, portanto, o termo oculto da teoria contratualista: trata-se de um contrato sexual-social. A teoria contratualista é apresentada por seus teóricos como uma história sobre a liberdade, em uma narrativa que supõe que o direito moderno configura a transição da liberdade caótica do estado natural à liberdade civil segura e resguardada pelo Estado. Ou, segundo outra versão, concebe que a conquista da liberdade civil se dá a partir da negação do direito paterno - a liberdade civil seria, portanto, anti-patriarcal/pós-patriarcal. Entretanto, para Pateman, se o contrato social é a história da liberdade, o contrato sexual é a história da sujeição feminina, ou seja, o contrato original cria liberdade e dominação, configurando o “patriarcado moderno”.

Essa nova configuração do poder dos homens sobre as mulheres desloca para o centro

²⁶ A publicação original data de 1991

²⁷ A primeira edição data de 1988.

a dominação do marido sobre a esposa, em contraposição ao poder do pai pré-moderno, que passa então a ser uma manifestação secundária do paradigma conjugal de dominação. Sendo assim, se a modernidade funda a dicotomia entre público e privado, seus teóricos e ideólogos liberais abordam o primeiro na teoria do contrato social, ainda que, como diz Pateman, tanto o contrato de trabalho quanto o de prostituição façam parte do “mercado capitalista público” (PATEMAN 1997, p.19).

Por outro lado, “o contrato sexual é o meio pelo qual os homens transformam seu direito natural sobre as mulheres na segurança do direito patriarcal civil” (PATEMAN, 1997 p.22). Na teoria liberal, entretanto, a esfera privada se converte em “tabu” teórico - assim como as relações de interdependência entre ela e o contrato sexual -, o que dá manutenção a uma abordagem em termos de oposição e interdependência entre o que é “natural” e o que é “civil” (PATEMAN, 1997 p.28). As mulheres, que não ficam presas no estado de natureza, são incorporadas em uma esfera que ao mesmo tempo faz e não faz parte da sociedade civil, mas que está separada da esfera “civil”. Há uma relação de codeterminação entre o civil e o público, e o sentido de liberdade civil na vida pública é ressaltado quando ele é contraposto à sujeição *natural* que caracteriza o domínio privado. Nesse sentido, Pateman critica a linha socialista que se circunscreve à crítica do contrato de trabalho partindo da ideia de que cada indivíduo deve ser proprietário de si mesmo, e aponta como mesmo ali se mantém uma concepção fundante da propriedade como corolário da liberdade, afinal, segundo Pateman,

é partindo da ideia Lockeana de que todo o indivíduo tem em si uma posse que Marx pode sugerir a abolição do trabalho assalariado, rejeitando a visão dos indivíduos e que o corolário da liberdade seja o contrato e a posse. Analogamente, o argumento de que as mulheres possuem em suas próprias pessoas uma propriedade tem motivado inúmeras campanhas feministas (PATEMAN, 1997 p.31).

O que Pateman sugere, portanto, é que o contrato social-sexual está na base do primeiro fundamento da propriedade moderna - o que a pessoa tem sobre si -, e reivindica que o feminismo promova um deslocamento radical das concepções de liberdade para outro lugar que não a condição de indivíduo proprietário e que tem como primeira propriedade seu corpo. Assim, Pateman assinala a fragilidade das reivindicações feministas que se articulam em torno da noção de propriedade e contrato, categorias que têm raiz na individualidade patriarcal moderna. O patriarcado moderno, portanto, não diz respeito primordialmente à sujeição familiar da mulher, mas à estruturação do domínio público, de forma que não basta que as leis e políticas públicas tratem as mulheres como iguais aos homens para dissolver o patriarcado (PATEMAN, 1997 p.37). O feminismo liberal que busca construir a ideia da mulher como

indivíduo igualmente proprietário de si, contraditoriamente daria manutenção a uma concepção fundamentalmente patriarcal que é o primeiro contrato de propriedade e constitui o indivíduo.

Por meio da crítica ao contratualismo, portanto, Pateman formula uma teoria sobre o processo de construção do indivíduo civil proprietário, que nada tem a ver com uma essência a-histórica constitutiva dos sujeitos na esfera da política e das trocas mercantis, e sim com o processo histórico de construção (e ocultação ideológica) do metabolismo entre o mundo doméstico e o universo público. Ela, assim, desmistifica a noção de liberdade individualista subjacente à teoria política clássica e refuta a tese da superação do patriarcado na modernidade afirmando que, enquanto um regime de dominação dos homens sobre as mulheres, ele continua vigente. Entretanto, não mais na forma de um poder do pai sobre a esposa e sua prole, dado que o poder enquanto centralidade se organiza agora ao redor do Estado. A condição sobre a qual se afirma o poder dos homens sobre as mulheres passa a ser, portanto, em sua condição primária de esposas: é aí que o contrato sexual exerce sua determinação fundamental, sempre atrelada à constituição do indivíduo liberal, homem, na esfera pública.

Se o Marx d'*A Ideologia Alemã* afirma que o ser humano apenas consegue se isolar em sociedade e, portanto, o social é precursor do indivíduo, Pateman dá um passo adiante afirmando radicalmente que o indivíduo é histórica e socialmente mantido por uma esfera que se supõe, na teoria liberal, externa à política, à cultura e à questão social. Portanto, o indivíduo privado proprietário de si cujos interesses são metabolizados na sociedade civil tem à sombra de si a mulher - esta definida enquanto não proprietária sequer de si mesma, de seu próprio corpo. O patriarcado moderno seria, portanto, a instituição fundada pelo contrato social-sexual com o objetivo de manter o monopólio masculino da esfera civil e do Estado e, através da instituição do casamento, garantir estruturas de manutenção do indivíduo protegidas da possibilidade de tematização na esfera pública. Trocando em miúdos, a dominação das mulheres é estruturante da - e não epifenomênica à - forma política moderna. É nesse sentido que o pessoal é político, como uma esfera radicalmente constitutiva daquele sujeito-indivíduo que irá pautar seu interesse privado na sociedade civil. Pateman radicaliza a crítica à noção de propriedade, dissolvendo o mito liberal da individualidade como "propriedade de si", enquanto uma instituição histórica, moderna e patriarcal.

Os efeitos da desnaturalização das relações entre público e privado, que desvelam a politicidade das relações domésticas que sustentam a esfera política do Estado e do indivíduo liberal, são grandes: a partir daí, uma torrente de teóricas se debruça sobre as estruturas internas do poder que operam dentro do espaço doméstico e suas relações com a produção da estrutura

social como totalidade. Ao marxismo resta, portanto, elaborar os termos nos quais essa esfera impacta o método materialista histórico-dialético e a filosofia da práxis: como decodificar os intercâmbios entre as esferas no modo de reprodução da sociedade moderna?

Quando se trata de trazer à teoria os processos mais tempranos de constituição das pessoas em sujeitos (e em indivíduos) e os dispositivos que viabilizam a inscrição desses sujeitos nos processos de reprodução social, isso nos convoca a refletir sobre experiência pessoal, cotidiano, domesticidade e história. Como, por qual método, abordar tais conflitos? Como isso conecta cotidiano e Estado? Qual o papel da sexualidade e da linguagem em marcar e reificar esses sujeitos? A partir daqui, traremos a voz de uma série de autoras que tentaram endereçar tais questões, estabeleceram diálogo direto com o marxismo e constituem chave para a interpretação da obra de Saffioti segundo os critérios levantados na introdução ao presente capítulo.

2.3) É possível separar as lutas? Entre a sexualidade, o trabalho e a linguagem

Uma das primeiras e contundentes respostas teóricas às questões listadas no parágrafo acima se deu na tentativa de separar feminismo e marxismo, autonomizando-o em torno do método, da matéria do fenômeno sobre o qual ele se debruça ou ainda sobre o sistema social ao qual tal teoria diz respeito. Reivindicando propriedade sobre esses elementos, algumas teóricas buscaram entender e territorializar os campos da práxis feminista segundo um estatuto próprio de sua teoria que poderia, ou não, ser combinada ou mobilizada a favor da “análise de classe” - que, segundo tais autoras, é sinônimo de marxismo. As materialistas francesas das *rappports sociaux*, autoras de especial impacto sobre a produção feminista de Helleieth Saffioti, partem de uma visão separatista do materialismo de Cristine Delphy para abordar esse problema. Vamos, então, à contribuição dessas pensadoras:

2.3.1) A matéria-mulher: o materialismo de Delphy e o inimigo principal

Christine Delphy²⁸ (2013) se põe a diferenciar marxismo e feminismo propondo a existência de uma Economia Política do Patriarcado e, portanto, de uma esfera econômica devidamente separada do capitalismo. Assim, a autora quer demarcar sua posição antagônica, simultaneamente, ao marxismo e à psicanálise do gênero. Delphy entende o Patriarcado como uma economia política própria à esfera doméstica, constituída pela exploração do trabalho da

²⁸ Trata-se de uma coletânea de textos escritos entre 1970 e 1978, além do prefácio da própria autora, de 2013, que elabora um balanço positivo da teoria.

mulher pelo homem, que destitui dela a possibilidade de trocar os produtos de seu próprio trabalho. A autora cunha uma definição própria de Modo de Produção, entendendo-o como uma relação antagônica e complementar entre grupos na produção econômica e, assim, busca expandir o conceito de economia para a esfera doméstica, desvincilhando-o da identidade entre mercado e economia veiculada na teoria econômica. Entendendo que a exploração econômica é a origem radical do poder, a autora atribui ao patriarcado uma economia política própria circunscrita ao mundo doméstico, efetuando um duplo movimento: aproxima família e economia por um lado e, por outro, diferencia economia de mercado²⁹. Essa modalidade de produção do patrimônio e dos serviços domésticos produziria uma forma de circulação não mediada pelo dinheiro, mas pelo dom e pela dívida: uma modalidade de circulação que cria laços de dependência e hierarquia de poder. Nesse caso, ela enfatiza as atividades domésticas, o consumo produtivo familiar e as heranças, tanto do patrimônio quanto da condição no mercado de trabalho, como elementos que constituem o modo de produção doméstico e uma economia política patriarcal. Mais do que uma ideologia, o patriarcado seria em si mesmo um conjunto de relações sociais sistêmicas de metabolismo econômico.

A família - o MP patriarcal - teria elementos autônomos, sem qualquer serventia ao capital. Ou seja: haveria padrões distintos de exploração do trabalho no sistema econômico concreto e, embora o capital disponha a ordem dos superlucros, a partir daí não pode se supor uma subsunção de todos os determinantes da ordem produtiva patriarcal à lógica capitalista. Não havendo plena continuidade efetiva entre os dois sistemas, não haveria, também, continuidade teórica entre ambos. Politicamente, isso se converte em uma teoria do “inimigo principal” das mulheres: o patriarcado, uma vez que as mulheres constituem uma classe em si e compartilham de uma experiência única. Afinal, se a exploração patriarcal se constitui a partir do matrimônio, é a partir da condição de esposas - e não de seres biológicos - que as mulheres adquirem uma situação comum, sejam elas burguesas ou operárias. Para ela, dizer que o capitalismo subordina integralmente a organização econômica familiar significa dizer, no limite, que a esposa herda a condição de classe do marido - o que, segundo Delphy, não é verdade.

²⁹ Assim, a autora visa derrubar a concepção da economia política clássica sobre a família como um fator externo à economia que seria, por sua vez, realizada a nível nacional, no mercado. Delphy assinala que o nascimento da economia política, disciplina que formula esses pressupostos, se dá junto à mudança ideológica que assinala as relações afetivas como amálgama das relações familiares, dando a elas um véu sentimental que ocultava as relações de interesse (DELPHY, 2013 p.7)

Assim, ela pretende defender o estatuto próprio do produto das relações produtivas patriarcais, em contraposição ao debate sobre o trabalho doméstico que pretendia discutir o caráter produtivo - ou não - do trabalho realizado pelas mulheres. Ocorrido durante as décadas de 1960 e 1970, o que ficou conhecido como *Domestic Labour Debate*³⁰ buscava pensar o estatuto político das mulheres na luta anticapitalista, refletindo sobre em que medida sua atividade na família estava subordinada aos movimentos do capital segundo a lei do valor. É compreensível, portanto, o interesse de Delphy em demarcar as bases autônomas para uma luta propriamente feminista, derivando da experiência em comum a necessária solidariedade entre as mulheres enquanto classe. Entretanto, as bases epistemológicas de sua análise generalizam abstratamente a experiência feminina e abrem mão de pensar as relações entre mercado e o mundo privado como uma dinâmica fundante e essencial a ambas as esferas. Assim, ela reúne a experiência das mulheres sob o bojo de uma única instituição e lhe atribui primazia ontológica na experiência de ser mulher. Segundo esse preceito, dali se desdobraria um sujeito político único e homogêneo, em antagonismo à classe dos homens, constituído pelo compartilhamento da experiência própria ao patriarcado.

Como nos lembram Michelle Barret e McIntosh (1979), para manter-se longe das bases categoriais do marxismo de que quer se diferenciar, Delphy mobiliza um arcabouço instável. Ao redefinir o conceito de MP enquanto duas relações sociais antagônicas e complementares, ela quer se diferenciar do marxismo que define o modo de produção como a conjugação histórica de forças produtivas e relações de produção (BARRET e MCINTOSH, 1979 p.98). Assim, ela abre mão de uma concepção sobre a dinâmica reprodutiva de determinada formação social, como pudemos elaborar a partir do primeiro capítulo. Barret e McIntosh nos lembram, portanto, que essa definição marxista não se dá arbitrariamente, mas sim para atender à

³⁰ Para outras debatedoras dentro do Domestic Labour Debate, ver Molyneux (1979), Himmelweit (1989) e Colson et al (1975). Wally Seccombe (1974), por exemplo, opera uma crítica à ideologia da distinção entre a esfera pública e privada ao assinalar que o tempo de preparo doméstico dos itens de consumo do trabalhador fazem parte do tempo de trabalho socialmente necessário para a produção da mercadoria força de trabalho vendida no mercado. O trabalho doméstico seria, portanto, produtivo, e a remuneração dessa atividade estaria embutida no salário do marido. Portanto, assumindo que o salário remunera de fato é, na verdade, o trabalho reprodutor da FT - o trabalho doméstico (housework) -, Seccombe sugere que a família é explorada pelo capital como unidade, e a exclusão das atividades reprodutivas das relações salariais serviria para obscurecer a dependência do capital em relação à reposição da mão-de-obra. Ao identificarem seu inimigo político como o marido, as mulheres estariam, por consequência, “errando” a origem real de sua exploração. As críticas a Seccombe são de múltiplas ordens, e já temos elementos para reuni-las a partir das autoras às quais recorreremos até aqui: o autor insiste no desinteresse em discutir o lugar central das categorias sexo e/ou gênero na divisão sexual do trabalho; estabelece uma identidade entre “mulher” e “trabalhadora doméstica” que não esgota a experiência da opressão das mulheres; reserva às dimensões intrafamiliares um lugar secundário, subsidiário à instância de conflito de classe que impõe sua dinâmica estrutural à família; sua teoria apenas diz respeito às mulheres proletárias, atribuindo *status* substantivo à condição de classe.

necessidade de se compreender o processo dinâmico, histórico, no qual se estabelece uma determinada formação social.

Quando Delphy situa no próprio fenômeno imediato da expropriação masculina do trabalho das mulheres a totalidade das determinações da estrutura patriarcal, deixa de lado todas essas qualidades historicizantes que o conceito de modo de produção provê. Assim, somente a nível muito abstrato ela pode conferir autonomia reprodutiva à economia política doméstica: quando ela chega a admitir que há intercâmbios entre o capitalismo e patriarcado - por exemplo, quando diz que a indústria afetou as relações de produtivas na família -, não explora cautelosa e sistematicamente essa constatação. Desta forma, ela não reúne elementos para uma teoria própria do modo de produção patriarcal e sua reprodutibilidade histórica, restringindo-se o conceito de “modo de produção” a um conceito adjetivo, descritivo.

A própria Delphy demarca que o modo de produção é uma categoria abstrata - o que não é um problema, pois todo processo científico de exposição conta com momentos categoriais abstratos -, mas ela pereniza essa abstração teórica como moderadora de toda a análise, sem se desdobrar em um enriquecimento do mesmo ao longo de determinações mais particulares, e acaba desdobrando a abstração na forma de um sujeito universal. A partir daí só pode se compreender a mulher como uma categoria também abstrata, também hipostática e pobremente determinada - não se pode constituir um sujeito político a partir daí, e portanto nos perguntamos de que serve toda a teorização. Aquilo que se reivindica axiologicamente neutro acaba por se mostrar precisamente situado: universaliza categorias descritivas e que parecem pertinentes, quando muito, para a realidade agrária da França (BARRET e MCINTOSH, 1979 p.100). Além, disso, quando Delphy delimita o caráter distintivo da experiência de ser mulher à instituição do casamento, ela desloca para um ponto cego os processos em que se dão a apropriação da sexualidade da mulher desde o início de sua socialização, mantendo fechado o universo teórico da sexualidade. A radical rejeição de qualquer menção à ideologia e à socialização de gênero, para evitar o que seriam arroubos idealistas, faz com que a autora passe ao largo do que seriam os processos de inscrição das mulheres nessa ordem, no desenvolvimento e introjeção de uma ideologia fundada sobre a categoria sexo. Por fim, se a teoria política feminista luta por dissolver e desestabilizar os preceitos liberais da separação entre o público e o privado, entre o público e o doméstico, o que Christine Delphy parece fazer é atestar que, de fato, há uma separação material, substantiva e econômica entre as esferas.

Entretanto, o legado de Christine Delphy está longe de se esgotar para a discussão feminista contemporânea. Como primeira formuladora do marxismo materialista, seu nome e

sua ideia de que a dominação das mulheres se constitui em um quadro amplo de relações sociais de sexo são uma frente de resistência à adesão do ao conceito de gênero, ainda, contemporaneamente. É este o caso de algumas teóricas do feminismo francês apoiado sobre a sociologia relações sociais, como Jules Falquet (2013) e, no Brasil, Mirla Cisne (2013). Tais teóricas assinalam que o sentido francês da palavra *rapport* designa melhor o caráter inerentemente relacional da diferença entre homens e mulheres, e a maneira como a exploração e a Divisão Sexual do Trabalho (DSeT)³¹ são de fato as categorias centrais de reprodução das relações.

Tais teóricas seguem explorando o conceito de relações (*rappports*) para designar um quadro de tensões de classe dinâmicas, que se movem sem cessar e se encontram em permanente recomposição, mais do que constituírem apenas relações individuais - como na conotação do termo francês *relations*. As relações sociais de sexo, portanto, estariam vinculadas a “conflitos e tensões entre grupos sociais com interesses antagônicos” (CISNE, 2013 p.111). Desta feita, as autoras pretendem enfatizar a instabilidade das relações de classe assentadas no sexo - como propõem as teóricas do gênero -, sem entretanto deixar de assentar essas tensões sobre condicionantes materiais da exploração do trabalho feminino no ambiente doméstico e no mercado. Aqui, os conceitos de *estrutura* de classe e *dinâmica* histórica se combinam. A crítica dessas autoras à disseminação do termo gênero reside no diagnóstico de um abandono da perspectiva relacional na pesquisa feminista a favor de uma “categorização do sexo” (CISNE, 2013), localizando o gênero no indivíduo e tratando eufemisticamente as relações de desigualdade e exploração.

Falquet (2013) nomeia de “dupla lógica” os processos atravessados pelas mulheres, que sofrem tanto da apropriação direta de seu corpo quanto da exploração de um montante quantificável de seu trabalho pelo modo capitalista de exploração. As modalidades de apropriação de seu trabalho seriam paralelas à servidão feudal e à escravidão, no sentido de

³¹ É importante demarcar a importância de Danièle Kergoat e sua sistematização do conceito de Divisão Sexual do Trabalho para dar sustentação a essas análises, embora a autora tenha aderido à concepção de gênero com o desenrolar de sua obra (KERGOAT, 2010). A autora assinala que não apenas de complementaridade se fazia a DSeT: apesar da diversidade de configurações da divisão, invariavelmente a divisão sexual do trabalho se assenta, por um lado, na diferenciação das tarefas e, por outro, na hierarquização das mesmas. Isso faz da DSeT, em si mesma e inerentemente, uma relação de poder. Há aqui uma clara crítica direta àquilo que a teórica Gayle Rubin tomou de Lèvi-strauss a respeito do papel da divisão do trabalho: segundo ambos tratava-se de uma organização secundária, existente na medida em que era funcional para estabelecer a reprodutibilidade de cada unidade familiar-produtiva. Para Kergoat, por outro lado, a DSeT é em si produtora de uma desigualdade e, portanto, é mais do que um apêndice do trabalho assalariado: o trabalho propriamente feminino condiz com uma seara própria de relações sociais de classe: as relações sociais de sexo.

constituir uma expropriação direta do próprio corpo das mulheres, e seria, portanto a forma de produção da sexagem - note-se, aqui, que o sexo aparece como resultado de um processo social e não é um dado biológico. Partindo de contribuições de Collete Guillaumin, a autora define as relações (*rappports*) de sexagem como as formas de apropriação direta - privada, como o casamento, ou pública, como a prostituição - do corpo das mulheres, uma relação de classe geral em que o conjunto de uma está à disposição de outra (GUILLAUMIN *apud* FALQUET, p.11). Em síntese, as formas de exploração e dominação das mulheres têm uma base material em diferentes modos de produção que subsistem ao capitalismo e se encontram sistematizados no quadro abaixo. A autora atribui tanto ao processo de sexagem a origem das relações de sexo e à escravidão a origem de relações de raça.

Quadro 01. Modalidades de apropriação e exploração das mulheres

Apropriação do corpo-máquina de trabalho				Exploração da força de trabalho	
Direta (corpo e “alma”)				Indireta (pelo viés da terra)	Força de trabalho somente
Coletiva	Individual	Coletiva	Individual		
Escravidão		Sexagem		Servidão	Assalariamento
Relações de “raça”		Relações de sexo		Relações de casta	Relações de classe
Modo de produção colonial		Modo de produção patriarcal		Modo de produção feudal	Modo de produção capitalista

FALQUET (2013 p.12)

Ao aproximar a apropriação econômica do corpo e do trabalho das mulheres das formas de servidão, Falquet aproxima sua análise da teoria do paralelismo dos modos de produção, atribuindo à sexagem uma relação material que não condiz com o MP capitalista. Entretanto, isso não implica uma incompatibilidade entre os condicionantes relacionados ao ciclo de acumulação capitalista - pelo contrário: relacionadas ao trabalho reprodutivo³², as formas de

³² As autoras criticam o conceito de *care*, atribuindo a ele uma romantização das relações de exploração e da apropriação envolvida no trabalho reprodutivo: "uma análise feminista materialista poderia revelar a complexidade dos sentimentos induzidos pela obrigação de fornecer care, assim como poderia sublinhar a vastidão da violência preventiva que deve ser mobilizada para obrigar certos grupos sociais a fornecer care e trabalho de reprodução social, especialmente pela privação legal de direitos - outrora na escravidão, hoje em dia por leis migratórias extremamente restritivas, que atingem muito particularmente as mulheres, inclusive sob pretexto de protegê-las contra a exploração sexual" (FALQUET, 2013 p.21). Acreditamos que essa crítica seja infundada, pois um trabalho

apropriação seriam amplamente mobilizadas diante do desinvestimento neoliberal em políticas de socialização dessas tarefas através de hospitais, creches públicas e previdência social. Falquet, portanto, complexifica a concepção separatista de Delphy, entre o modo de produção doméstico-patriarcal e do modo de produção capitalista, ao assinalar como o mercado capitalista se vale também da sexagem e das relações sociais de sexo. Para a autora, a sexagem seria também empreendida pelo mercado em seu processo de recrutamento da mão-de-obra para o “trabalho considerado feminino” - o trabalho desvalorizado que é privatizado a custos extremamente baixos ou novamente domesticado. A autora argumenta que o típico exército mobilizado para ocupar tais tarefas são imigrantes, pessoas racializadas, mulheres e homens proletarizados, o que endossa a tese de que as relações sociais de sexo, raça e classe atuam como “vasos comunicantes” que se contaminam e se dinamizam mutuamente, e que as relações de apropriação relativas à racialização e à sexagem estão associadas às formas de exploração capitalista do trabalho.

A hierarquização de Delphy formula um modelo universal abstrato que, ao inscrever a opressão das mulheres dentro de uma economia doméstica, não dá conta de uma série de processos que: a) dão reprodutibilidade histórica à opressão das mulheres a partir da interação política e econômica entre as esferas privada e pública; e b) dizem respeito aos processos ideológicos de inscrição das mulheres e homens nessa ordem de reificação, e ao papel central da sexualidade nesse contexto. Além disso, ele desloca e flexibiliza conceitos que perdem sua riqueza heurística fora de seu complexo categorial de origem - é o caso, por exemplo, da historicidade do conceito de modo de produção em Marx. Falquet, por sua vez, reproduz uma concepção de paralelismo dos modos de produção ao afirmar que as mulheres sofrem uma dupla

como o de Helena Hirata (2015), valendo-se do conceito de *care*, não romantiza essas relações. Seus estudos (2016) enfatizam o caráter integral do envolvimento subjetivo das cuidadoras nesses trabalhos, que têm dimensões física, cognitiva, sexual, relacional e emocional. Se o trabalho como produção de si já havia sido apontado por Marx como uma síntese praxeológica da unidade dialética entre sujeito e objeto, aqui o lugar do corpo e das emoções nessa dialética é crucial para inflamar e transformar as relações entre a atividade e a subjetivação. Essa modalidade de trabalho se dá em uma tensão intersubjetiva, a produção da cuidadora como objeto sexual está imediatamente animada na relação com o paciente, que é diretamente um sujeito diante de uma mulher. Além disso, dada a impossibilidade de separar imediatamente demandas materiais de demandas afetivas no trabalho de cuidado, os impactos emocionais e a entrega subjetiva deste trabalho se encontram inflamadas. Por isso o uso do termo *care* por Hirata, que pretende preservar a polissemia do termo inglês que denota o verbo cuidar e o verbo reflexivo importar-se. Jules Falquet rejeita fortemente essa designação, atentando para possibilidades de “romantização” do trabalho reprodutivo que, para ela, seria nada mais do que uma forma de exploração fundada na expropriação do corpo e da sexualidade das mulheres - o que, na nossa análise, desperdiça a possibilidade de entender as concretude das tensões geradas no processo dessa atividade, entendendo como as mulheres incorporam os conflitos particulares a esse trabalho em sua integralidade física, emocional, sexual e cognitiva. Afinal, em nenhum instante Hirata deixa de assinalar a objetificação sexual das mulheres como uma força constituinte do *care*, mas sim complexifica o entendimento de como isso se assenta no sujeito da cuidadora. Algo necessário se queremos encontrar o sujeito feminista e as potências que ele desenvolve dentro do conflito.

lógica - de apropriação e exploração de seu trabalho - referente ao MPs patriarcal e capitalista, ainda que tenha buscado incorporar em sua análise reflexões acerca da exploração da mulher no mercado capitalista.

2.3.2.1) *Outros materialismos: a antroponomia e a unidade produção-reprodução*

O separatismo da classe não é um definidor geral do materialismo francês, que explorou outras vias teóricas para o debate sobre os diferentes sistemas e a opressão das mulheres. Recusando a tese do inimigo principal, as teóricas Danièle Combes e Monique Haicault (1986) - que também informaram a interpretação de Saffioti sobre trabalho e patriarcado - procuram um outro ponto de partida para a teorização feminista: a produção social de pessoas, e não apenas a produção de mercadorias, como um processo que aglutina e intercambia as relações domésticas e do mercado. Dessa forma, opera uma unidade entre e reprodução e produção, uma reciprocidade viva entre a produção de bens e a reprodução de seres humanos, sendo traço distintivo do mundo patriarcal a subordinação da reprodução a produção, e não o contrário.

O patriarcado marcaria, portanto, as origens de uma reversão dos condicionantes sociometabólicos: não mais se organiza o trabalho social para atender às necessidades humanas, mas se produzem seres humanos para atender à produção social do excedente. A designação prioritária dos agentes da reprodução e da produção - respectivamente, mulheres e homens - teria como efeito, já antes da modernidade capitalista, o alijamento das mulheres do campo da política, produzindo uma mesma e única divisão sexual do trabalho operando tanto na produção quanto na reprodução.

O capitalismo, por sua vez, introduziria a separação entre os espaços e os tempos da produção e da reprodução (COMBES e HAICAULT, 1986 p. 27). Assim, as autoras levantam dois novos elementos principais dessa reorganização: 1) A reprodução como uma das forças em jogo das lutas de classes e de sexos; 2) A reprodução como *questão de Estado*, sendo este um domínio no qual os capitalistas individuais organizam coletivamente a gestão fragmentada da produção, bem como um domínio político e público que atua sobre contradições do mundo produtivo-reprodutivo manifestos na forma política.

As autoras rejeitam as teses da família como instância que se articula com a produção através do consumo e da provisão da mercadoria força de trabalho, como a de alguns teóricos do *Domestic Labour Debate*. Para elas, trata-se ainda de uma tese separatista: nessas leituras “o trabalho doméstico, quando reconhecido, é reduzido a uma produção de valores de uso num processo de trabalho pré-capitalista que a expansão do modo de produção capitalista condenaria

à extinção” de forma que a família não é entendida como um espaço de conflito em si mesmo (COMBES e HAICAULT, 1986 p.31). Desta forma, uma abordagem adequada da família deve entender que a Divisão Sexual do Trabalho acontece antes da divisão dos espaços produtivo e reprodutivo e, nesse sentido, não só organiza a produção como tem origem nela, configurando a primeira Divisão Social do Trabalho. Nessa unidade radical entre produção e reprodução, tanto as classes incidem sobre a reprodução quanto a divisão sexual do trabalho opera na produção de mercadorias.

Como síntese dessa discussão, as autoras propõem uma abordagem antroponômica³³ ampliada sobre a vida social: ou seja, pensar uma unidade entre produção e reprodução que coimplique a produção de bens e seres humanos, sem separar tais atividades entre esferas ou entre modalidades de divisão do trabalho circunscritas a cada meio. Isso significa assumir que *tanto as famílias têm classe quanto o trabalho de mercado tem Divisão Sexual do Trabalho*. (COMBES E HAICAULT, 1986 p.33-34). A partir desse diálogo crítico com o conceito de antroponomia, portanto, as autoras propõem dar fim ao separatismo das esferas de Delphy e à hierarquia das esferas de alguns marxistas - ao modo daquilo que a teoria política feminista sobre o público e o privado formulam.. Ao cruzar a classe e a DSeT, Combes e Haicault lançam bases para uma compreensão da vida social e a unidade entre patriarcado e capitalismo como uma unidade produção e reprodução. Entretanto, tal unidade não é gregária, não diz respeito à unificação entre espaços ontologicamente distintos. A reprodução e a produção são simultâneas e onipresentes como um processo social que tem como momentos a família e a Sociedade Civil. Ainda se trata, entretanto, de uma perspectiva fundada no trabalho - na Divisão Sexual do Trabalho - e na sexagem como processo de produção social do sexo através da exploração e apropriação econômica.

Entre as substantivas diferenças notadas dentro das teóricas francesas das relações

³³ Cunhada por Bertaux (1979), a Antroponomia busca pensar os processos sociais de produção e distribuição das pessoas dentro das posições de classe. Assim, o autor identifica uma rigidez entre as origens familiares e os destinos de classe dos indivíduos, e busca analisar as relações entre a unidade familiar e a manutenção da estrutura de classe capitalista. A produção antroponômica, para ele, seria a reconstrução cotidiana da energia da força de trabalho e a formação dos atributos necessários para sua atuação de classe, produzindo os “próprios seres humanos, não enquanto seres biológicos, mas enquanto seres sociais. A reprodução “biológica” está subordinada à produção social; o social utiliza o biológico, como o econômico utiliza a técnica; mas lhe dá sua forma exterior e, podemos mesmo dizer, se conteúdo” (BERTAUX, 1979 p.56). Assim, o autor se põe a analisar as histórias de vida e os processos de formação das famílias de classe, levantando aspectos culturais e materiais da produção antroponômica. Ele busca convergir a produção e a reprodução implicando mutuamente e concretamente a família e a classe, desprendendo este último conceito do formalismo e da abstração. A crítica de Combes e Haicault à forma como esse conceito aparece em Bertaux é o fato de ele apenas implicar a divisão sexual do trabalho dentro das famílias, e não no mercado de trabalho, e construiria uma visão restrita da reprodução, como se seu espaço fosse apenas o meio doméstico.

sociais, é possível portanto assinalar a ênfase no trabalho no processo de produção de relações sistêmicas de exploração-dominação entre grupos sociais a partir do trabalho produtivo-reprodutivo. Se é verdade que a partir daí as diferenças são extensas no que diz respeito à adesão ao conceito de patriarcado e à separação ou unificação entre esferas, é verdade que elas convergem no sentido de uma teoria geral da anatomia da sociedade em termos do trabalho social. Entretanto, a fratura, a ausência de mediações entre as *rappports* e as *relations* sociais deixa de implicar os diferentes níveis do sujeito - individual, coletivo, social. É preciso, ainda, desvelar os processos tensionados pelos quais os sujeitos constituem-se de forma a se inscrever em formas determinadas e históricas de relações sociais. Uma das respostas a essa necessidade vem a bordo das teorias do gênero

2.4) Da classe ao gênero: de que matéria é feita uma mulher?

A partir da tentativa de se compreender a forma com que a ordem de dominação das mulheres se introjeta simbolicamente na constituição do sujeito, uma abordagem linguística da circulação simbólica e da inscrição do sujeito nas normas da cultura surge como contraposição à noção de classe para designar os condicionantes da opressão das mulheres em diferentes formações sociais. Em 1975, o artigo de Gayle Rubin *O Tráfico de Mulheres: notas para uma economia política do sexo* (1993) dá maior alcance teórico para o conceito de gênero nos debates feministas e é um divisor de águas na teoria feminista do século XX. Ali, Rubin formula o conceito de Sistema Sexo-Gênero como o “conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma uma sexualidade biológica em produtos da atividade humana e através das quais as necessidades sexuais transformadas são satisfeitas” (RUBIN, 1993 p.2) em contraposição à noção de patriarcado que seria, para ela, a-histórica: “seu uso seria como utilizar o termo capitalismo para designar todos os modos de produção” (RUBIN, 1993 p.7).

Sem recusar os avanços do marxismo em desvendar o papel das mulheres na definição dos salários a partir do trabalho reprodutivo, Gayle Rubin se propõe a superar esse funcionalismo que atribui à necessidade sistêmica-estrutural a causalidade da socialização de gênero, perguntando-se como a diferença sexual se constitui historicamente como critério de atribuição de tais funções produtivas e reprodutivas. Mais do que um “momento reprodutivo da produção” que ordena a reposição cotidiana e geracional da mão-de-obra, o sistema sexo-gênero seria toda uma ordem simbólica do poder.

A autora então analisa os sistemas de parentesco enquanto formas observáveis de sistemas sexo-gênero, construídos a partir de formas concretas de sexualidade socialmente

organizada. Assim, se Engels se dispõe a analisar o papel do trabalho na humanização do ser humano no ensaio de 1876, *Sobre o Papel do Trabalho na Transformação do Macaco em Homem*³⁴, Gayle Rubin inicia uma passagem subtitulada “Sobre o Papel Desempenhado pela Sexualidade na Transição do Macaco ao Homem”. Há aqui uma concepção sobre o lugar próprio da sexualidade na constituição das culturas humanas, análoga ao que seria o trabalho para o marxismo. Entretanto, a partir da concepção de Lèvi-Strauss sobre o parentesco como “idioma de interação social”, Rubin interpreta a sexualidade a partir da linguagem, instituindo as normas de parentesco (a cultura em torno do casamento) como organizadoras de toda ordem de interações humanas (econômicas, políticas, cerimoniais e sexuais).

Rubin analisa os dois elementos fundamentais em Lèvi-strauss: a dádiva e o tabu do incesto, que se articulam dualmente em torno do conceito de troca de mulheres. Nos sistemas de parentesco analisados pela autora³⁵, o gênero é um elemento fundamental na constituição dos vínculos políticos estabelecidos pela troca econômica: uma vez que as mulheres são o bem mais precioso, estabelecendo laços mais fortes ao serem trocadas, o tabu do incesto impõe a finalidade social da exogamia e da aliança sobre eventos biológicos do sexo e da procriação: o tabu do incesto seria a regra da exogamia, que obriga os homens a trocar as mulheres do clã para estabelecer o vínculo entre sociedades. Assim, mulheres convertem-se em objetos da troca, palavra, objetificação das propriedades da comunidade que as permite circular e estabelecer fortes relações intersubjetivas com outros clãs, de forma que o casamento não é apenas entre um homem e uma mulher, mas sim entre grupos de homens³⁶.

O principal atributo dessa ordem era a objetificação das mulheres na forma de meio de circulação social, e sua opressão econômica é aqui um subproduto - algo secundário e não primário como sugere Kergoat através de sua definição de DSeT. Entretanto, a autora assinala que a DSeT é, ao lado do incesto, também um tabu constitutivo dessas sociedades, dividindo-os em categorias reciprocamente exclusivas, exacerbando o que seriam diferenças biológicas entre os sexos e criando, por fim, o gênero enquanto organização social do sexo, a

³⁴ Nesse clássico artigo sobre a dialética do trabalho, Engels desenvolve a tese da participação do trabalho no desenvolvimento físico e cognitivo dos seres humanos. Sob larga influência do evolucionismo darwinista, o autor compreende que há uma correlação entre a morfologia humana e sua atividade produtiva, analisando especialmente a questão do manuseio de ferramentas. O trabalho estabeleceria uma mediação dialética entre o ser humano e seu entorno na medida em que o mundo objetivo é incorporado em um metabolismo *homem-natureza*.

³⁵ Rubin documenta uma série de práticas instituídas em sociedades sem Estado através das quais a doação de presentes confere aos participantes uma relação especial de confiança, solidariedade e ajuda mútua - mas pode, também, ser o idioma da competição e da rivalidade.

³⁶ A troca de mulheres não implica necessariamente que estas estejam reificadas, no sentido moderno, já que os objetos no mundo primitivo estão imbuídos de qualidades altamente pessoais. Mas indica uma distinção entre o presente e o ofertante.

heterossexualidade compulsória e a coerção da sexualidade feminina. Se Christine Delphy aponta a experiência de não poder trocar os produtos de seu trabalho doméstico como uma característica distintiva da condição da mulher, Gayle Rubin procura entender como essa condição de não-sujeito se conforma simbolicamente como um conflito em si mesmo e não se produz somente no processo de trabalho. Assim, a autora aproxima linguagem e trabalho ao afirmar que a consagração da Divisão Sexual do Trabalho se instaura a partir do Tabu, do não-dito³⁷. Assim, a autora redimensiona o problema da Divisão Sexual do Trabalho ao inscrever seu estabelecimento na própria formação psíquica dos sujeitos, para além da dimensão comportamental.

A ordem de gênero e a troca de mulheres é, para Rubin, “produção” no sentido mais geral do termo: modelagem, transformação de objetos (pessoas) por e para um propósito subjetivo - algo semelhante à práxis que até aqui debatemos, mas com ênfase sobre o processo de simbolização. Entretanto, seria necessário, ainda, avançar na elaboração de uma economia política dos sistemas sexuais, e do papel da divisão sexual do trabalho nas diferentes comunidades. Mas como essa relação entre gênero e circulação social do poder se manifesta na modernidade que, para Rubin, não é patriarcal? Para responder a essa questão, a autora recorre à psicanálise enquanto teoria sobre a produção do parentesco. Para ela, o caráter não biológico da condição da mulher e da heterossexualidade fica claro na teoria das formas simbólicas em Lacan, e sua análise dos rastros psíquicos deixados pela conscrição dos indivíduos nos sistemas de parentesco. Segundo ele, a crise edipiana ocorreria quando a criança aprende as regras sexuais embutidas nos termos da linguagem que designam a família e os parentes, conformando determinados tipos de personalidade requeridos pelas formas sociais de sexo-gênero e de mão-de-obra. Essa perspectiva desloca a análise das figuras (materna e paterna) para a análise das funções materna e paterna que se reproduzem na trajetória de relações dos sujeitos com o mundo, entendendo a castração não como uma falta real, mas como um significado atribuído

³⁷ Em totem e tabu, Freud (2012) procura definir o tabu através dos estudos etnográficos e antropológicos da época: “O significado de “tabu” se divide, para nós, em duas direções opostas. Por um lado quer dizer ‘santo, consagrado’; por outro, ‘inquietante, perigoso, proibido, impuro’. O contrário de ‘tabu’, em polinésio, é *noa*, ou seja, ‘habitual, acessível a todos’. Assim, o tabu está ligado à ideia de algo reservado, exprime-se em proibições e restrições, essencialmente. A nossa expressão ‘temor sagrado’ corresponde frequentemente ao sentido de ‘tabu’” (FREUD, 2012 p.42). Desse conceito Freud deriva interpretações sobre as tensões entre proibição e o “instinto” do sujeito sobre o objeto: “A proibição deve sua força - seu caráter obsessivo - justamente à relação com sua contrapartida inconsciente, o desejo oculto e não amortecido, ou seja, uma necessidade interna, inacessível à compreensão consciente. E sua transmissibilidade e capacidade de expansão refletem um processo que combina com o desejo inconsciente e é particularmente facilitado pelas condições psicológicas do inconsciente. O desejo instintual desloca-se constantemente, a fim de escapar ao cerco em que se acha, e procura obter sucedâneos para o proibido - objetos substitutivos e ações substitutas” (FREUD, 2012, p.59).

às formas de circulação da linguagem e do poder na modernidade, conformando ainda os códigos sociais que atribuem às mulheres a condição de objeto da troca e aos homens o lugar de sujeito, designando aquele que tem direito ao próprio corpo e aquela que não tem:

Enquanto os homens dispuserem de direitos sobre as mulheres que as mesmas não detêm sobre si mesmas, o *phallus* também conterà o significado da diferença entre o ‘trocaador’ e o trocado’, o presente e o presenteador. Finalmente, a teoria freudiana clássica, e tampouco as teorias lacanianas reformulando o processo edipiano, fazem sentido, a menos que esse tanto de relações paleolíticas se sexualidade ainda estejam conosco. Vivemos ainda numa cultura ‘fállica’. (RUBIN, 1993 p.18)

Assim, a autora se dispõe a interpretar o mito psicanalítico do complexo de Édipo como uma expressão da circulação do *phallus* (o poder e a condição de sujeito) entre os homens nas trocas intrafamiliares. O *phallus* seria, então, o amuleto simbólico adquirido pelo menino no momento em que ele renuncia à mãe a favor do pai, sob a perspectiva de que ele poderia, algum dia, ter acesso a outras mulheres tal qual o pai teve à mãe³⁸.

Nessa economia linguística da circulação de mulheres enquanto símbolo e *phallus* haveria, portanto, uma “Economia Política do Sexo” que opera em bases infinitamente distintas daquilo que Delphy delimita como Economia Política Patriarcal organizada a partir da exploração do trabalho da mulher no casamento. Compreender os determinantes modernos desse sistema - por exemplo, como ele relaciona com o sistema de circulação mercantil - seria fundamental para desvendar os meios de reprodução desse paradigma do poder.

É difícil exagerar as implicações da categoria gênero sobre o feminismo: as feministas já não mais “tomariam emprestada” a categoria classe para compreensão dos processos de reificação e alienação associados à constituição do poder masculino. Se a teoria liberal nos legava uma falta de léxico categorial capaz de realizar o estudo e a crítica da sexualidade e da família, o gênero, por fim, dispõe uma categoria sensível à experiência dos sujeitos no parentesco e ao caráter próprio da espoliação da sexualidade dentro da família nuclear e nas demais instituições. Similarmente ao conceito marxista de classe, o gênero enquanto categoria pode carregar dentro de si uma dialética, implicando todo um complexo categorial relativo às relações sujeito-objeto, à alienação, à reificação e à exploração, supondo uma concepção

³⁸ A crítica de Rubin se volta, não à teoria psicanalítica enquanto teoria sobre as normas do parentesco moderno, mas à clínica voltada à assimilação dos indivíduos dentro dessa ordem, despojando-se da possibilidade de apelar pela derrubada completa das estruturas de circulação do *phallus* e do poder que alienam as mulheres de seu próprio desejo: “Se as mulheres, ao encontrar seu lugar dentro de um sistema sexual, são roubadas de sua libido e forçadas a um erotismo masoquista, por que os analistas não argumentaram a favor de novos arranjos, em lugar de racionalizar os antigos?” (RUBIN, 1993 p.). A crítica de Rubin se volta contra a instrumentalização da psicanálise na forma de uma racionalização ideológica da subordinação histórica feminina, e não enquanto uma descrição adequada dos processos de produção dessa subordinação.

própria do sujeito e do conflito que têm como centrais a linguagem e a sexualidade.

Joan Scott (1986) leva adiante as implicações do conceito de gênero para a história. Mais do que uma “nova história das mulheres”, toda uma nova história adviria desse conceito. Se o pensamento construído pelas feministas é não apenas uma teoria sobre mulheres, mas uma teoria de toda a vida social concebida a partir de uma luta feminista, torna-se necessário um conceito de história próprio aos conflitos engendrados a partir do gênero, sem tentar homogeneizá-lo em um mesmo bojo teórico junto à raça e à classe³⁹. Para a autora, tomar o gênero como categoria histórica implica mais do que aplicá-lo enquanto conceito descritivo ou causal⁴⁰, de forma que ela recusa que o gênero seja uma categoria social imposta sobre um corpo biologicamente sexuado, o que daria guarida a uma interpretação funcionalista de que, de fato, a vida social possui esferas naturalmente separadas entre o que diz respeito à reprodução biológica e o que diz respeito à vida política, à guerra, à economia. O gênero convertido em instrumento analítico abstrato, que não supõe todo um sistema de mediação e simbolização, seria destituído, portanto, de seu conteúdo categorial e, portanto, político-feminista.

Scott situa três vertentes teóricas de apropriação do conceito de gênero: i) as teóricas feministas do patriarcado que absorvem a categoria na tentativa de compreender a origem do sistema patriarcal, ii) as teóricas marxistas que buscam um compromisso com o feminismo, e iii) o pós estruturalismo francês junto às teorias estadunidenses das relações de objeto. Entre as teóricas do patriarcado receptivas ao conceito de gênero, Scott situa as feministas materialistas da reprodução e as teóricas materialistas da sexualidade⁴¹, mas não atribui a qualquer uma das vertentes a capacidade de explicar o por que da sexualidade ser a base das relações desiguais entre os sexos. Para isso, seria necessário investigar a própria produção social do corpo, de seus sentidos não inerentes e não coerentes.

Scott admite que as teóricas marxistas trariam consigo uma abordagem mais

³⁹ Para Scott, falar em classe marxista, por exemplo, implica uma ideia de causalidade econômica e de uma linha de conflito dialético bem determinado - algo que de que o gênero e a raça não se dispõem de maneira clara e coerente. Sendo assim, ao deslocar a categoria gênero para o centro do feminismo, a autora pretende dar um passo além do exercício historiográfico de revelar a participação oculta das mulheres nos eventos históricos, dispondo-se a estudar as relações entre experiências masculinas no passado e no presente.

⁴⁰ Scott critica as abordagens hegemônicas para o estudo de gênero e história, que convertem o campo em um eterno estudo descritivo da vida das mulheres quando, na verdade, o gênero supõe uma reciprocidade (e hierarquia) entre aquilo que ela concebe como as diferentes categorias de simbolização do sexo nas diferentes comunidades humanas. Assim, o termo, que advém exatamente dos esforços do feminismo em teorizar as vias de emancipação das mulheres em relação a uma economia política do sexo e as relações de parentesco, acaba por atender a pretensões de legitimidade acadêmica da década de 1980, dispondo o que seria uma categoria “mais neutra” para situar as mulheres como objeto de estudo. Para a autora, esse uso acaba por insistir na ideia das mulheres como uma exceção dentro do mundo criado pelos homens.

⁴¹ Como MacKinnon, a ser visitada posteriormente neste capítulo.

historicizante por estarem apoiadas em uma teoria marxista da história. Sua proposta de integrar dois sistemas – patriarcado e capitalismo – seria uma tentativa de combinar historicamente as particularidades da classe, do gênero (e, por vezes, da raça) dentro da reprodução social. Esse debate será mais detidamente visitado no presente trabalho, mas Scott já aponta a tendência da historicidade e da dinâmica estrutural do capital sobrepujar o patriarcado nessas leituras. Sem diminuir a importância das primeiras motivações das teóricas marxistas feministas (a rejeição do essencialismo biológico relacionado às teorias da reprodução, a futilidade dos debates sobre os modos de produção e a recusa do materialismo economicista) e as importantes contribuições dessas teóricas no sentido de admitir algum nível de independência da categoria gênero, Scott ainda alerta para a ênfase no que seria uma causalidade econômica por parte dessas autoras, que acabam por conceber os intercâmbios entre patriarcado e capitalismo em termos de uma troca de funcionalidades produtivas.

Scott busca uma análise descentrada da família, interrogando-se por que as relações de gênero são reproduzidas linguisticamente mesmo fora de ambientes familiares ou em núcleos onde não há divisão sexual do trabalho⁴². Para a autora, isso só seria possível dando atenção teórica aos sistemas de significados, ou seja, às representações sociais do gênero erigidas em torno da metáfora edípica e à instabilidade das identificações com essas representações. Nos vestígios inconscientes deixados no sujeito pela repressão de determinados atributos estaria, portanto um conflito próprio ao gênero, como uma fenda permanentemente aberta. O sujeito fragmentado estaria em constante processo de construção a partir dos conflitos entre seu desejo consciente e inconsciente, desestabilizando categorias binárias da identidade - de forma que o “destino da castração” não é universal, não é o significante universal e estável.

O “giro literário” do gênero defendido por Scott, que desloca as pretensões de objetividade material estanque e universal ao estabelecer a causalidade entre diferença sexual e poder, seria, portanto, a via interpretativa capaz de situar a explicação significativa da persistente diferença entre o masculino e o feminino, entre o homem e a mulher. Assim, a autora nega a unidade social do poder e prefere abordá-lo como “constelações dispersas de relações desiguais constituídas pelo discurso nos ‘campos de forças’” (FOUCAULT apud SCOTT, 2015 p.21). Da ciência à literatura, a questão feminista é radicalmente reelaborada.

⁴² A autora situa enquanto contraposições mais bem acabadas ao materialismo a Escola Anglo-americana de relações objetivas - de autoras como Nancy Chodorow e Carol Gilligan -, e a teoria de gênero francesa de inspiração lacaniana. Ambas dariam atenção mais detida ao desenvolvimento infantil, sendo a primeira mais dedicada à experiência sensorial imediata e a segunda à linguagem. Scott se apresenta mais simpática à segunda vertente, argumentando seu largo potencial em explicar a reprodução da ordem de gênero fora da família.

Por fim, Scott define o gênero a partir de dois elementos: trata-se de um *elemento constitutivo das relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos* e também de uma *forma primeira de significar as relações de poder*. No primeiro elemento da definição, ele implica: i) os símbolos socialmente disponíveis que evocam significações múltiplas do feminino e do masculino; ii) conceitos normativos que evidenciam interpretações do sentido dos símbolos; iii) a instabilidade dessas representações, que diz respeito ao conteúdo político do gênero e as instituições sociais que a ele se associam - aqui, indo além de Rubin, Scott demanda que se entenda o gênero para além do parentesco, implicando-o no mercado de trabalho, na educação e no sistema político; e iv) a identidade subjetiva que implica a construção social do poder.

2.5) Duplas e triplas jornadas da luta: com quantos sistemas se faz uma ordem?

Um dos impactos sísmicos mais radicais da teoria do gênero sobre o marxismo é seu impacto sobre a concepção de poder e estrutura: tanto Scott quanto Rubin - e diversas autoras que se seguem - passam a rejeitar uma concepção de patriarcado - ou seja, de uma modalidade estruturada de dominação masculino - favorecendo concepções difusas sobre a circulação e a disputa do poder tomado enquanto enquanto constelações dispersas de relações desiguais e constituídas discursivamente. Por outro lado, o princípio marxista de buscar condicionantes históricos da reprodução social enquanto totalidade - e vislumbrar, a partir daí as estratégias de luta socialista - faz com que uma série de autoras mantenham-se engajadas na investigação das relações sistemáticas entre sistemas ou estruturas de poder, entre elas o patriarcado. Assim se estrutura a discussão sobre os sistemas duais ou triplos, que pretendemos investigar a partir daqui.

Heidi Hartmann (1979), em *The Unhappy Marriage Between Marxism and Feminism*, coloca decisivamente em termos teóricos os impasses da organização política marxista-feminista e deflagra um longo ciclo de debates em torno da questão. Ao associar a relação marxista-feminista a um casamento que constitui uma unidade submetida ao universal masculino-marxista, ela denuncia que, trocando em miúdos, a unidade entre os dois corpos teóricos é determinada por uma instituição patriarcal: a esposa é o feminismo e o marido, o marxismo. A proposta da autora, por fim, é pensar possibilidades de integração teórica dos sistemas capitalista e patriarcal, superando as práticas do feminismo radical e do marxismo de, cada um, pensar a vida social a partir de um sistema unitário de poder. É ali que a autora cunha o clássico conceito de um marxismo *sex-blind* - cego ao sexo (ou ao gênero) -, atestando que

apenas uma análise propriamente feminista é capaz de revelar o caráter sistêmico da opressão das mulheres, muito embora a autora admita que a capacidade historicizante do marxismo seja indispensável a uma compreensão dinâmica das estruturas de dominação. Para a autora, os argumentos marxistas de que o capital destrói a família enquanto unidade de organização reprodutiva ignora os apelos estruturais que recaem sobre os indivíduos para a composição da família nuclear e monogâmica - a carga psicológica e financeira de se criar filhos sem um parceiro, por exemplo, ainda que a mulher tenha acesso independente ao mercado de trabalho (HARTMANN, 1979 p.20).

Também na reflexão sobre a união patriarcal entre marxista-feminista Hartmann localiza o *Domestic Labour Debate* e as lutas pelo assalariamento do trabalho doméstico, especialmente o *Wages for Housework*⁴³. As críticas de Hartmann a essa abordagem passam tanto pelo sobrepeso atribuído às atividades das mulheres fora do mercado, reforçando formas de invisibilização do trabalho feminino assalariado, quanto também pela ênfase dada aos conflitos entre mulher e mercado de trabalho, ignorando o caráter crucial de um conflito que se dá propriamente entre homens e mulheres.

Aquilo que Hartmann identifica como uma imensa força teórica do marxismo reside na mobilização de conceitos ligados à classe e à compreensão das grandes leis de movimento da acumulação do capital. Isso provê categorias analíticas poderosas e parte de um método que poderia, sim, ser mobilizado a favor das lutas feministas, o que, entretanto, não estaria ocorrendo de fato dentro do cânone Marxista, e sim pelo esforço de autoras em mobilizar o materialismo histórico dialético, ou seja, o método marxista antes das categorias do capital, para compreender a origem e dinâmica do patriarcado. Por outro lado, Hartmann compreende que os esforços como de Firestone, de aplicar uma dialética materialista à análise de sexos, apesar de livrar o feminismo de formas patriarcais de negligência teórica, ainda têm fortes problemas: a ênfase na psicologia do poder fundamentada em uma diferença sexual material apaga a historicidade do poder e do patriarcado - e a historicização é uma nervura teórica do marxismo (HARTMANN, 1979 p.10).

Hartmann, por fim, define o patriarcado como uma “série de relações sociais entre homens, com uma base material, e que, apesar de hierárquico, estabelece ou cria interdependência e solidariedade entre homens que os permite dominar as mulheres”

⁴³ O *Wages for Housework* foi um grupo ítalo-estadunidense de pesquisa e mobilização feminista da década de 1970. A organização tinha como princípio e estratégia a luta a favor do assalariamento do trabalho doméstico, baseando-se na concepção de que o trabalho feminino nessas esferas é uma instância reprodutiva do capital e que seu assalariamento traria à tona as contradições em torno dessa forma de exploração.

(HARTMANN, 1979 p.11 - tradução nossa). Tal base material consistiria no controle simultâneo da força de trabalho e da sexualidade feminas através da heterossexualidade monogâmica no casamento. Seria necessário, entretanto, dar o passo rumo à historicização do patriarcado, a partir da díade sexo-gênero⁴⁴: o gênero seria o resultado da transformação da sexualidade biológica em produtos da atividade humana, assumindo o estatuto sócio-histórico dos processos de propagação da espécie humana. Preservando o status próprio dos conceitos de capitalismo e patriarcado, buscando a historicização deste último através do conceito de gênero, a autora concebe, portanto, a existência de uma “parceria” entre os dois. Esta associação, por exemplo, atribui plasticidade histórica ao capitalismo e ao patriarcado, viabiliza a estratificação do mercado de trabalho e a mobilização da mão de obra feminina como exército industrial de reserva⁴⁵, assim como institui o “salário família” como paradigma importante de reprodução da dependência da mulher em certos estratos das famílias brancas assalariadas.

O mesmo acontece com sistemas raciais, que dispõem elementos históricos particulares para a administração dos ganhos potenciais do capital em contextos políticos complexamente determinados, concretos. É aqui que Hartmann formula uma importante síntese acerca das condições sócio-históricas efetivas sobre as quais o capital atua e, portanto, o papel do Estado, como aparelho reprodutor da totalidade das relações sociais, em orquestrar racismo, capitalismo e patriarcado para contrarrestar tendências de desarticulação da ordem reprodutiva a despeito de qualquer tendência abstrata da forma lógica do capital generalizar os imperativos fetichistas da forma (e do sujeito) mercadoria:

Em abstrato, analistas podem argumentar sobre quais arranjos permitiriam aos capitalistas extraírem a maior mais valia. Ainda, em uma situação histórica particular, capitalistas precisam estar preocupados com o controle social, a resistência de grupos de trabalhadores, e a intervenção do Estado. O Estado deve intervir para reproduzir a sociedade como um todo; deve ser necessário policiá-los alguns capitalistas para superar as piores tendências do capital. Tomando esses fatores em conta, capitalistas maximizam os maiores lucros praticáveis. Se para propósitos de controle social, capitalistas organizam o trabalho de determinada maneira, nada a respeito do capital

⁴⁴ Apesar de se fundamentar nos escritos de Rubin, radicalmente antagônicos à noção de Patriarcado dado seu suposto caráter a-histórico, Hartmann utiliza o termo gênero apenas de forma muito passageira e mantém o uso de termos como “lutas entre os sexos”.

⁴⁵ “se uma população trabalhadora excedente é produto necessário da acumulação ou do desenvolvimento da riqueza com base no capitalismo, essa superpopulação torna-se, por sua vez, a alavanca da acumulação capitalista, até uma condição de existência do modo de produção capitalista. Ela constitui um exército industrial de reserva disponível, que pertence ao capital de maneira tão absoluta, como se ele o tivesse criado à sua própria custa. Ela proporciona às suas mutáveis necessidades de valorização o material humano sempre pronto para ser explorado, independente dos limites do verdadeiro acréscimo populacional. (...) O curso de vida característico da indústria moderna, sob a forma de um ciclo decenal, interrompido por oscilações menores, de vitalidade média, produção a todo vapor, crise e estagnação, repousa na contínua constituição, na maior ou menor absorção e na reconstituição do exército industrial de reserva ou superpopulação. Por sua vez, oscilações do ciclo industrial recrutam a superpopulação e tornam-se os mais enérgicos agentes de sua reprodução.” (MARX, 1988 p.191-192)

em si determina quem (isto é, quais indivíduos com quais características descritivas) devem ocupar os degraus mais altos e mais baixos da força de trabalho assalariada. Ajuda, é claro, que os capitalistas em si mesmos tendem a ser o grupo social dominante e, logo, racista (e sexista). O capitalismo herda as características descritivas do grupo dominante assim como dos subordinados. (HARTMANN, 1979 p.18 - tradução nossa. Grifos no original)

Em resumo, a reflexão de Hartmann quer incidir sobre uma estratégia feminista de ação dentro da luta socialista. Para ela, sua formulação deve se dar em torno de uma coalizão de diferentes interesses formulados a partir da condição das mulheres dentro do patriarcado e dos trabalhadores dentro da exploração capitalista. A síntese dessas condições não se dá, portanto, a partir de um diagnóstico do caráter imbricado e necessário dos intercâmbios entre a exploração das mulheres na família e o mercado de trabalho, que formaria, portanto, um sujeito histórico atravessado imediatamente pela dinâmica unilinear dessa totalidade de relações. Pelo contrário: a autora chega a admitir intercâmbios entre o capitalismo e o patriarcado, mas, assumindo que se trata de sistemas separados, sua concepção de sujeito político é ainda constituída pelo interesse estratégico que aglutina os indivíduos em torno de identidades de luta associadas à condição de exploração própria a cada sistema. Assim, as mulheres devem ter suas próprias organizações e seu próprio poder de base (HARTMANN, 1979 p.24). Isso não quer dizer que as mulheres não tenham um lugar próprio dentro da luta anticapitalista: nossa experiência na divisão sexual do trabalho nos daria prática na compreensão das necessidades e da interdependência humana. Entretanto, ela não desenvolve essa leitura sobre a condição das mulheres enquanto sujeito que experiencia a forma mais ricamente determinada das contradições da sociedade burguesa e que, portanto, teria uma forma de universalidade em sua condição particular - como faz Marx sobre o proletariado na Introdução à obra *A Ideologia Alemã*⁴⁶. Para a autora, ainda se trata de uma experiência, não apenas particular mas de certa forma paralela aos condicionantes da exploração capitalista.

Em uma interlocução direta com Hartmann, Iris Young em *Beyond the Unhappy Marriage* (1981) elabora a crítica àquilo que ela denomina como “sistema dual”, argumentando que, se impera um casamento feliz entre marxismo e feminismo, uma teoria dual como a de Heidi Hartmann não seria capaz de superá-lo. Nessa perspectiva, não haveria motivos para pensar que a vida social é influenciada por dois sistemas diferentes, com leis de movimento, história e estrutura próprias: em vez disso, a Iris Young de 1981 pretende pensar o socialismo feminista a partir da construção de um projeto e uma teoria única que conjugue os melhores *insights*, tanto do feminismo radical quanto do marxismo (YOUNG, 1981 p.44). Ao longo de

⁴⁶ No presente trabalho, ver página 42 para discussão sobre esse momento da obra de Marx.

todas as versões das teorias dos sistemas duais, Young identifica a premissa em comum de que as relações patriarcais constituem um sistema de relações distinto e diferentes das relações sociais de produção teorizadas pelo marxismo.

Para a autora, por um lado, uma definição do patriarcado como estrutura ideológica e psicológica inscreve-se no risco de universalizar e des-historicizar a opressão das mulheres ao entendê-lo como superestrutura abstrata que se autofundamenta. Além disso, tal abordagem não cumpre com a proposta de atribuir ao patriarcado autonomia e peso igual ao modo de produção. Por outro lado, as outras saídas materialista, conforme as propostas por Hartmann e Delphy, buscam entender o patriarcado como estrutura produtiva e ideológica própria. Isso, para Young, é contraproducente em promover a crítica e a politização feminista do marxismo: apesar de denunciarem uma “cegueira ao gênero”, não chegam a uma escrutínio crítico sobre as próprias categorias marxianas, propondo apenas o somatório das mesmas com outras ferramentas feministas de análise. Sendo assim, a Heidi Hartmann de 1979 acaba por consagrar o hermetismo - e as limitações - do marxismo não-feminista. Nesse sentido, recua teoricamente ao invés de buscar a compreensão da unidade da vida social e acaba por autorizar as análises de que o capital possui uma forma lógica independente homogeneizadora do mercado de trabalho - como faz, por exemplo, Ellen Wood (2011): havendo um paralelismo estrutural e lógicas de movimento substantivas e essenciais a cada sistema, não haveria dependência intrínseca do capitalismo em relação ao patriarcado. Young, portanto, convida a uma maior radicalidade no intercâmbio crítico entre marxismo e feminismo:

a teoria marxiana tradicional continuará a dominar o feminismo desde que o feminismo não desafie a adequação da própria teoria tradicional das relações de produção. Se o marxismo tradicional não tem lugar teórico para a análise das relações de gênero e a opressão das mulheres, então tal teoria é uma teoria inadequada das relações de produção. Nossa pesquisa histórica associada com nossas intuições feministas nos diz que o trabalho das mulheres ocupa um lugar central em qualquer sistema produtivo, e que a hierarquia sexual é um elemento crucial em qualquer sistema de dominação. (YOUNG, 1981 p.50 - tradução nossa)

O elemento unificador das análises, segundo Young, passa então a ser a divisão de gênero do trabalho, entendendo a divisão social do trabalho (DSoT) como uma categoria anterior à classe e capaz de articular marxismo e feminismo. Retomando o lugar da DSoT n’*A Ideologia Alemã*, Young assinala que ela permite uma análise não só mais ampla do que aquela que tem como categoria fundamental a classe, mas também mais concreta, mais ricamente determinada ao referir-se à atividade do trabalho em si mesma dentro da estrutura social, com suas respectivas relações institucionais e sociais. Recuando no nível de abstração em relação à

categoria classe, a DSoT permitiria fazer a sintonia fina de processos de inserção dos indivíduos nas relações sociais de produção e os impactos disso na economia, na dominação, na política e na ideologia. Seria necessário, entretanto, dar o passo adiante em entender o que implica o conceito de Divisão de Gênero do Trabalho (DGT). Aqui estaria, portanto, a solução para o problema da universalidade e da particularidade nos estudos feministas: por mais que em diferentes sociedades as mulheres e homens assumam respectivas atividades, o caráter dessa divisão e distribuição varia.

O que Young sugere, portanto, é que se substitua a análise dos sistemas duais por uma análise articulada pelas modalidades da DSoT, atribuindo à categoria do gênero a determinação própria de estruturas de distribuição social do trabalho. Desta feita, as modalidades históricas da divisão social do trabalho são colocadas como categoria central na organização das relações sociais de produção, o que, para Young, dispõe uma série de benefícios para a análise: substitui o desdobramento feminista radical do sexo em classe por uma análise histórica das mudanças na anatomia da Divisão de Gênero do Trabalho (DGT) durante a emergência da modernidade capitalista. Young entende que a noção de DGT permite explorar o diferencial no acesso aos meios de trabalho e controle, explicando como instituições de dominação masculina emergem, se originam e mudam⁴⁷. Em síntese, Young avalia que a noção teórica de dois sistemas separados tem efeitos práticos na delimitação de um projeto, uma tática e uma estratégia socialista-feminista: ao territorializar campos de luta, cria sobre as mulheres uma espécie de jornada dupla da militância, sendo que elas devem se desdobrar no ofício de derrubar, não apenas um, mas dois sistemas inteiros. Ao invés disso, uma teoria unificada sobre a imbricação histórica entre as modalidades de exploração do trabalho - a participação da DGT na DSoT capitalista que se constituiu na modernidade - criaria um projeto e um método unificados de ação emancipatória, coimplicando integralmente patriarcado e capitalismo.

Mais recentemente, Cinzia Arruzza (2015) busca ir adiante na implosão de barreiras teóricas entre o feministas e o marxistas. Em *Reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo*, Arruzza mapeia as teóricas entre as teóricas dos sistemas duplos ou triplos, as teóricas do “capitalismo indiferente” e as adeptas da tese unitária (da qual ela mesma é adepta),

⁴⁷ Observe-se como o termo gênero aparece em sua breve discussão sobre a divisão social do trabalho: para ela, o gênero se constitui previamente como uma coagulação de normas e símbolos e é mobilizado para constituir a anatomia social do trabalho - algo ao modo daquilo que Rubin leva adiante em sua discussão. Por outro lado, a autora entende que o conceito pressupõe a existência do gênero - uma divisão e classificação sociocultural das pessoas segundo seu sexo - e, por esse momento, separa a emergência do gênero sob condicionamentos particulares, ao modo do que dispõe Gayle Rubin. Ou seja, seria necessário dar conta, em alguma medida, do caráter psicológico do gênero, que constitui seu teor simbólico e ideológico.

segundo a qual, nos países avançados, não haveria mais um patriarcado distinto e independente do capitalismo ou um sistema autônomo de relações de dominação e exploração das mulheres pelos homens.

Arruzza adere ao conceito de gênero e assinala que, diferentemente do que argumenta Delphy, o marido não extrai excedente do trabalho das mulheres⁴⁸, ao mesmo tempo em que é impossível interpretar que não há qualquer proveito masculino extraído diretamente do trabalho doméstico não remunerado - como argumenta Wally Secombe. Em síntese, o que a autora busca mostrar é que, se bem existe um antagonismo interno às famílias trabalhadoras em razão do trabalho doméstico, o caráter de tal conflito não necessariamente é dado por uma relação de classe.

Além disso, a autora argumenta que, assumindo a autonomia do patriarcado, não seria possível identificar quais são os condicionantes de sua reprodução histórica. Somente seria possível explicar a dinâmica de sua propagação através da identificação de seu papel direto das relações patriarcais dentro das relações de produção. Aqui, a autora não mais identifica o patriarcado como substantivo, mas como um adjetivo do modo de produção que, este sim, possui uma dinâmica histórica teorizável em torno de leis tendenciais históricas segundo a lógica do fetichismo e do imperativo da acumulação. As leis próprias do modo de produção seriam responsáveis por dar dinâmica e reproduzibilidade histórica às relações patriarcais cuja mundialização é vetorizada pelo capital.

Arruzza rebate a tese da reciprocidade entre estruturas em torno de uma aliança sagrada estabelecida pelas intersecções sistêmicas - tal como faz Kergoat em sua teoria sobre a consubstancialidade, que abordaremos a seguir, e Heleieth Saffioti, sobre a qual refletiremos com mais profundidade no próximo capítulo. Tais teorias, diz Arruzza, têm algo de místico e cristão, assemelhando-se à Santíssima Trindade que é, ao mesmo tempo, três e um. Afinal, na medida em que a acumulação primitiva⁴⁹ restringe os espaços de reprodução coletiva, e destitui

⁴⁸ Para contrapor-se ao argumento de Delphy, Arruzza lança a seguinte questão: quais os impactos da socialização do trabalho doméstico para o capitalista, em contraposição aos impactos de incidem sobre o trabalhador? Para o primeiro o fim da domesticidade do trabalho reprodutivo significaria um ônus recaindo sobre os lucros, dado que a reprodução da mão de obra não mais estaria comprimida dentro da esfera doméstica - ônus este que não recairia sobre o segundo, que teria ainda sua reprodução garantida pelo Estado.

⁴⁹ É difícil exagerar a importância do conceito de acumulação primitiva para a história do marxismo. No clássico capítulo 24 d' *O Capital*, Marx (1988 p.252) dispõe os primeiros condicionantes históricos da acumulação de capital: "o processo que cria a relação-capital não pode ser outra coisa que o processo de separação de trabalhador da propriedade das condições de seu trabalho, um processo que transforma, por um lado, os meios sociais de subsistência e de produção em capital, por outro, os produtores diretos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva é, portanto, nada mais que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção". Ele, então, descreve como o processo se deu com os cercamentos de terras comuns na Inglaterra do século XVIII, de maneira violenta, desorganizando drasticamente sistemas de reprodução social e com ampla

a família (então camponesa e patriarcal) de sua função produtiva, o capitalismo não apenas funda um novo sistema de relações de gênero imbricadas com os imperativos da acumulação como também atribui a tais relações uma reprodutibilidade histórica sem precedentes.

Dito isto, para afastar possíveis alegações de que o marxismo sem a noção de patriarcado torna-se um campo reducionista e economicista, a autora levanta duas afirmações: 1) o capitalismo não é redutível a um processo econômico de extração de mais-valia e não produz relações de poder como resultados automáticos do processo de extração de mais-valia e 2) O capitalismo não é uma máquina acionada pela lei de acumulação do capital, e sim a totalidade histórica de relações sociais de tensão dialética atravessadas pelo imperativo da reprodução do capital (ARRUZZA, 2015 pp. 47-48). Isso quer dizer que a *forma lógica* do Capital, bem teorizada pelo Marx maduro ao entender a centralidade da mais-valia na acumulação capitalista, está *inserida dentro da forma histórica do capital*, sua complexa estrutura de relações de poder que têm como nervura - mas não é redutível às - forças estabelecidas pela lógica da acumulação. Nas palavras da autora,

O capitalismo é uma totalidade versátil, contraditória, continuamente em movimento, com relações de exploração e alienação que estão constantemente em um processo de transformação. Muito embora possa parecer que Marx tenha atribuído um caráter automático à valorização do valor no primeiro volume do Capital – um processo no qual o valor é o sujeito real, enquanto capitalistas e indivíduos são reduzidos ao papel de emissários ou portadores de uma estrutura – “Monsieur le Capital” não existe de fato, exceto como uma categoria lógica. Não é antes do terceiro volume do Capital que isso se torna mais claro. O capitalismo não é um Moloch, um Deus escondido, um marionetista ou uma máquina: é uma totalidade viva de relações sociais. Nela, encontramos relações de poder conectadas a gênero, orientação sexual, raça, nacionalidade, e religião, e todas estão a serviço da acumulação de capital e sua produção, ainda que frequentemente de formas variadas, imprevisíveis e contraditórias. (ARRUZZA, 2015 p.48)

Nesse sentido, o exercício contrafactual de imaginar a viabilidade do capital em um hipotético mundo sem as relações patriarcais não apaga o fato de que, efetivamente, o capitalismo surgiu transformando tais relações, nunca existiu sem elas e as tem incorporadas a si na distribuição do trabalho e do excedente. Mais uma vez, a separação entre nível lógico e

participação do Estado e da Igreja, tanto para imprimir a nova disciplina do trabalho quanto para sanar a miséria e a mortalidade que se segue. O conceito de acumulação primitiva torna-se importante para teorias do imperialismo a partir de Rosa Luxemburgo, buscando explicar como o capital atua em sua fronteira de expansão convertendo terra e trabalho em mercadoria (LUXEMBURGO, 1985; HARVEY, 2004). O conceito também dá substrato a toda uma vertente interpretativa do feminismo marxista de Raya Dunayevskaya (1982) ou Nancy Fraser (2013) que se apoia nas interpretações institucionalistas de Karl Polanyi e seu conceito de mercadoria fictícia (terra, capital e moeda). Silvia Federici (2017) amadurece e reinterpreta o conceito inscrevendo o corpo no processo de acumulação primitiva, apontando para o lugar do controle da sexualidade das mulheres para reacomodar as novas demandas reprodutivas do sistema capitalista.

nível histórico inflama a análise: é sob esta última, e apenas sob essa última, que se pode pensar as possibilidades de determinação complexa e concreta da emancipação das mulheres.

Recusando pensar as associações marxistas-feministas em termos de um casamento ou em termos da autonomização linguística integral do gênero, ela assinala que toda relação de exploração implica a produção de dominação e alienação, e que Marx nunca se dispôs a separar tais esferas. Assim, o processo produtivo tanto produz o trabalhador (e aqui estão as relações da ideologia e do poder) quanto produz mercadorias e relações de trabalho. Isso, para Arruzza, constitui a unidade-totalidade entre produção (ou seja, acumulação e expansão) e reprodução, esta entendida como a reprodução das relações de produção. Esta seria a totalidade com a qual se deve trabalhar, sendo o gênero intrínseco a esse universo vivo de relações e organicamente reproduzido por ele.

Tal teoria unitária busca ser capaz de “interpretar as relações de baseadas no gênero enquanto momentos concretos da totalidade articulada, complexa e contraditória que é o capitalismo contemporâneo” (ARRUZZA, 2015 p.57), considerando as características específicas a tais momentos concretos, mas também sua relação interna com a totalidade da reprodução social. Observe-se, é impossível compreender o argumento de Arruzza caso não se tenha em vista o debate antipositivista e antiformalista dentro do próprio marxismo, que buscamos endereçar no primeiro capítulo do presente trabalho e tem como principal veio de teorização uma concepção do capitalismo não como modelo lógico-abstrato de produção econômica que se desdobra também abstratamente na luta de classes, e sim como uma forma histórica que encerra uma totalidade de relações sociais e políticas voltadas à própria reprodução das relações. Em síntese, Arruzza considera um erro ver opressões de gênero e raça como meros resíduos de formações sociais passadas sendo, na verdade, integrais à sociedade capitalista *após* seu processo de dissolução de formas de vida social precedentes. A posição da autora, portanto, é extrair da opressão das mulheres uma dinâmica histórica própria, atribuindo ao capitalismo o feito de consolidar e dilatar as modalidades de dominação de gênero que se tornam integrais ao modo de vida do capitalismo - afinal, o capital é inerentemente expansivo social e geograficamente. Assim, ela atribui à institucionalidade da dominação masculina um caráter adjetival, entendendo a formação social contemporânea como um capitalismo patriarcal. A autora nos exorta à elaboração de uma “união *queer*” (ARRUZZA, 2010)⁵⁰ entre marxismo

⁵⁰ O termo *queer* surge para designar as dinâmicas discursivas contingentes que atravessam o sujeito e fariam dele uma entidade instável, não fixa, de forma que “mulher” não é uma categoria que se pode ser suposta: “a teoria *queer* surgiu, pois, de uma aliança (às vezes incômoda) entre as teorias feministas, pós-estruturalistas e psicanalíticas que fecundavam e orientavam a investigação que já vinha se fazendo sobre a categoria do sujeito. A

e feminismo, que rejeite o conceito de patriarcado e conjugue a reprodução social capitalista e as abordagens linguísticas do gênero.

Essa discussão de Arruzza se contrapõe a outra tentativa de unificação proposta pelas sociologia francesa das *rappports* sociais que se volta ao entendimento da formação de categorias sociais reprodutivas e seus grupos históricos. Assim, a autora coloca em um mesmo bojo teóricas do sistema dual como Hartmann, que divide os domínios sociopolíticos do gênero/patriarcado e da classe, e uma teórica como Danièle Kergoat, que cria um novo conceito para designar a unidade e a diferença dentro da totalidade sistêmica - a essas autoras, Arruzza endereça a crítica por seu cristianismo teórico, sua fórmula mística da trindade. Entretanto, se o foco da discussão de Arruzza é o sistema - patriarcado, capitalismo, racismo - e a crítica a uma ideia de paralelismo sociorreprodutivo, Kergoat não se refere rigorosamente a nenhum desses conceitos enquanto sistemas semiautônomos, voltando-se, ao invés disso, ao estudos das categorias constituídas pelos diferentes sujeitos sociais em disputa com base nos *rappports* sociais - raça, classe e gênero. Trata-se, portanto, de uma teoria voltada à análise sociológica e à compreensão das tensões entre grupos que se contrapõe às metáforas geométricas como intersecção, posicionalidade⁵¹, imbricação. Aqui, o conceito de relações sociais tem prioridade sobre o conceito de sistema.

Assim, Kergoat cunha o termo *consustancialidade das relações sociais*, buscando determinar as propriedades de cada relação de gênero, raça e classe e a coextensividade como elemento fundamental de todas elas - portanto, a indissociabilidade ontológica dessas categorias. E as entende como “um nó que não pode ser simplesmente desatado em práticas sociais, mas apenas na perspectiva de análise sociológica” - ou seja, efetivamente, a consustancialidade das relações sociais implica que as mesmas são coextensivas, coproduzindo-se e reproduzindo-se mutuamente (KERGOAT, 2010 p.94). Para Kergoat, essa compreensão demanda que se diferencie o que são as *rappports* sociais - antagonismos entre grupos estabelecidos pela complementaridade antagônica entre as funções sociais dos grupos - e as relações intersubjetivas:

A distinção entre relação intersubjetiva e relação social permite compreender que, se a situação mudou de fato em matéria de relações intersubjetivas entre os sexos e nos casais, as relações sociais, porém, continuam a operar e a se manifestar sob suas três

expressão ‘*queer*’ constitui uma apropriação radical de um termo que tinha sido usado anteriormente para ofender e insultar, e seu radicalismo reside, pelo menos em parte, na sua resistência à definição - por assim dizer - fácil. (...) Em outras palavras, o *queer* não está preocupado com definição, fixidez ou estabilidade, mas é transitivo, múltiplo e avesso à assimilação” (SALIH, 2012 p.19)

⁵¹ Para um debate sobre o conceito de posicionalidades e multiposicionalidades, ver Alcoff (1988).

formas canônicas: exploração, dominação e opressão (que podem ser ilustradas pelas diferenças salariais, pela maior vulnerabilidade e maior risco de ser vítima de violências). Ou seja, se de um lado há um deslocamento das linhas de tensão, de outro, as relações sociais de sexo permanecem intactas (KERGOAT, 2010 p.95)

Para Kergoat, o benefício da consubstancialidade é seu caráter inerentemente dinâmico, avesso a uma implicação estática ou essencial das metáforas geométricas. Ela assim concebe três diferentes relações sociais - racial, de gênero e de classe - marcadas cada uma pela exploração, opressão e dominação e que se articulam de maneira intra e intersistêmica. O desafio, a partir daí, passa a ser não reificar as categorias em torno de conceitos estáticos, abstratos, naturais ou entendidos como identidades fixas. Para endereçar esse desafio, ela lança quatro orientações metodológicas implicadas por essa definição da estrutura da realidade social como consubstancial e dinâmica: a) O imperativo materialista, que entende que as relações sociais de gênero, raça e classe como relações de produção, b) O imperativo histórico, que dá centralidade à dinâmica das relações sociais; c) O imperativo de se definir invariantes nos princípios de funcionamento das relações sociais - por exemplo, na DSeT, o princípio da separação e da hierarquia; d) O imperativo da agência do “dominado”, que dê atenção à forma como os dominados interpretam e subvertem as categorias, impedindo sua reificação - mas, como aponta Kergoat, tal subversão só é efetiva na medida em que se coletiviza, uma vez que as *rappports* se definem no conjunto dos grupos sociais.

Kergoat ainda alerta que a dinâmica dessas relações produz uma concepção aberta, espiral, da unidade das relações sociais. Não se tratando de um sistema circular, a metáfora da espiral serve para dar conta do fato de que a realidade não se fecha em si mesma: é possível, inclusive, que as diferentes *rappports* sociais colidam entre si, entrem em contradição. Portanto, não se trata de fazer um *tour entre* todas as relações sociais envolvidas, uma a uma, mas de enxergar os entrecruzamentos e as interpenetrações que formam um “nó” no seio de uma individualidade ou um grupo (KERGOAT, 2010 p.100).

2.6) No coração da práxis: a crítica e a contribuição das feministas negras dos EUA⁵²

⁵² A opção por trazer tais contribuições para instruir nossa visita crítica pela obra de Heleieth Saffioti tem a ver com a relevância do racismo nas teorias sobre a formação social do Brasil e, conseqüentemente, a relevância do tema dentro da obra da própria autora. Esperamos poder informar nosso trabalho com elementos para qualificar esta importância, levando em consideração as interlocuções (e não-interlocuções) que Saffioti estabelece com a literatura e em que medida isso contribui para que o conceito de racismo esteja sistematicamente articulado em suas discussões. Por certo, não caberia esgotar todo o volume e qualidade deste movimento teorico-político no presente tópico, mas pretendemos levantar elementos para a discussão a respeito dos diálogos estabelecidos com o marxismo: a respeito da práxis, do método e da reprodução.

A territorialização de âmbitos, matérias ou métodos próprios à luta feminista é, então, um movimento teórico marcante na tentativa de demarcar o status próprio da opressão das mulheres. Mas, a partir de alguns lugares de luta e organização política, uma questão fundamental interpela esse movimento: é possível discriminar, no sujeito, aqueles aspectos de sua constituição e seus conflitos que são matéria da “análise de classe” marxista daqueles do feminismo? A práxis feminista negra norteamericana, de onde emerge um pensamento feminista forjado no cotidiano e na história de resistência, é um núcleo vivo de reflexão sobre essas questões. Ali, mais do que a adição da raça e o racismo enquanto variáveis ou categorias de análise, emergem novas perspectivas sobre a relação entre a teoria e o sujeito, perspectivas próprias acerca de temas caros às feministas.

Uma visita a contribuições importantes de pensadoras feministas negras pode, portanto, lançar importantes apontamentos sobre método, totalidade e sujeito no marxismo. A partir da revisão levada adiante por Ula Taylor no tópico inicial deste capítulo, pudemos nos colocar diante de algumas cenas da práxis feminista negra do século XX que apontaram o lugar particular destas mulheres na organização política feminista, sobretudo diante dos sistemáticos episódios de chauvinismo branco dentro de organizações feministas. A partir dessas experiências, as teóricas negras passam a interpelar tanto o funcionalismo de classe marxista quanto o feminismo liberal, buscando compreender a robustez e a particularidade do racismo na formação social de seus países de origem. Toda essa práxis própria gerou acúmulos e contribuições importantes que podem apontar contradições, críticas e contribuições para o contexto de impasses teórico-práticos que estamos construindo neste capítulo.

Se a práxis - que implica a unidade dialética entre pensamento e atividade - marxista e feminista é tão cara ao presente trabalho, um bom ponto de partida para esta seção é a história de Claudia Jones⁵³. Seu forte engajamento dentro dos Partidos Comunistas não se traduz em uma conformidade imediata com a práxis comunista dessas organizações: Já em 1949, a autora

⁵³ Nascida em 1915 em Trinidad, Jones ingressou na militância antirracista aos 15 anos, após migrar para os Estados Unidos sob as leis Jim Crow. Ali, ela foi uma das mobilizadoras da campanha em defesa dos “Scottsboro Boys”, nove jovens negros falsamente acusados de abusar sexualmente de uma mulher branca. Um ano depois, aos 16 anos, passou a integrar a Liga Comunista de Juventude do Partido Comunista dos Estados Unidos, onde despontou como uma importante editora do jornal *Daily Worker* e uma forte mobilizadora de trabalhadoras negras dentro do partido. Tudo isso levou a sua prisão e deportação para a Grã-Bretanha em 1955, onde ela seguiu militando no Partido Comunista da Grã-Bretanha e tornou-se uma das principais vozes editoriais da comunidade caribenha na Inglaterra. Não por acaso, a militante socialista negra caribenha foi sepultada ao lado de Karl Marx, sob os dizeres gravados na lápide: “Corajosa lutadora contra o racismo e o imperialismo, que dedicou sua vida para o progresso do socialismo e a liberação do povo negro”. Militante dos Partidos Comunistas nas décadas de 1930 a 1950, Claudia Jones participa ativamente enquanto formuladora marxista, sem abrir mão de sua experiência enquanto mulher negra e caribenha.

publica o ensaio “Um Fim à Negligência em Relação aos Problemas das Mulheres Negras”, sintetizando aspectos essenciais da experiência das mulheres negras que colocam esses sujeitos em um importante lugar na elevação de consciência geral dos ativistas socialistas e, ainda assim, são sistematicamente negligenciados pelo marxismo-leninismo. Décadas antes do pico da segunda onda feminista, Claudia Jones já demonstra uma fina clareza a respeito das condições particulares das mulheres negras dentro das cadeias de exploração e dominação e busca alertar a respeito do importante repertório de engajamento comunitário dessas mulheres.

Ela demarca claramente a falha dos Partidos Comunistas em perceber o papel dessas mulheres enquanto protetoras da família negra, de blindá-la contra os golpes e os insultos das Jim Crow⁵⁴, lutando pela escolarização das crianças e educando filhos dentro da brutal atmosfera de linchamentos, da segregação e da brutalidade policial. A autora contrasta as novas políticas de direitos das mulheres que vinham tomando fôlego na União Soviética, nas Novas Democracias e em regiões chinesas com a realidade das mulheres negras norte-americanas, que enfrentavam a degradação e a superexploração sob o véu das políticas estadunidenses de “exportação da democracia”. Assim, ela traz à baila a experiência social efetiva dessas mulheres e escapa ao economicismo ao assinalar o caráter moral e psicológico da violência estruturalmente cometida contra as mesmas (JONES, 2017 p.1003):

Como mãe, como negra, como trabalhadora, a mulher negra luta contra o extermínio da família negra, contra a existência de gueto criada pelo Jim Crow que destrói a saúde, a moral e a própria vida de milhões de suas irmãs, seus irmãos e crianças negras. Visto sob esta luz, não é um acidente que a burguesia americana tenha intensificado a opressão, não somente contra o povo negro em geral, mas contra a mulher negra em particular. Nada expõe tanto a pulsão fascista na nação (americana), que a atitude indiferente que a burguesia demonstra e cultiva em relação às mulheres negras. (JONES, 2017, 1003).

A autora já mobiliza um princípio de historicização da experiência nas análises a respeito da posição das mulheres negras ao longo das transições políticas, culturais e econômicas, antes mesmo que estivesse formulada a crítica das teóricas do gênero às teorias universais do patriarcado. Aqui, tanto as mudanças na configuração da unidade produtiva-reprodutiva negra quanto a expansão da religião cristã convergem na forja dessa nova hierarquia.

⁵⁴ A dispersão federalista do poder nos Estados Unidos, após um sangrento conflito entre norte e sul fortemente articulado em torno da abolição da escravidão, viabilizou a implementação das Jim Crow, leis disseminadas no país a partir de 1890. Esse conjunto de leis estaduais lançava mão de uma série de critérios “não raciais” para restringir a cidadania das pessoas negras (MARX, 1989 p.137). Nesse período, mais de 2 mil pessoas negras sofreram linchamentos - em muitos casos com amparo legal, sem que houvesse intervenção federal. Michelle Alexander (2012) entende as Jim Crow como o segundo regime do racismo nos Estados Unidos, que transita da escravidão às Jim Crow ao encarceramento em massa.

Segundo Jones, seria vital às organizações de esquerda compreender o lugar particular vivenciado pelas mulheres negras, que são maioria feminina na classe trabalhadora e estão, também em maioria, na chefia de suas famílias. Ainda a respeito disso, Jones observa que as mulheres negras estão integralmente alijadas da proteção trabalhista, questão a ser urgentemente levada a sério pelo sindicalismo:

É uma hipocrisia dos sindicalistas progressistas falar em organizar os desorganizados sem atentar para a grave situação da trabalhadora doméstica, que, desprotegida do direito sindical, fica, também, excluída de toda a legislação social e trabalhista. (JONES, 2017 p.1009)

Claudia Jones vai adiante em assinalar que as dificuldades dos círculos progressistas em contribuir para a luta política das mulheres negras não diz respeito somente a uma carência teórica e metodológica, mas também advém do chauvinismo de homens e mulheres dentro das organizações. Assim, a autora problematiza a própria inconsistência éticopolítica dos homens e mulheres brancos progressistas voltados à luta trabalhista que, ainda assim, recusam-se a contratar empregadas domésticas por intermédio de um sindicato de trabalhadoras organizadas do setor. Além disso, o chauvinismo branco e o boicote à luta pela emancipação das mulheres negras também manifestar-se-ia através da circunscrição do campo de atuação progressista a pautas trabalhistas, abandonando, por exemplo, a questão do casamento interracial que seria, afinal, uma forma de adesão estrita à igualdade (JONES, 2017 p,1010). Em meio a isso, Jones se atenta para a inconsistência da ideologia da domesticidade feminina diante da realidade da mulher negra, e aponta como os ideólogos burgueses teriam de reformular a ideologia misógina para comportar essa dupla moral (JONES, 2017 p.1012). Por isso, afirma Jones, seria necessário um esforço à parte no sentido de desumanizar as mulheres negras e afirmar a superioridade direta dos homens brancos em relação a elas.

Diante de tudo isso é possível entender que, subjacente a sua análise, está um entendimento do marxismo e da luta socialista como mais do que uma “análise de classes” abstrata: no centro do interesse da autora está o encontro e o fortalecimento do sujeito político em meio à riqueza de determinações do conflito social em que está inserido. Trata-se, portanto, de uma inserção no debate estratégico, mais do que no desenvolvimento de um instrumental analítico.

Nesse contexto marcado pela dominação racial, a dominação sexual ganha determinações mais complexas: as violências que forjam a sexualização e a heteroterritorialização do corpo das mulheres negras não é abstrata, não tem *todas suas determinações estruturais esgotadas* pela política de dominação dos homens em geral, mas serve aqui à

dominação racial engendrada pelos homens brancos. Se o espaço doméstico e o matrimônio funcionam como uma caixa preta de formas reiteradas de violência sexual, ao nos referenciarmos nos mecanismos de dominação mobilizados na escravização percebemos que o racismo também cria uma forma de violência de homens sobre as mulheres que circula socialmente e não diz respeito estritamente ao domínio do núcleo familiar⁵⁵ (bell hooks, 2015, p. 43). Afinal, se pensarmos a coerção e a violência como atributos do Estado - embora isso não esgote sua definição, há dois condicionantes do universo privado que rompem o monopólio da instituição estatal sobre este poder: a violência perpetrada pelos exploradores de mão de obra escravizada e pelos maridos na esfera doméstica⁵⁶.

Problematizando a medida em que é possível confiar às leis antiestupro de um Estado racista, patriarcal e capitalista a proteção das mulheres contra a violência sexual, Angela Davis entende que, no geral, tal legislação não visa proteger as mulheres, e sim os homens das classes mais altas cujas filhas e esposas corriam o risco de serem agredidas. Assim, lamenta a insistência de teóricas feministas e ativistas contra o estupro em aderir às narrativas de que homens de minorias étnicas são mais propensos ao estupro - como a teoria psíquica do patriarcado de Firestone, que atribui aos homens negros um desejo reprimido de manter relações sexuais com mulheres brancas.

Assim, aponta Davis, o estupro se constitui historicamente como uma violência a serviço do supremacismo branco, para além do patriarcado. Por esse motivo, as mulheres negras têm de construir historicamente uma consciência coletiva de sua condição de vítimas sexuais associada a uma consciência das acusações fraudulentas de estupro contra os homens negros (DAVIS, 2016 p.187). Emergindo após a Guerra Civil, o mito do estuprador negro desponta

⁵⁵ bell hooks (2015, p. 43) enfatiza ainda que as mulheres se tornavam mais suscetíveis ao abuso quando, ao completar certa idade, mudavam-se para a casa do senhor para realizar tarefas domésticas - Ali, muitas vezes, o homem branco buscava prostitui-la para redimir sua própria consciência da condição de estuprador, dada a ideologia de repressão sexual e a condenação cristã desta prática.

⁵⁶ Para bell hooks (2015) só é possível supor que a funcionalidade do estupro de mulheres negras a emasculação dos homens negros quando se universaliza a forma de dominação branca sobre as mulheres. Nessa lógica, os homens negros seriam menos homens porque eles não poderiam explorar suas próprias mulheres, mas ali não havia esse *ethos* natural entre os homens negros - afinal, não se trata de uma instituição universal forjada no instinto animal. Pelo contrário: para a autora, abusos perpetrados por homens negros poderiam ser interpretados como uma tentativa de emular um lugar de poder forjados nas estruturas de dominação que eram, enfim, simultaneamente patriarcais e racistas. Ainda sobre o estupro como forma de dominação racial-sexual, bell hooks elabora uma reflexão acerca da profusão de tensões dessa violência: crítica aos intérpretes que atribuem ao estupro a estrita funcionalidade de emascular os homens negros, a autora argumenta que a mulher negra não era vista propriamente como uma ameaça pelo escravizador branco, que a via como alguém vulnerável e sem acesso à proteção dos homens de seu grupo - ao invés de utilizar algemas, muitos homens brancos submetiam essas mulheres à nudez como forma de subjugar-las e controlá-las (hooks, 2015a p.34)

como uma ficção que precede e lastreia a disseminação da aceitação social dos linchamentos e serviria também à instauração de novo padrão brutal de superexploração da mão de obra:

Uma estratégia eficaz contra o estupro deve ter como objetivo mais do que a erradicação do estupro – ou mesmo do sexismo – por si só. A luta contra o racismo deve ser um tema contínuo do movimento anti estupro, que deve defender não apenas as mulheres de minorias étnicas, mas também as muitas vítimas da manipulação racista das acusações de estupro. As dimensões críticas da violência sexual constituem uma das facetas de uma profunda e contínua crise do capitalismo. Como lado violento do sexismo, a ameaça de estupro persistirá enquanto a opressão generalizada contra as mulheres continuar a ser uma muleta essencial para o capitalismo. O movimento antiestupro e suas importantes atividades atuais – que variam de ajuda emocional e legal a campanhas educacionais e de autodefesa – devem ser situados em um contexto estratégico que tenha em vista a derrota definitiva do capitalismo monopolista. (DAVIS, 2016 p.203).

O lugar das mulheres negras na defesa da vida de sua própria comunidade contra as violências racistas sistematicamente articuladas no projeto racial-nacional estadunidense coloca em outro lugar político o cuidado, que não tem somente implicação doméstica ou de mercado: não raro o cuidado se vê como o contraponto comunitário à violência sistematicamente perpetrada pelo Estado. Nesse contexto, a questão do aborto e dos direitos reprodutivos também tem outros condicionamentos. Se a proibição do aborto despontava como um dispositivo de controle de corpos e garantia do desempenho feminino da função reprodutiva, no caso das mulheres negras esse fenômeno revela outras determinações sociais.

O próprio contexto da escravização já apontava condicionantes históricos específicos: só interessava aos colonizadores brancos a reprodução geracional dessa mão-de-obra a partir da abolição do tráfico atlântico. Até ali, o trabalho das mulheres era tratado igualmente ao dos homens, sem qualquer ideologia de fragilidade feminina que lhes alijasse das tarefas mais extenuantes e as crianças negras, consideradas improdutivas, não eram de interesse dos homens brancos. Nesse momento, a diferenciação feita pelos brancos entre mulheres e homens negros estava no estupro como ferramenta de dominação. Desta feita, às mulheres negras a maternidade era vedada, e não imperativa⁵⁷. A despeito disso, entretanto, a família negra resistia

⁵⁷ A autora atenta para as implicações progressivamente eugenistas dadas às campanhas pelos direitos reprodutivos no país, na medida em que se convertia a pauta pelo controle de natalidade em controle populacional da população negra. Ao mesmo tempo em que, em 1905, Theodore Roosevelt discursa em protesto à recusa das mulheres brancas em gerar muitos filhos - o que seria, para ele, uma forma de suicídio racial -, há uma pronta disposição das mulheres brancas, tanto trabalhadoras quanto proprietárias, em justificar sua luta pelo controle de natalidade em fundamentos malthusianos eminentemente racistas, advogando pela necessidade de se limitar a população miserável, negra e desempregada. Aqui, a autora aponta que mesmo teóricas marxistas como Rosa Luxemburgo corroboram teses malthusianas do controle de populacional como forma de conter o desemprego e diminuir o exército industrial de reserva. E, observa Davis, os alvos principais das políticas de controle de natalidade via esterilização tinham raça e etnia: mulheres imigrantes, negras e indígenas - no caso destas, a história deixava clara a associação entre a propagação de esterilização e uma política genocida (DAVIS, 2016 p.119 e seg). A negação da autonomia dessas mulheres passava, portanto, por outros elementos: muitas vezes, o aborto despontava como

como um espaço contraposto à domesticação feminina que se fortalece durante a industrialização. Com laços e costumes próprios, as famílias negras estadunidenses acabam por se constituir em um espaço de autonomia em relação à dominação branca, sem reproduzir rigidamente a mesma hierarquia da divisão sexual do trabalho que as famílias brancas (DAVIS, 2016 p.29-30).

Sendo assim, para Davis a experiência das mulheres negras na família e no trabalho reiterava tanto sua capacidade ativa de transformar a matéria do mundo quanto seu papel em proteger e cuidar de sua comunidade, revelando inconsistências nas ideologias sexistas da passividade feminina:

Essa era uma das grandes ironias do sistema escravagista: por meio da submissão das mulheres à exploração mais cruel possível, exploração esta que não fazia distinção de sexo, criavam-se as bases sobre as quais as mulheres negras não apenas afirmavam sua condição de igualdade em suas relações sociais, como também expressavam essa igualdade em atos de resistência. Essa deve ter sido uma terrível descoberta para os proprietários de escravos, pois aparentemente eles tentavam quebrar essa cadeia de igualdade por meio da repressão particularmente brutal que reservavam às mulheres. (DAVIS, 2016 p.35).

Se a garantia da reprodução da família trabalhadora a partir do trabalho da mulher é central para a teoria marxista feminista desde as formulações de Lise Vogel, Heather Brown, teóricas do Domestic Labour Debate e para materialistas francesas como Falquet e Cristine Delphy, o sentido da questão reprodutiva se efetiva de outra forma a partir da experiência das mulheres negras e as determinações sistemáticas do racismo. É isso que Angela Davis nos permite compreender a partir de sua análise de como foi construída a pauta a favor da autonomia reprodutiva das mulheres nos Estados Unidos. Ela assinala como, ao fim do século XIX, as primeiras emergências de um ativismo de mulheres a favor dos direitos reprodutivos em torno da “maternidade voluntária” se articulavam em torno dos interesses de mulheres brancas e proprietárias em conquistar condições de acesso a postos de trabalho, sem que tivessem de se dedicar ao cuidado dos filhos (DAVIS, 2016 p.215). Davis interpreta a baixa adesão de mulheres negras e trabalhadoras a essas campanhas não a um baixo nível de consciência ou indisponibilidade para integrar-se a novas lutas, mas sim à difícil identificação com os sentidos dados a essa bandeira.

uma saída compulsória - ainda que ilegal - para a série de privações e precariedades às quais estavam submetidas, e estava longe de significar uma medida tomada autonomamente. E a esterilização era a saída “moralmente aceitável” explorada do governo para levar adiante uma política de limpeza étnica e racial do país. Nesse contexto, diante dos riscos de se realizar o aborto, a alternativa da esterilização definitiva era uma escolha mais segura e acessível para essas mulheres.

A crítica de Angela Davis, portanto, explora como a luta pelo aborto, pelas medidas contraceptivas e pelo controle de natalidade deve se articular coerentemente segundo as implicações da noção de autonomia para as mulheres considerando raça e classe. O acesso ao aborto legal e aos meios contraceptivos deve andar junto ao direito à reprodução - a despeito do aparente antagonismo entre ambos -, erguendo bandeiras contra a eugenia das políticas de esterilização. É ali que cada uma dessas pautas adquire sentido em torno da autonomia das mulheres sobre seu corpo, caso contrário, pode acabar por reforçar os determinantes estruturais dos processos de reprodução social capitalistas, racistas e sexistas: mobilizando mulheres para a expansão de uma prole nacional branca e trabalhadora, ao mesmo tempo em que limita e persegue o aumento da população negra, imigrante e indígena. Davis quer salientar que a família negra estava submetida a políticas deliberadas de boicote e extermínio associadas ao projeto racial nacional. Nesse contexto, uma cultura própria de mobilização e resistência pela manutenção cotidiana da vida a partir do ativismo de mulheres negras ganha implicações históricas e políticas particularmente importantes e distintas da realidade dos trabalhos de cuidado em famílias brancas trabalhadoras e proprietárias. bell hooks (2015b) enfatiza também a parcialidade da agenda e das interpretações de mundo do feminismo burguês liberal, com sua narrativa da domesticidade feminina e do alijamento das mulheres do mercado de trabalho, como tipicamente vivenciavam as mulheres brancas de classe média em um contexto de isolamento e atomismo no lar. Além disso, seu desamparo em relação à proteção masculina ou à proteção institucional-legal faz com que a coletividade e o cuidado entre mulheres seja uma prática comum na cultura de resistência coletiva das mulheres negras. Como bell hooks relata sobre si mesma, “eu não havia conhecido uma vida onde as mulheres não estivessem juntas e se protegessem, se cuidassem e se amassem profundamente” (hooks, 2015b p.12).

O que é comum às autoras que trouxemos até aqui é o papel central da experiência efetiva para a complexificação e da teoria e o combate ao formalismo: mediando as determinações estruturais e sistêmicas da história e as práticas desenvolvidas pelas próprias mulheres negras em seus espaços de vida, as autoras desvendam aquilo que Ula Taylor (1998) entende como uma verdadeira práxis feminista negra, leituras de mundo e formas de agir desenvolvidas historicamente por essas mulheres. Nesse contexto, bandeiras históricas feministas podem ganhar significados singulares segundo a articulação ética e estratégica dentro da totalidade histórica.

Ao mesmo tempo, o feminismo negro nos exorta a enriquecer a análise com mediações, sem nunca perder de vista a construção de uma cultura particular de luta política dos sujeitos.

Para que esse enriquecimento analítico não se converta em uma desorganização não estratégica das categorias, é necessário voltarmos-nos, portanto, à discussão sobre método no feminismo e seus impactos críticos sobre o marxismo. Rumo à conclusão deste capítulo, visitamos, enfim, esse debate.

2.7) As feministas e um método para o emaranhado do real

No texto clássico de 1982, *Feminismo, Marxismo, Método e o Estado: Uma agenda Para Teoria* (2016), Catherine MacKinnon deduz as implicações do termo o “pessoal é político” dentro do debate sobre o método teórico e organizativo marxista. A autora entende sexualidade e trabalho como categorias paralelas no marxismo e no feminismo, como aquele elemento “mais próprio”⁵⁸ a alguém e que lhe é expropriado. Ambos seriam atividades igualmente universais e antropologicamente necessárias, mas apenas existem em seu caráter social e epifenomênico, a despeito de sua aparência metafísica: “No marxismo, ser despojado de seu próprio trabalho, no feminismo, da própria sexualidade, define a concepção individual de falta de poder *per se*” (MACKINNON, 2016). A partir daí, feminismo e marxismo se desdobrariam como teorias sobre a distribuição desigual do poder a partir da expropriação, ora do trabalho, ora da sexualidade. Assim, a autora defende também um separatismo entre marxismo e feminismo em torno da substância com que cada teoria trabalha e do método exigido por tal objeto.

Quanto ao método, se por um lado as contradições de classe sempre puderam emergir no mundo público e à teoria, por outro lado o claustro político da sexualidade feminina e da família é, em si, protegido pelas grades invisíveis do “pessoal” e do “apolítico”. Por esse motivo, trazer ativamente à tona, na forma de consciência política, o problema e o fenômeno da opressão das mulheres é parte constitutiva do método para o feminismo: isso dá origem ao conceito de *consciousness raising*, processo pelo qual as feministas desafiam a objetividade e a autoridade científica através da experiência das mulheres como ponto de partida e meio da análise teórica para a mudança individual e social: “Na conscientização, frequentemente em grupos, o impacto da dominação masculina é concretamente revelado e analisado por meio da fala coletiva da experiência das mulheres, a partir da perspectiva dessa experiência” (MACKINNON, 2016 p.807). Segundo a autora, somente assim as modalidades de apropriação

⁵⁸ Achamos importante salientar que a vinculação dessas categorias - trabalho e desejo - a uma forma de “propriedade de si” é também uma forma política histórica vinculada à emergência do indivíduo liberal moderno, como analisa Carole Pateman. Entretanto, isso não descarta o valor das indagações que se seguem no argumento de MacKinnon.

da sexualidade, forma específica de dominação das mulheres, poderiam vir à tona, já em processo de elaboração e teorização.

Isso inflama e revela, em outro patamar, as relações entre método de análise e o método de organização, ao revelar que o sujeito não está dado metafisicamente e o exercício de investigação é, em si mesmo, visceralmente imbricado com a práxis. O efeito cabal das críticas de MacKinnon é que, se a ortodoxia marxista é determinada pelo método - no caso, o materialismo histórico-dialético - e há uma diferença crucial entre marxismo e feminismo, não haveria base para síntese entre ambos e os problemas do marxismo com o feminismo são mais do que um “mal entendido” denunciado pelos autores marxistas. Para ela, a síntese feminista socialista acaba por não ser capaz de reconhecer a “integridade separada de cada teoria” (MACKINNON, 2015 p.812), justapondo-as sob hegemonia de uma ou de outra parte. Em síntese, para MacKinnon

A incapacidade de conter ambas as teorias em termos iguais provém da incapacidade de confrontar cada uma em seu próprio terreno: método. O método conforma a visão da realidade de cada uma das teorias. Identifica seu problema central, grupo e processo, e cria como consequência uma concepção distinta da política enquanto tal. (MACKINNON, 2015 p.816)

Dessa forma, não caberia uma discussão sobre o que vem primeiro, se sexo ou classe: seria a tarefa primordial da teoria refletir sobre os conflitos e conexões possíveis entre os métodos respectivos a tais categorias. Seriam essas as condições possíveis de um compromisso entre marxismo e feminismo, desde que o mesmo respeite a integridade e a especificidade metodológica do feminismo a partir do *consciousness raising*, este voltado à percepção de como a socialização de gênero das mulheres faz com que elas se percebam fundamentalmente como seres sexuais. Ou seja, a tarefa para o feminismo seria uma teoria sobre o fundamento sexual do poder, sendo o gênero a encarnação dessa desigualdade (e não o contrário). Sendo assim, MacKinnon propõe conceber a totalidade na experiência das mulheres enquanto o todo de experiências e questões femininas (estupro, o assédio, a heterossexualidade compulsória), coesionado pela busca masculina do controle da sexualidade da mulher, sendo o método feminista a forma de mediar e codificar tais eventos dentro de tal estrutura de controle a partir do relato pessoal. Se é através desse ser-para-o-outro que configura a totalidade da construção sexual das mulheres, a transformação das próprias normas da sexualidade são o fundamento radical da liberação feminina.

A reposição cotidiana da objetificação da mulher enquanto ser sexual é, portanto, o princípio substantivo que governa a política autêntica da vida pessoal das mulheres segundo

MacKinnon. Nesse sentido, o feminismo seria uma consciência a partir da qual as mulheres rejeitam a própria distinção entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível na abordagem da vida social: “As mulheres têm sido a natureza, a matéria, aquilo sobre o que se atua, submetidas pelo sujeito atuante buscando encarnar-se no mundo social. Reificação não é apenas uma ilusão para o reificado; é também a sua realidade” (MACKINNON, 2016 p.835). O método feminista seria, em si mesmo, transformador e perceptivo ao entender que o pensamento e a coisa seriam inextrincáveis entre si, assim como o Estado-ideologia e o Estado-coerção são indissociáveis. Assim, apresenta o feminismo como uma espécie de superação do marxismo, sua conclusão final e sua crítica definitiva, tal qual o marxismo faria com a economia política clássica:

Para responder a uma velha questão – como o valor é criado e distribuído? – Marx precisou formular uma explicação completamente nova do mundo social. Para responder a uma questão igualmente antiga, ou para questionar uma realidade igualmente antiga – o que explica a desigualdade de mulheres perante homens? ou, como o desejo se torna dominação? ou, o que é o poder masculino? – o feminismo revoluciona a política. (MACKINNON, 2016 p.838)

Em grande medida, a matriz oferecida pela autora pretende dar explicações para o “teto” político e conceitual ao qual chegariam os Estados comunistas para levar adiante as bandeiras da emancipação das mulheres⁵⁹. Ela busca reservar o estatuto particular de formas de apropriação do corpo das mulheres, contribuindo para os debates que se deram a partir da tentativa de autonomizar o feminismo - no caso, a contribuição da autora em situar o *consciousness raising* como método próprio a ele é certamente um passo importante. Sem ignorar a relevância política de se destacar o estatuto próprio da sexualidade na experiência política de gênero em relação ao trabalho, podemos, entretanto, fazer algumas observações a partir daqui.

Em primeiro lugar, pode-se dizer que a radical separação entre marxismo e feminismo de MacKinnon se deve a uma supervalorização das tendências marxistas que compreendem o poder como uma força que se impõe externamente, minimizando o vasto debate sobre a ideologia como forma de subjetivação e internalização do poder em Marx. A autora também chega a admitir, em uma nota de rodapé, que o marxismo ao qual ela dirige sua crítica ao longo do texto é o aquele materialismo histórico-dialético que se reivindica científico e se contrapõe

⁵⁹ MacKinnon assinala especialmente o caso da China comunista, que, apesar de sua vigorosa agenda inicial de reforma de deslocamento do poder da família, pelos direitos das mulheres à terra, ao trabalho e à participação política, manteve-se subordinado ao Estado Chinês, às políticas fundamentadas na propriedade e no trabalho e sem conseguir radicalizar e consolidar um programa feminista. Para maiores debates sobre a política maoista de organização das mulheres no partido, ver Zheng (2005)

às vertentes teóricas que enfatizam a práxis e as coimbricações entre ideologia e ciência. É compreensível que a autora demarque essa interpretação positivista, uma vez que esta é uma tradição influente e bem consolidada. Entretanto, o vigor teórico da crítica antipositivista não pode ser minimizado⁶⁰ e poderia sanar, em alguma medida, algumas das sérias lacunas que ela identifica no marxismo.

Ademais, é importante demarcar que, para Marx, a alienação como fenômeno que resulta da produção social do valor e do trabalho abstrato produziria a reificação do trabalhador e formas de objetificação que não são produzidas apenas imediatamente no processo de trabalho, mas sim são um fenômeno disseminado na sociedade burguesa, sendo impossível falar da objetificação como algo que se dá apenas no momento imediato de externalização da subjetividade no momento de trabalho. Ela é um fenômeno social e político ligado à reprodução das relações de trabalho, e são esses os mesmos moldes sobre os quais a autora formula sua concepção de objetificação das mulheres na intenção de diferenciar o marxismo e o feminismo.

Diante disso, a nota de rodapé em que ela demarca o caráter histórico da objetividade e os intercâmbios entre a forma mercadoria e a experiência de reificação das mulheres poderia trazer mais implicações do que ela chega a explorar em seu texto, dispondo inclusive de possibilidades de coimplicação metodológica entre o *consciousness raising* e a filosofia da práxis que, neste presente trabalho, se considera como o núcleo da concepção de método no marxismo.

A existência social do mundo dos objetos varia de acordo com a estrutura da produção. Suponhamos que onde quer que os sexos sejam desiguais, as mulheres sejam objetos, mas o que significa ser um objeto varia de acordo com as relações produtivas que criam os objetos como sociais. Assim, sob sistemas primitivos de troca, as mulheres são objetos de troca. Sob o capitalismo, as mulheres aparecem como mercadorias. Isto é, a sexualidade das mulheres como objeto para os homens é valorizada como o são os objetos sob o capitalismo, nomeadamente como mercadorias. (MACKINNON, 2016 p.834).

No limite, pode-se dizer que ninguém oscila entre modalidades de objetificação nos diversos espaços sociais e políticos por onde circula, mas que carrega consigo, sempre, a experiência compósita e complexa da reificação. Se a dominação produzida sobre uma mulher a partir do controle da sexualidade é também moduladora das formas de exploração de sua mão-de-obra e de cerceamento de sua participação política, é necessário não separar ontologicamente

⁶⁰ Para uma discussão aprofundada sobre essas culturas interpretativas antipositivistas do marxismo, que implicam intrinsecamente ciência e ideologia, ver Lowy (2010).

aquilo que concerne ao feminismo e ao marxismo, mas sim conceber como a práxis socio-reprodutiva mobiliza conjuntamente tais atributos.

Em outras palavras, o fato de trazermos a experiência ao método e a crítica às formas de reificação sofridas mulheres não se traduz, desde já, em uma negação absoluta do papel da objetividade na própria atividade humana (e, em segundo lugar, na episteme): entre a objetividade e a ideologia objetivista do iluminismo e do cartesianismo há um longo caminho.

Gillian Howie (2010) dá contornos mais precisos a esse argumento: a autora separa aquilo que no marxismo seria objeto, objetividade, objetificação e objetivismo para compreender como o fenômeno da reificação modula a relação cognitiva do sujeito com seu entorno sob a ordem moderna. A autora assinala que Marx define a alienação como um fenômeno histórico amplo em que o ser humano estranha-se de sua obra, de sua atividade produtiva, de outros produtores e de si mesmo enquanto ser humano. Há, portanto, uma diferenciação entre a alienação e o estranhamento, sendo este fase necessária do processo de objetivação e cisão do sujeito em sua atividade, afinal, “não podemos conceber um mundo humano sem a produção de coisas e tais coisas serem disponíveis à consciência” (HOWIE, 2010 p.41 - tradução nossa). Entretanto, enquanto a objetivação, a objetificação e o estranhamento são instâncias necessárias da atividade humana, as formas históricas pelas quais ela se efetiva na modernidade são condicionadas dentro da ideologia objetivista, que desloca a objetividade da relação com o sujeito, a situa em uma instância metafísica acaba por inscrever os próprios seres humanos na condição de objeto dessa segunda natureza através de uma operação ideológica. Seria este o fenômeno da reificação (e do fetichismo), que, para Gillian, pode e deve ser separado da noção de objetividade. Portanto, a apropriação moderna da sexualidade e do trabalho não dá origem à objetividade em geral, mas sim à ideologia objetivista.

Quem dá outras implicações metodológicas para isso é Nancy Hartsock (1978) em suas considerações sobre totalidade e feminismo. Para ela, em um mundo de fenômenos móveis, em constante transformação, a totalidade enquanto princípio de reconstrução da experiência é uma condição indispensável para contextualizá-los e atribuir a eles significado (HARTSOCK, 1978 p.63). Essa totalidade, entretanto, é constituída a partir do enriquecimento das determinações do fenômeno, como aspectos diferentes de uma mesma realidade. Assim, ela entende que o modo de vida sobre o qual tentamos teorizar é uma unidade indivisível que pode ser olhada a partir de diferentes perspectivas, todas elas revelando algum aspecto das relações sociais enoveladas naquela concretude que é, afinal, resultado de um processo social complexo de

objetivação. Desta forma, o sujeito cotidiano é objetivado pelas relações sociais, mas quando volta-se a si mesmo enquanto sujeito na atividade prática e teórica, debruça-se sobre a totalidade dessas determinações que são, afinal, indissociáveis entre si. A força do feminismo enquanto energia revolucionária seria de explorar a experiência como condensação das tensões entre o sujeito e processos socio-históricos.

Daí a autora deriva três contribuições do feminismo para o marxismo, não enquanto teoria formal, mas enquanto força transformadora: a) O foco na vida cotidiana e nas experiências que fazem a ação necessária; b) a alteração da natureza de nosso entendimento da teoria, ao ser trazida a uma relação integral e cotidiana com a prática; c) a teoria passa a levar imediatamente à transformação das relações sociais, na consciência e na realidade por causa da conexão com necessidades reais (HARTSOCK, 1978 p.64). Nesse sentido,

A teoria em si pode, portanto, ser vista como um modo de se apropriar e construir a partir de nossa experiência. Isso não significa dizer que as feministas rejeitam qualquer conhecimento que não é de primeira mão, que não podemos aprender nada dos livros ou da história. Mas, mais do que a leitura de um número de textos sagrados, fazemos das questões práticas colocadas no dia a dia a base de nosso estudo. O feminismo reconhece que a filosofia política e a ação política não podem ocorrer em âmbitos separados. (HARTSOCK, 1978 p.65)

Assim, a teoria serve para dar coerência aos problemas e princípios complexos expressos na atividade prática: a partir daí, um entendimento da classe não pode prescindir de uma compreensão das relações internas e do papel da diferença em estruturá-la como um todo. Além disso, as implicações desse método de exposição recíproca entre cotidiano e teoria no processo de conscientização deve incidir sobre políticas de coalizão dos movimentos socialistas feministas: não se pode trabalhar com quem se recusa a olhar para as questões da vida cotidiana ou não utiliza a experiência como base fundamental do conhecimento (HARTSOCK, 1978 p.73). Assim, a construção cotidiana de uma estratégia organizativa é também um processo pedagógico coletivo que tanto nos afeta a nível material e de consciência quanto deve afetar taticamente as estruturas que espoliam tal vida cotidiana: o patriarcado, o capitalismo, o supremacismo branco.

Desta forma, podemos entender que as feministas trazem uma contribuição mais radical à noção de práxis e totalidade no marxismo: ao desvelar as cortinas de ferro do espaço privado, desmistificando o indivíduo liberal como uma entidade metafísica e a-histórica, elas apontam para aquilo que a sociedade civil burguesa e a teoria liberal buscam “externalizar” e, portanto, subtrair da politicidade. O naturalismo associado a essa concepção, que contrapõe o mundo civil racional do indivíduo liberal ao mundo doméstico natural, daria guarida à preservação da

esfera do lar como um campo que se forja historicamente a partir do exercício do poder e da violência masculina como meio de controle da sexualidade da mulher.

A partir das contribuições das pensadoras feministas negras, podemos fazer alguns apontamentos teorico-metodológicos. O que Taylor e Angela Davis logram demonstrar é que, no caso das mulheres negras, a experiência tem um papel metodológico ainda mais agudo no sentido de esquivar a teorização de formalismos que têm como resultado um novo universalismo abstrato que escamoteia uma série de determinações complexas de fenômenos sobre os quais as feministas se debruçam historicamente - é o caso da domesticidade, da violência sexual, do trabalho reprodutivo. A politização progressiva da teoria é, portanto, uma práxis realizada ao longo da incorporação das experiências históricas de conflito e organização política. A complexidade de determinações do fato social - a violência sexual, por exemplo - faz com que cada bandeira não tenha, sozinha, um sentido completo: ela deve se articular com o restante das pautas em um complexo, uma totalidade de condicionantes que faz com que a luta pelo direito ao aborto, por exemplo, esteja indissociável das lutas contra a esterilização de mulheres não-brancas.

A nível metodológico e epistemológico, algumas autoras desdobram desse conjunto de críticas em formulações acerca da produção científica e da organização política. A noção de interseccionalidade das relações sociais forjada por Kimberlé Crenshaw (2002) é uma das sínteses dessa discussão: inicialmente constituída como uma abordagem capaz de entender a complexidade do enquadramento de mulheres negras em processos jurídicos relativos simultaneamente à discriminação de raça e de gênero, o conceito de interseccionalidade elabora uma metáfora da vida social como uma série de vias de discriminação que se entrecruzam. Alguns sujeitos do direito, localizados no entroncamento de duas ou três dessas vias, portam em si uma condição específica, acumulando as condições múltiplas de discriminação: o gênero, a raça, a classe.

Crenshaw diferencia a discriminação entre três diferentes modalidades: a) a discriminação contra grupos específicos designados segundo um conjunto de atributos, b) a discriminação composta, que afeta pessoas que se enquadram em duas ou mais categorias socialmente discriminadas, c) a discriminação estrutural, que diz respeito à maneira como determinadas políticas amplas afetam particularmente as pessoas segundo as múltiplas condições sociais em que se encontram (CRENSHAW, 2002). Descrita pela própria autora como um modelo provisório, como uma ferramenta capaz de dar conta da questão objetiva do combate à cegueira do direito em relação aos tipos jurídicos, a noção de interseccionalidade,

diferentemente do conceito de consubstancialidade cunhado pelo materialismo francês, não diz respeito a relações funcionais amplas entre grupos antagônicos socialmente constituídos por sua funcionalidade estrutural. A interseccionalidade quer entender as condições de discriminação de grupos determinados.

Talvez por esse motivo, houve esforços de se derivar da interseccionalidade como abordagem, uma teoria interseccional da ação política de movimentos sociais: Ange-Marie Hancock (2016) descreve a interseccionalidade como um *modus* de organização política que tem como projeto a visibilização e a reconceitualização de relações intercategoriais, explorando possibilidades de integração de experiências diversas da vida social. Assim, o ativismo interseccional seria aquele que aquele de endereça mais de uma estrutura de opressão ou forma de discriminação (HANCOCK, 2016 p.36). Assim, procurando sempre visibilizar diferentes formas de violência que podem ser perpetradas contra diferentes grupos, o ativismo interseccional busca erradicar possíveis efeitos violentos de políticas anti-violência. Além disso, a teoria interseccional seria aquela que entende que existe uma relação ontológica entre categorias da diferença: ou seja, raça, classe e gênero são categorias mutuamente constitutivas. Aqui, seu raciocínio parece ir de encontro com a concepção de coextensividade de Kergoat, embora aquela não trate raça, classe e gênero como categorias da diferença e sim como *rappports* sociais.

Assim, a interseccionalidade seria um exercício de sensibilização teórica, a serviço de colocar-nos atentas a todos os tipos de conflito engendrados pela reificação (HANCOCK, 2016 p.49). Segundo Hancock, isso se traduz em um método e um princípio organizativo, sendo que a autora aponta duas táticas do ativismo interseccional feminista antiviolência: a) o autocuidado integrativo entre diferentes mulheres e sob diferentes condicionamentos da violência; b) a coalizão política contingente, integrando grupos políticos a partir de pautas convergentes de maneira móvel (HANCOCK, 2016 p.69). Hancock formula, portanto, uma teoria sobre a formação da consciência do sujeito político a partir do reconhecimento das relações categoriais reciprocamente constitutivas, dentro dos múltiplos eixos da diferença.

Diante de Hancock, colocamo-nos diante de duas questões: em primeiro lugar, qual seria o nível de efetividade de políticas de coalizão contingentes para erradicar, a nível estrutural, as formas de violência em sua multideterminação, sem que se compartilhe, além de um interesse ou uma dor, também uma leitura sobre o caráter dessa forma de violência dentro da totalidade complexa da reprodução social? Isso leva à segunda questão: a teoria social e política sobre as estruturas de dominação não seria o elemento mediador desse reconhecimento

recíproco, para além de um reconhecimento imediato entre sujeitos, articulando também as relações amplas e estruturais entre as formas de violência e reificação em que todos estão inseridos? Dadas as múltiplas formas pelas quais a reificação se manifesta na vida e nos conflitos cotidianos das pessoas, a produção de sujeitos políticos coletivos também integra a práxis: não está dada, não é natural assim como não são metafísicas as condições de raça, classe e gênero. A teoria opera, aqui, intermediando pessoas em uma práxis pela erradicação estrutural da reificação.

Silma Bilge (2018), entretanto, nos atenta para como a noção de interseccionalidade pode agir a serviço da despolitização das categorias de análise. Caso não se disponha de uma teoria sistêmica da dinâmica e produção do poder, que dê nome e conteúdo às relações sociais em que cada categoria está envolvida, é possível que o eterno acréscimo de posições do sujeito acabe por turvar as noções de um poder estruturado e diferencial (BILGE, 2018 p.81). Podemos entender que para esta autora, portanto, a análise interseccional não é um instrumental normativo universal e dogmático, mas deve estar objetivamente inserida em uma práxis específica voltada a abolição do poder especificamente determinado.

Transitando com cuidado nessa questão, Patricia Hill Collins busca formular a questão da interseccionalidade de maneira muito particular e não analítica: ao invés de trabalhar em uma via única, derivando uma leitura sobre a vida das mulheres negras trabalhadoras a partir de categorizações abstratas da classe, do gênero e da raça, ela procura entender, dentro da experiência efetiva dessas mulheres, as estruturas de uma maneira própria de perceber o mundo ao seu redor. Assim, ela cunha a categoria de *outsider within*, que designa o caráter tanto estrangeiro quanto imerso dessas mulheres dentro do núcleo do poder - especialmente a partir da experiência histórica dessas mulheres no emprego doméstico. Ou seja: ao trabalhar dentro do espaço privado das famílias brancas, mas sem compartilhar do pertencimento absoluto e dos privilégios de estar naquele espaço, as mulheres são simultaneamente imersas e estrangeiras, engajadas e estranhas àquele local, e se vêem diante da materialidade bruta do poder masculino e branco. Assim essas mulheres assumem “um ponto de vista especial quanto ao *self*, à família e à sociedade” (COLLINS, 2016 p.100) e tornam-se capazes de desmistificá-lo ao acessar elementos íntimos da realidade do centro do poder, aquilo que, segundo o que já analisamos até aqui, seria o universo privado da hegemonia da sociedade civil.

Ao organizar-se em torno de um pensamento feminista negro, essas mulheres sistematizam observações e interpretações sobre a condição feminina afroamericana que explicam expressões diferentes de temas comuns (COLLINS, 2016 p.102), mas sob

condicionantes assumidamente políticos da teoria, no sentido de contestar as visões ortodoxas e entender a si mesmas enquanto sujeitos. Por esse motivo, é impossível separar o conteúdo temático da teoria e as condições que formam as pensadoras, sendo que três temáticas emergem como centrais à essa cultura político-teórica. Em primeiro lugar, o significado da autodefinição e autoavaliação das mulheres negras, contrarrestando as heteronarrativas que mistificam negativa ou romanticamente as mulheres negras para desumanizá-las. Collins não descarta a funcionalidade dessa política de heterodefinição das mulheres negras:

Em seus papéis como figuras centrais na socialização da próxima geração de adultos negros, mães fortes são igualmente ameaçadoras, pois elas contradizem visões patriarcais das relações de poder da família. Ridicularizar mães negras fortes ao rotulá-las de matriarcas (Higginbotham, 1982) reflete um esforço similar de controlar outro aspecto do comportamento de mulheres negras que é especialmente ameaçador ao status quo. (COLLINS, 2016 p. 104)

Em segundo lugar, Collins destaca a natureza interligada da opressão. Isso seria um compromisso ideológico particularmente importante para as teóricas negras e, neste sentido, não diz respeito apenas ao acréscimo de variáveis a teorias precedentes, e sim à formulação de uma teoria própria a respeito da interação com base em uma abordagem inerentemente holística (COLLINS, 2016 p.108). Assim, ela delinea que o pensamento dualístico do “isto ou aquilo” em torno da raça, classe e do gênero é estranha à experiência das mulheres negras que se vêem diante de conflitos complexamente condicionados. Segundo a autora, aí reside a “visão humanista presente no pensamento negro feminista” (COLLINS, 2016 p.110), uma vez que ele não se dispõe a segregar e escamotear nenhuma dimensão da experiência humana constituída pela opressão e aspira, assim, à emancipação universal.

Em terceiro lugar, Collins assinala a importância da cultura de mulheres afroamericanas - já que a autora se refere aos Estados Unidos. Assim, a autora entende que há um conjunto de símbolos e valores compartilhados e dinâmicos, que se modificam segundo condições materiais e provêm o quadro de referência ideológico para a autodefinição e a autoavaliação. Collins assinala a cultura da irmandade entre mulheres, a troca de cuidado, o engajamento na proteção e cuidado da comunidade como um todo.

Assim, a autora assinala a importância de que a análise sociológica coloque no centro de seu interesse de pesquisa, não apenas agregados estatísticos sobre a família, o emprego e o mundo privado, mas sim a intencionalidade e a subjetividade das pessoas envolvidas nesse contexto, revelando a forma como elas se autoavaliam e se inserem nos conflitos e contradições. Isso é capaz de tensionar abstrações formalistas a respeito, por exemplo, do caráter do trabalho doméstico - que as teóricas do *Domestic Labour Debate* apenas analisam em sua modalidade

não remunerada, tipicamente branca -, e prover todo o campo sociológico da riqueza epistêmica do status de *outsider within*, que enfatiza a conformidade humanista entre ser diferente e fazer parte da solidariedade humana (COLLINS, 2016 p.123).

Conclusão

Retomemos a crítica de Marx a Hegel nos Manuscritos Econômico-filosóficos: o autor aponta para o caráter místico, ideal, da unidade formal entre sujeito e objeto alcançada pelo filósofo hegeliano ao projetar-se junto à coisa, o que aponta para dois desenvolvimentos da crítica de Marx: a unidade entre sujeito e objeto só pode constituir-se no processo efetivo de transformação e feitura do mundo e a alienação advém historicamente das formas coletivas e determinadas de produção do mundo. Em Marx, a forma mercadoria e a acumulação seriam as modalidades de reificação e alienação através do qual o sujeito individual e social se vê objeto daquilo que ele mesmo criou. Esse processo social dialético em que o ser humano produz a si na medida em que produz seu mundo seria a práxis - ela pode ser alienada ou pode voltar-se a desvendar os princípios que orientam e ocultam o sujeito social na relação com o mundo externo, objetivo.

No século XX, a massiva organização de mulheres - especialmente nas fileiras dos partidos de esquerda de inspiração marxista - atearam profícuas inquietações a essas interpretações lançando luz à família, à linguagem, à sexualidade e à Divisão Sexual - ou de Gênero - do Trabalho para complexificar essa análise e embrenhar-se por dimensões da constituição dos sujeitos que demarcavam de maneira particular as cisões de gênero e o lugar político das mulheres na luta pela emancipação. Seria possível encontrar uma unidade nessa profusão de dimensões que se desvela à análise? Ou seria necessário traçar paralelismos, como campos distintos de atuação do feminismo ou do marxismo? Ou deveríamos associar o gênero a uma matéria distinta e difusa - a linguagem, o discurso - que não chega à forma de uma estrutura?

A bordo do feminismo, especialmente das teóricas feministas negras norte-americanas, chega uma ênfase radical nas práticas de resistência das mulheres nas comunidades, atentando o lugar do racismo em organizar a Divisão Social do Trabalho, os regimes de apropriação da sexualidade e as relações entre público e privado. A experiência efetiva das mulheres negras revela grandes conflitos derivados do boicote de organizações marxistas, na voz de Claudia Jones, e de movimentos feministas pelo sufrágio e pelos direitos sexuais, nas análises de bell hooks e Angela Davis. Tanto Claudia Jones quanto Angela Davis, ainda reivindicando o

marxismo como organizador de sua práxis, nos fornecem uma leitura baseada nas múltiplas formas do conflito dentro da sociedade burguesa, para além da questão distributiva, e nos convocam a pensar no limiar da práxis localizada dessas mulheres: em seu corpo, em suas comunidades, ali onde se vive a reificação enquanto como conflito multiplamente determinado.

Como repensar, a partir daqui, todas as questões desenhadas no impasse feminista marxista? As relações entre Divisão Social do Trabalho e Divisão Sexual do Trabalho, as relações entre o público e o privado, a sexualidade, a questão do poder difuso e linguístico do gênero, a questão dos múltiplos sistemas e sua base material? Voltando-se ao método e à epistemologia, diversas teóricas se lançaram na tentativa de pensar no limiar da práxis, sem, entretanto perder horizontes estratégicos.

Dessa discussão, podemos extrair a importância da prática de teorização-em-processo a partir da elaboração da experiência pessoal, como sugere o método do *counsciousness raising*. Gillian Howie nos chama a atenção, entretanto, para as diferenciações entre ideologia objetivista, objetividade, objetivação e objeto, ao mesmo tempo em que Hartsock aponta para a necessidade de apontar métodos, critérios ontológicos de organização da experiência e dentro da totalidade social, para construir estratégias de abolição do patriarcado e do capitalismo. Isso reuniria, em um mesmo núcleo teórico, pensando a complexidade das relações de reificação, o marxismo e o feminismo. Collins reflete sobre o conflito entre estrangeirismo e intimidade das mulheres negras diante universo doméstico branco e encontra ali uma potente vivência desmistificante, baseando-se, entretanto, em uma concepção teórica de primado epistemológico.

O que se busca, por fim, é encontrar o sujeito em seu caráter histórico, social e ativo, rompendo o formalismo, o idealismo e o universalismo abstrato. Encarar esse conflito informado por tantos focos de tensão, sem sucumbir diante de vertigens individualistas ou relativistas implica repensar a ética e o método de constituição dos sujeitos coletivos e históricos, compreendendo que eles não se constituem por um imperativo metafísico, mediando os conflitos singulares da reificação e a totalidade da práxis social reificante. Diante desse desafio, colocou-se Heleieth Saffioti.

A autora, feminista brasileira pioneira nos estudos de mulheres e marxismo, viveu todas as tensões dispostas no capítulo que se encerra e se dispôs energeticamente a repensar, ao longo de sua trajetória, os métodos e as categorias das ciências sociais. A partir aqui, percorremos a dinâmica de seu pensamento, seus conflitos e suas vias de reflexão para entender como a autora, singularmente, afetou e foi afetada pela história da práxis marxista-feminista.

Capítulo 3 - A Travessia de Heleieth Saffioti

Ao longo dos dois primeiros capítulos, pudemos nos colocar diante dos impasses históricos enfrentados pelo marxismo e o feminismo em torno das possibilidades de se construir uma unidade teórica. A questão da totalidade das esferas sociais, da relação sujeito-objeto e das relações entre ideologia e produção social despontam, aqui, como pontos sensíveis dessa discussão. Até aqui, nossa bibliografia se manteve principalmente em torno de teóricas europeias e estadunidenses, dada a abundância de produção e sua influência na emanção de versões teórico-políticas feministas que se dispuseram a convergir o pensamento feminista e marxista e, assim, produzir um balanço das interpretações. Como já ressaltado na introdução à presente dissertação, outro motivo também instrui essa escolha bibliográfica: também constituiu as linhas interpretativas sobre as quais se debruçou ostensivamente Heleieth Saffioti, autora à qual nos dedicaremos, por fim, neste capítulo.

Se tanto o feminismo quanto a dialética marxista do cotidiano e da história nos interpela sobre o fato radical de que é no corpo e na própria experiência dos sujeitos que a história é vivida e produzida em suas contradições, olhar para a trajetória dessa teórica marxista-feminista diante desses impasses pode ser uma forma frutífera de encarar o íngreme processo de intercâmbio e síntese na constituição da práxis feminista socialista. No Brasil, ao longo de boa parte dos principais debates levantados no segundo capítulo, uma figura empenhou-se com vigor a essa síntese, sem nunca abandonar o marxismo, entretanto sem também ser subserviente a seu cânone. Heleieth Saffioti, socióloga da escola paulista que encampou os primeiros estudos teóricos sobre mulheres e classe no Brasil, desde a década de 1970 deslocava o centro de gravidade de formulação feminista no mundo. Dado seu pioneirismo em demarcar a nível teórico o problema do imperialismo e das nações periféricas, debater estruturas ocupacionais, pensar as mulheres nos processos de modernização e implicar ali questões epistemológicas e de método, sua obra está debatida em obras marcantes para o feminismo, por autoras como Iris Young (1981), bell hooks (2019) e Cinzia Arruzza (2015).

Entretanto, é ainda necessário mover mais esforços na construção de uma memória de sua obra no Brasil que faça jus à dimensão de seu legado. Embora haja um importante movimento por demarcar sua importância, principalmente por parte de pesquisadoras provenientes das universidades paulistas, nos estudos sobre gênero e trabalho, no empenho da

militância feminista socialista de partidos e movimentos populares⁶¹, faz-se necessária, ainda, uma pesquisa mais detida sobre a processualidade de sua formulação - ou seja: pesquisar o movimento pelo qual (e os limites nos quais) Saffioti lançou-se na história, abrindo sua obra às interpelações das teóricas do gênero, anti-racistas e das críticas epistemológicas. A partir daqui, damos prosseguimento a nossos a partir da obra de Heleieth Saffioti, levantando as vias teóricas experimentadas e criticadas pela autora, dentro do marxismo e do feminismo, na tentativa de construção de uma síntese.

A busca por enfatizar o caráter processual de sua obra se dá também no sentido de mostrar que, embora as formulações da autora sejam de grande valor ao serem empregadas em análises empíricas e disporem a nós, feministas, um instrumental de interpretação da realidade, há também grande valor no apontamento das tensões ao longo das quais seus textos se movem. Podemos, aqui, levantar dois benefícios desse princípio de pesquisa. Em primeiro lugar, isso pode ajudar a levantar fragilidades de apropriações parciais da obra de Heleieth, que hipostasiem sua leitura e empreguem-na apenas analiticamente. Por certo, não há problema em apropriar-se da de uma autora apenas nos limites em que haja convergência com suas proposições em determinada fase de sua obra. Entretanto, des-historicizar os momentos de sua obra, isolando os textos entre si ou atribuindo ao conjunto de seus livros uma ideia de corte epistemológico brusco pode ajudar a difundir inadequadamente o legado da autora.

Nesse sentido, pretendemos tensionar tanto as leituras que aproximam univocamente Saffioti das teóricas francesas das relações sociais (CISNE, 2013), quanto aquelas que atribuem a sua obra uma subordinação do feminismo ao marxismo baseando-se em uma generalização de suas primeiras produções, quando a autora se declara abertamente antifeminista. Há ainda os casos como os de Céli Regina Jardim Pinto, em *O Feminismo Bem Comportado de Heleieth Saffioti (presença do marxismo)*, que identifica uma progressão feminista da obra e parece associar tal processo a um abandono do marxismo - este faria dela uma teórica subserviente aos interesses inerentemente machistas do cânone. Segundo avalia Céli Regina (2014), a primeira Saffioti, de *A Mulher na Sociedade de Classes* tenta colocar as mulheres “ao lado” dos homens na luta coletiva diante de inimigos ou objetivos em comum, sem assinalar um conflito de caráter próprio entre homens e mulheres nesse processo; sem dar autonomia epistemológica e política ao sujeito mulheres. A autora assinala, por exemplo, que isso produz um desprezo, dentro da

⁶¹ Meu próprio contato com a obra de Saffioti se deu nos movimentos organizados de mulheres, sob o estranhamento de perceber que a obra tão ventilada e debatida em diversos espaços de construção da luta popular feminista estava relativamente ausente em boa parte das discussões acadêmicas.

referida obra, aos grandes movimentos de reivindicação da primeira onda do feminismo, que Saffioti teria considerado pequeno-burgueses, liberais e servientes ao capitalismo. Por certo, não queremos aqui defender que a autora nasce na produção teórica desde já com uma concepção acabada e coerente do feminismo, e se espera um amadurecimento ao longo de sua elaboração. Entretanto, consideramos que atribuir tal amadurecimento ao abandono do marxismo é um salto interpretativo descabido, ao menos a princípio. Além disso, vale mesmo chamar de bem comportada uma obra que, em plena ditadura, inaugurou os estudos teóricos sobre a mulher no marxismo, enfrentando tanto a censura do Estado quanto o chauvinismo machista dos teóricos marxistas? Acreditamos que historicizar os julgamentos, sem abrir mão de uma avaliação sinceramente crítica sobre a adequação da obra a nossos anseios por emancipação, é chave para intencionalizar adequadamente os esforços interpretativos e reservar às obras a visibilidade e a importância teórica que lhe cabem, construindo uma memória coletiva do desenvolvimento do feminismo no Brasil.

Em segundo lugar, a análise da dinâmica de reflexão de Heleieth Saffioti pode revelar o processo de mudança na interpretação marxista da autora e mostrar quais foram as torções metodológicas operadas por ela, enfatizando que toda elaboração teórica é um sistema em aberto, ainda em contradição viva. Desta feita, longe de canonizar ou formalizar o pensamento da autora, pretendemos estudar como ela se posiciona particularmente em um contexto geral de tensões no marxismo-feminismo, respondendo a interpelações do tempo e da luta política. Em se tratando de uma obra desenvolvida ao longo das assumidas inquietudes da autora, disposta a suas próprias contradições, pretendemos, portanto, contemplar as possibilidades e os limites de dar prosseguimento crítico a seu raciocínio.

Por esse motivo, nos dispomos, no presente estudo, a entender a obra de Saffioti enquanto um metabolismo permanente de impasses teóricos, que particulariza tensões do tempo e nele se insere ativamente. Portanto, nos empenhamos em um acompanhamento cronológico da formulação de Heleieth Saffioti, avaliando seus posicionamentos sobre contendas históricas do período: os debates sobre a) sexo e gênero; b) relações entre sexualidade, linguagem e trabalho; c) sobre os sistemas duplos e triplos; d) o debate sobre patriarcado, ideologia e modo de produção. Aqui, nos interessa pensar como ela reavalia o método marxista em suas concepções sobre totalidade das esferas, unidade dialética sujeito-objeto e relações entre infra e superestrutura.

3.1) Narrar Saffioti, começando por Saffioti: apontamentos bibliográficos

A busca inquieta por seguir o percurso escolar é um marco central da narrativa que Heleieth traz de sua juventude, algo que orientou seus esforços e os de sua família em meio às privações na oferta de ensino público. Nascida em 1934 na cidade de Ibirá, interior de São Paulo, ela vinha de uma família de trabalhadores descendentes da imigração italiana: a mãe costureira “não chegou nem sequer à condição de operária” (SAFFIOTI, 2008 p.275) e o pai pedreiro, cujas possibilidades de trabalho estavam condicionadas às flutuações do mercado. Por outro lado, sua condição de mulher branca descendente de europeus a colocava em uma experiência ambígua, vivenciando por um lado a instabilidade econômica dos pais e por outro a pujança da vida nas fazendas de seu padrinho. Assim, Heleieth Saffioti deslocou-se por muitas cidades no interior paulista, para educar-se. Ainda criança, separou-se de sua família nuclear que havia partido de Ibirá, ficando na cidade com sua avó para prosseguir seus estudos: “Era a minha primeira experiência de desamparo. Era um abandono, quer dizer, eu sabia, intelectualmente, que era necessário (...) Essa experiência de desamparo eu acho que é alguma coisa que me acompanha, sabe?”, conta a autora (SAFFIOTI, 2008 p.276).

As primeiras experiências de Saffioti com o conhecimento em meio ao nomadismo e à construção de autonomia para que pudesse realizar seus planos de estudar tomam boa parte de seus relatos de vida concedidos em entrevistas ao final de sua vida (SAFFIOTI, 2008; SAFFIOTI, 2011). Após terminar o ensino primário, muda-se para juntar-se aos pais no sertão, onde não havia grupo escolar e ela passa atuar como monitora da escola primária. Aos 13 anos, na tentativa de prosseguir na escola, muda-se para a casa de uma tia em Avaré, de onde tem que rapidamente partir em função do adoecimento da tia. Em Itapetininga, cidade de um dos tios para onde se desloca-se para a casa de parentes indiretos para ter acesso à escola na ausência de transporte escolar. Menos de um ano depois, muda-se então para a capital paulista para fazer o curso Normal. A partir dali, traz uma primeira memória do contato direto com as múltiplas jornadas de trabalho e o medo da violência contra a mulher na cidade:

Eu fazia todo o trabalho da casa, estudava à noite, chegava de volta a casa, sozinha, após a meia noite. Tinha que descer uma ladeira, e quantas não foram as vezes em que a descia voando, porque me haviam assediado no ônibus. Uma moça de 14 anos, embora de uniforme, era considerada uma menina sozinha. Então, colocavam a mão na minha perna, simulavam esbarrar em meus seios. Era um “assédio sexual” bastante ameaçador para quem enfrentava, pela primeira vez, a grande cidade. Alguns desses homens chegavam a descer do ônibus e ir atrás de mim. (SAFFIOTI, 2011 p.144)

Em São Paulo, a autora seguiu sua formação ginásial, trabalhando em triplas jornadas e acumulando ofícios: “Quando completei 18 anos, meus pais vieram para cá, com meu irmão; eu já trabalhava durante o dia e estudava à noite; (...). Houve ocasião em que cheguei a ter três

empregos, simultaneamente” (SAFFIOTI, 2011, p.146). Após se especializar enquanto professora primária e garantir a remuneração como professora normalista, prestou vestibular na Universidade de São Paulo para Ciências Sociais em 1956, onde ingressa em 1957 após seu casamento e a estadia de um ano nos Estados Unidos para acompanhar seu marido em uma pós graduação e realizar um curso de criminologia na Califórnia (SAFFIOTI, 2008). Sobre o casamento realizado às pressas e que a autora chegou a afirmar jamais ter sido um plano para sua vida, Heleieth Saffioti revela sua preocupação, desde o início, para manter sua autonomia diante de um companheiro mais velho, academicamente mais experiente e junto ao qual ela iria se mudar para os Estados Unidos poucos dias depois de se casar: “Havia quase 13 anos de diferença de idade entre eu e meu marido. E eu pensei ‘tenho que ser muito espertinha senão ele vai me dominar’. Eu, uma moleca, e ele já tinha tudo isso. Eu imaginava que estratégias eu deveria usar” (SAFFIOTI, 2008 p.281).

Após retornar dos Estados Unidos em 1956, Heleieth Saffioti ingressa na graduação em Sociologia, onde se viu na mesma turma de figuras que viriam a ser importantes teóricos como Michel Löwy, Roberto Schwartz e Gabriel Bolaffi, e teve aulas com professores como Octavio Ianni, Florestan Fernandes e Antonio Candido até se graduar, em 1960, aos 26 anos. Mais tarde, Saffioti iria se queixar do conteúdo reacionário do curso, sem bibliografias progressistas (SAFFIOTI, 2011). Dali a apenas um ano, a convite de Luiz Pereira, professor da UNESP do campus de Araraquara, iniciaria sua trajetória como docente comissionada, começando em 1962 seus estudos sobre a mulher na intenção de conduzir uma especialização em Ciências Sociais. Recém graduada e assumindo muitas turmas após a saída do professor titular, Heleieth Saffioti não se viu em condições de realizar uma especialização antes de elaborar o doutorado e cumprir o prazo de entrega da tese. Assim, fez sua inscrição no doutorado da USP, apresentando seu trabalho a Florestan Fernandes, seu orientador: “Escrevi e entreguei o trabalho a meu orientador, que o criticou duramente, dizendo-me, ao mesmo tempo, que não patrocinaria meu doutoramento, uma vez que desejava que eu fosse, diretamente, para livre docência.” (SAFFIOTI, 2011 p.149). Os planos iniciais da autora, portanto, eram de executar um estudo empírico sobre professoras e trabalhadoras têxteis no Brasil. Durante a execução desse estudo, Saffioti demarca seu vigoroso esforço autônomo de buscar formar-se em um método marxista crítico para sua tese - dado o conteúdo reacionário do curso de Sociologia -, assim como a escassez de material sobre mulheres e trabalho no Brasil:

Eu fiz das tripas coração, eu dormia três a quatro horas por noite e dava aquele mundaréu de aulas. E coletei o material. A tese ia ser de Doutorado, eu estava inscrita na USP com o Florestan e ia ser aquela das professoras primárias e operárias têxteis.

Coletei todo o material, entrevistei todo mundo. No momento da redação tinha tão pouca coisa pra ler! (SAFFIOTI, 2008 p.284)

Os planos de seguir o percurso inteiro de formação, progredindo da especialização à livre docência, encontraram, portanto, uma série de embargos: desde as atribuições na atividade como professora comissionada até a censura na composição de sua banca de Livre Docência após a recusa de Florestan Fernandes a lastrear seu doutoramento. A receptividade do professor foi ambígua: com inúmeras e ostensivas críticas ao trabalho que lhe foi apresentado - em especial diante do caráter inarredavelmente marxista do método (SAFFIOTI, 2008 p.285), achou-o digno de mais do que uma banca de doutorado. Assim, Saffioti foi condicionada à livre docência. Sua banca de avaliação foi, segundo a própria autora, “a única banca até hoje em que o Conselho Estadual de Educação Mexeu”: sob aviso do conteúdo marxista do trabalho e sob acusações de que Heleieth Saffioti apenas conheceria o Manifesto Comunista, alteraram sua composição, retirando Gioconda Mussolini e Luís Pereira para dar lugar a Heraldo Barbuy, professor conservador da USP. Portanto, a banca composta por Barbuy, Florestan Fernandes e Antônio Cândido aprovou sua tese sem nota máxima e após um intenso debate direto entre Barbuy e Saffioti. A partir daí, a autora estava aprovada como docente e entrava para a história do marxismo no Brasil como elaboradora da primeira tese teórica sobre a mulher: *A Mulher na Sociedade de Classes: mito e realidade*. A partir daqui, ingressamos o estudo sobre a produção teórica da autora, costurando elementos de sua biografia que se desdobram a partir daqui e são trazidas na narrativa da própria Heleieth Saffioti sobre sua história.

3.2) A primeira Saffioti: mulher, marxismo e a formação social do Brasil

A nota preliminar com a qual Heleieth Saffioti introduz a primeira edição de *A Mulher na Sociedade de Classes* demarca uma polêmica recusa inicial da autora em aderir ao feminismo:

Se esta obra não se dirige apenas às mulheres, não assume, de outra parte, a defesa dos elementos do sexo feminino. Não é, portanto, feminista. DENuncia, ao contrário, as condições precárias de funcionamento da instituição família nas sociedades de classes em decorrência de uma opressão que, tão somente do ponto de vista da aparência, atinge apenas a mulher (SAFFIOTI, 2013 p.34).

Aqui, portanto, a autora aponta na direção de uma concepção comum às teses marxistas da exploração da unidade familiar pelo capitalismo, de forma semelhante a Wally Secombe durante o *Domestic Labour Debate*. Assim, Saffioti toma a condição da mulher como um

fenômeno cuja essência é, ainda, a exploração capitalista da força de trabalho no seio da família, apontando o fator sexo como um elemento estratificador da mão de obra que viabilize a mobilização cíclica de contingentes humanos para o mercado de trabalho. Ou seja: Saffioti entende o “fator sexo” como algo que opera no alijamento sistemático de grandes contingentes de mulheres da estrutura ocupacional. Trata-se, portanto, de uma tese frontalmente antagônica às formulações sobre a tendência de homogeneização da força de trabalho sob o capitalismo, a partir da absorção progressiva das mulheres na força de trabalho e a destituição histórica da família operária. Desta forma, embora não trabalhe aqui com uma concepção de patriarcado moderno que dê estatuto particular à opressão das mulheres dentro da formação social contemporânea, Saffioti não assume que possa haver um processo de dissolução da família e da diferença sexual no operariado.

Assim, Heleieth Saffioti nega que o capitalismo seja, em si mesmo, a etapa que liberta economicamente as mulheres ao inseri-la nas tarefas produtivas, assinalando já que a autora assinala a perene participação feminina na produção ao longo da história. Uma tese semelhante seria largamente difundida por Ester Boserup em *Woman's Role In Economic Development*, lançado em 1970 - um ano depois da tese de Saffioti. Saffioti, portanto, inverte radicalmente as teses centrais do marxismo naquele momento.

A nível metodológico, seu estudo e sua crítica à hipostasia de categorias gerais partem da necessidade de compreender as particularidades da formação social periférica diante das condições gerais do capital. Há, portanto, duas vias de negação do universalismo abstrato em sua obra: primeiramente, sua indisposição a assumir a existência de uma categoria mulher geral e abstrata - algo que estava na raiz de sua declaração preliminar sobre a negação do feminismo em sua versão radical (SAFFIOTI, 2008, p. 288). Em segundo lugar, a ênfase nas particularidades da formação social brasileira levam a autora a se debruçar sobre os processos de condicionamento particular complexo e heterogêneo da reprodução mundial do capital.

No que tange esse segundo objetivo, de entender as mediações entre Modo de Produção Capitalista e a Formação Social Capitalista, Heleieth Saffioti busca entender o capitalismo global tanto a partir de suas determinações genéricas quanto a partir das peculiaridades de cada uma de suas concreções genéricas, buscando desvendar “nessa unidade atualmente indivisível seu núcleo integralizador e universalizador de técnicas materiais e sociais configuradas em um estilo de vida (SAFFIOTI, 2013 p.40): A condição da mulher, por sua vez, se encontra nessa mediação entre os condicionamentos gerais e particulares dessa dinâmica. Dessa forma, Saffioti escolhe examinar papéis femininos no centro e na periferia tanto porque isso permite reter

determinações essenciais do sistema capitalista de produção e suas particularidades quanto porque permite apreender invariâncias na elaboração social do fator sexo. Há, portanto, uma tensão entre homogeneidade e heterogeneidade; entre as forças gerais de realização do valor e as condições de determinação particular de tal lei. Objetivamente, isso significa que, desde já, Heleieth levanta a questão da condição periférica - as determinações históricas da colonização, a heterogeneidade dos modos de produção - como um fator que nega ativamente a universalidade da mulher enquanto categoria abstrata. Sua leitura entende a condição feminina segundo a combinação de tradições locais e das determinações do sistema capitalista de produção e, por outro lado, segundo a condição de autonomia ou heteronomia desses países dentro da composição de forças internacionais. Trata-se, portanto, da conjunção entre a lei geral de acumulação, a cultura e estrutura produtiva local e a autonomia política/econômica do país em sua integração aos condicionantes globais da acumulação.

Assim, ela compreende a condição da mulher periférica a partir da unidade nacional tomada como totalidade inclusiva - o que significa, no caso do Brasil, considerar seu “atraso” na constituição da sociedade de classes. Dessa forma, a autora define o sistema capitalista internacional, em sua dinâmica reprodutiva unitária, como uma totalidade histórica inclusiva que tem como subsistemas as sociedades globais nacionais. Estas, guardando um mínimo de autonomia funcional, mantém, com o sistema geral e com seu núcleo, uma identidade fundamental. Assim, a negação do universalismo abstrato vem a bordo de uma interpretação da condição feminina ligada ao sistema internacional de exploração, o que entretanto não é antagônico ao entendimento de que operam imperativos gerais da reprodução dessa totalidade.

A partir desses princípios, de investigação e exposição da pesquisa, Heleieth Saffioti busca entender a participação do fator sexo no divórcio entre valor de troca e o valor de uso dentro das particularidades do capitalismo dependente. Nesse contexto, aquilo que a autora denomina “ideologia racista e patriarcal”, racista e naturalista, alivia tensões entre Capital e Trabalho e age como ponto genético na seleção de fatores sociais que hierarquizam a sociedade competitiva (SAFFIOTI, 2013 p.59-60). Desta feita, nesse primeiro momento da obra se Heleieth Saffioti o racismo e o patriarcado são adjetivos à acumulação capitalista, atuando como instância ideológica que alivia as tensões geradas pelo conflito capital-trabalho, estas sim substantivas e essenciais ao problema social. Entretanto, se por um lado Saffioti privilegia em sua análise as determinações do capital, isso não se traduz em uma homogeneização e simplificação da condição feminina sob um determinante simples da lei da acumulação - pelo contrário: ao entender a totalidade como unidade reprodutiva do sistema do capital, invocando

a constituição histórica das relações de dependência entre centro e periferia, a autora já apresenta, em 1969, uma tese que enfatiza a dinâmica particular das relações sociais atravessadas pelo fator sexo entre as diferentes unidades nacionais, e não sem relacioná-las sistemicamente com tendências gerais da reprodução histórica do capital: desde já, Saffioti assinala que a periferia capitalista pode atenuar conflitos de classe e sexo no centro.

Para explicar a relação entre o fator sexo e as relações de dependência centro-periferia, Saffioti visita as teses sobre o caráter da colonização no Brasil e interpreta a empresa colonial brasileira como um elemento dinamizador do capitalismo mercantil da metrópole, assumindo uma crítica pradiana às teorias do feudalismo brasileiro ao assinalar a dominância do modo de produção capitalista e do lucro mercantil na “constelação do capitalismo mundial” está no núcleo do sentido da colonização (SAFFIOTI, 2013 p.216). Nessa leitura, o domínio patriarcal e escravista funciona como fator viabilizador da empresa colonial em um contexto de amplitude territorial e baixa densidade da população, sob dominância do capitalismo mercantil. Devido ao regime escravocrata, o país não cria condições de para um mercado interno dinâmico em razão da ausência de um fundo de salários que dê condições à realização de mais valia com base no consumo interno, originando conflitos políticos entre o capital industrial e o capital mercantil-escravista que se acirram ao longo da colônia e do império. Heleieth Saffioti entende ainda que a miscigenação empreendida como método de dominação perturba relações sociais ao revelar que a raça, e não a economia, era o fundamento da divisão de castas, atuando como símbolo de *Status*.

Nesse momento uma posição ambígua Saffioti assume: embora conjugue pioneiramente os fatores raça e sexo para interpretar o lugar particular das mulheres negras dentro das contradições do escravismo colonial, ela o faz a partir de uma formulação teórico-metodológica que subordina e chega mesmo a biologizar as relações de poder aí existentes: Heleieth Saffioti recorre a uma passagem de Caio Prado Jr, em *Formação do Brasil Contemporâneo* para falar que o contrato sexual do senhor com a mulher coisificada era “puramente animal” (SAFFIOTI, 2013 p.234), minimizando a hierarquia multiplamente condicionada dessa relação e o uso do sexo na produção e reforço dessa hierarquia, como bem assinalaram bell hooks e Angela Davis nas obras aqui visitadas, posteriores ao estudo de Saffioti. Mais do que ser “puramente animal”, as relações do senhor com a mulher escravizada eram marcadas pela instituição *social* do racismo que aqui. Por outro lado, se Saffioti não utiliza o termo violência para tratar das “uniões livres” entre senhores e mulheres negras, ela não deixa de afirmar, em algumas passagens, que a reprodução da família extensa patriarcal custava aos negros autonomia em sua própria

reprodução. Saffioti afirma que “a própria organização familiar do branco (extremamente rígida para a mulher) supunha a não organização de uma família escrava” (SAFFIOTI, 2013 p. 239), que era explorada como órgão.reprodutor da família extensa⁶².

Ao tratar dos efeitos da urbanização, da abolição da escravidão e da modernização sobre a vida das mulheres, Saffioti busca entender também como isso afeta a vida de mulheres negras e brancas: as primeiras, com a abolição, não mais têm a condição jurídica de coisa - embora apenas o homem negro possa votar. Saffioti, assim como Florestan Fernandes, compreende o sentido da abolição não tendo como fim a construção da cidadania negra, mas sim a transição do trabalho escravo para o trabalho livre nos limites dados à dinâmica de acumulação pelo escravismo: ao trazer a essa discussão a análise do fator sexo, ela inicia também uma análise multidimensional do processo de modernização do Brasil. Além disso, Saffioti situa esse processo ao longo dos conflitos em que se imiscuem os poderes econômico e político. A medida em que se afirmava o capitalismo industrial nas metrópoles, cada vez mais interessava à coroa a exploração lucrativa do patrimônio, de forma que ao funcionalismo patrimonialista era demandada a ocupação ativa do poder econômico. Assim se afirmava progressivamente, até o séc XIX, uma estrutura de poder patriarcal-patrimonial no Brasil. Ou seja: Representantes civis-militares do Estado tornam-se empreendedores econômicos, o que afirmava o poderio econômico dos chefes de parentela em uma estrutura patrimonialista (SAFFIOTI, 2013 p.235). Saffioti aponta, então, a coincidência entre o chefe de parentela e o empreendedor econômico industrial, e como ele mesmo porta as contradições entre conservação e modernização.

Quanto à mulher branca, Saffioti entende que a urbanização do século XIX diminui a reclusão da sinhá na casa grande, viabilizando mais contato social nas festas, igrejas e teatros. Por outro lado, a miséria e a prostituição marcavam a vida urbana das mulheres das outras castas. Segundo a autora, a prostituição da mulher negra, explorada pelos senhores de escravos no patriarcado rural, muda de caráter com a urbanização e a abolição da escravidão, nas novas condições de inchaço urbano, subemprego (dado o ritmo de urbanização superior ao da industrialização). Sendo assim, a inserção das mulheres negras e brancas muda de figura com as transições para a modernidade e a criação extremamente precária de um mercado de trabalho livre. Entretanto, Saffioti lembra que a urbanização é heterogênea e entende a reorganização da vida familiar passa a ser função da modernização da vida econômica. Tal heterogeneidade,

⁶² A tese da não organização da família escravizada, já questionada para o caso dos Estados Unidos através da obra de Angela Davis, também é ricamente questionada para o caso do Brasil na obra de Robert Slenes, *Na Senzala uma Flor* (2011), que revela formas particulares de organização familiar entre a população escravizada, o que se traduzia na transmissão de afetos, narrativas, memórias.

associada aos padrões de instrução das mulheres do império até a república, produziria cisões na consciência feminina, socializadas entre a modernidade e o poder arcaico-familiar: Se a urbanização-instrução andam em descompasso, haveria uma dessincronização das esferas da personalidade feminina e masculina, uma “modernização parcial da personalidade”

Já que a história não se tem feito por uma ruptura sincrônica de todas as estruturas parciais que integram a sociedade, a dessemelhança de graus de evolução dos vários setores da personalidade constitui fenômeno socialmente esperado e, deste ângulo, normal. O importante a detectar é que o processo de redefinição do universo e, dentro dele, dos reais sociais de homens e mulheres e das relações entre os sexos é desencadeado. E, neste processo, ocupa posição fundamental a instrução que a sociedade oferece a seus membros femininos e masculinos. (SAFFIOTI, 2013, p. 263)

Ao tratar dos processos de modernização capitalista do início do século XX, até o governo de Juscelino Kubitschek, Saffioti abandona substancialmente a análise racial e passa a estudar a mulher a partir de sua alocação na força de trabalho livre e suas mobilizações políticas: ela entende que o capitalismo alija as mulheres do mercado de trabalho, que funciona, no Brasil, de maneira reflexa à economia central. Aqui, ela postula uma segunda e importante tese de sua concepção sobre as relações de sexo no capitalismo: negando ostensivamente a interpretação das hierarquias de sexo como um resquício da tradição, ela compreende que a marginalização do emprego feminino deve ser entendida como um resultado estrutural da seriedade do problema do desemprego nas economias tecnologicamente dependentes: i) A capitalização dessas economias é frustrada pelo escoamento de excedente ao centro, impedindo a elevação da composição orgânica do capital via capital constante (e reduzido capital variável⁶³); ii) Há um efeito-demonstração do consumo executado nos países centrais. Assim, a autora delinea a natureza suplementar e transitória do trabalho feminino ao longo da história da modernização e da industrialização brasileira (SAFFIOTI, 2013 p. 342-343).

Se *A Mulher na Sociedade de Classes* se consagra como uma das primeiras grandes obras do feminismo brasileiro da segunda onda, isso não ocorre por um grande esforço da autora em afirmá-lo nesse campo. Pelo contrário: como já dito, Saffioti nega, logo na nota introdutória à primeira edição, sua inscrição na teoria feminista e se empenha muito mais em sistematizar

⁶³ “A composição do capital tem de ser compreendida em duplo sentido. Da perspectiva do valor, ela é determinada pela proporção em que se reparte em *capital constante ou valor dos meios de produção* e *capital variável ou valor da força de trabalho*, soma global dos salários. Da perspectiva da matéria, como ela funciona no processo de produção, cada capital se reparte em meios de produção e força de trabalho viva; essa composição é determinada pela proporção entre, por um lado, a massa dos meios de produção utilizados e, por outro lado, pelo montante de trabalho exigido em seu emprego. Chamo a primeira de composição-valor e a segunda de composição técnica do capital. Entre ambas há estreita correlação. Para expressá-la, chamo a composição-valor do capital, à medida que é determinada por sua composição técnica e espelha suas modificações, de: *composição orgânica*.” (MARX, 1988 p.178 - grifos nossos)

uma contribuição, como intérprete do Brasil, ao marxismo. O fator sexo, portanto, é inserido como um elemento organizador, tanto do patriarcalismo-patrimonialismo, quanto da modernidade. Saffioti, portanto, não formula a tese de um novo patriarcado moderno, de uma transformação qualitativa que reconstituisse o patriarcado no Estado e na sociedade civil. AO invés disso, o fator sexo passa a operar como um componente das formas de subordinação do valor de uso ao valor de troca, de acomodação ideológica e política nesse processo. Isso se traduz, em síntese, no trecho a seguir, em que a autora afirma que o fator sexo

contribui substancialmente para fornecer aos diferentes tipos de sociedades assentadas sobre a economia de livre iniciativa a camuflagem de que necessitam a fim de amenizarem as tensões sociais por ele geradas e, portanto de resguardarem sua estrutura de mudanças fatais para o modo de produção vigente ou aceleradoras da transformação interestrutural (SAFFIOTI, 2013, p. 329).

Em passagens como essa, Saffioti situa nas relações capitalistas de produção o locus próprio da geração de contradições e conflitos políticos. A autora não aponta que as contradições são *deslocadas* ou *transformadas* pelo fator sexo (ainda não abordado pela autora como relações sociais de sexo ou gênero), mas sim *amenizadas*, *escondidas*. Isso diz respeito à interpretação de Heleieth acerca das relações entre fenômeno e essência: o sexo desponta como um critério de seleção e amenização de conflitos cuja essência se encontra nas relações de classe capitalistas. Portanto, Saffioti não mobiliza um conceito de classes sexuais e dá preferência a uma análise da economia política da formação social brasileira da colonização à modernização contraditória. Assim, embora ela não atribua status próprio ao conflito sexual, ela atribui a ele uma funcionalidade sistêmica não associada a uma interpretação inercial do patriarcalismo como uma irracionalidade herdada das estruturas tradicionais de produção.

Para dar substância a sua tese sobre o repelimento da mão de obra feminina nas estruturas ocupacionais capitalistas, Saffioti ocupa-se largamente do debate sobre sexismo e modo de produção, buscando entender qual o fundamento da opressão feminina. Na periferia do sistema mundial capitalista tomado enquanto totalidade, esse fenômeno estaria então associado à relação de dependência tecnológica e o legado escravocrata. Sendo assim, se autoras como bell hooks criticam fortemente os pressupostos parciais e racistas do feminismo pequeno-burguês por ignorar a relação das mulheres negras com o trabalho doméstico remunerado em contexto de “empoderamento” feminino branco no mercado de trabalho, subjaz uma crítica análoga nos trabalhos de Heleieth no que diz respeito às relações centro-periferia: segundo sua forma lógica, o capital apresenta uma tendência geral de expelir mão-de-obra, o que representa uma contradição entre sua capacidade de produzir e realizar mais-valia. O

centro, por sua vez, tem condições de externalizar essas tensões a partir de suas relações de hierarquia política e tecnológica com a periferia. Ali, onde a modernização estabelece um novo padrão de composição orgânica do capital, importa-se também uma mística feminina para apaziguar tensões geradas no descarte da mercadoria força de trabalho. Em síntese,

À medida em que se eleva a composição orgânica do capital, a produtividade do capital sofre tal incremento, que só a reprodução do sistema, sua reprodução crescentemente ampliada, pode assegurar a manutenção e mesmo a elevação da demanda de força de trabalho. Este constitui o ponto crucial da diferenciação entre as realizações centrais e as realizações periféricas do capitalismo. Enquanto as sociedades representantes da primeira modalidade resolvem o problema da dificuldade crescente de realização da mais-valia pela ampliação ecológica das bases de sua operação, pela penetração crescente nas economias pré-capitalistas, as sociedades em que tem lugar a segunda modalidade são penetradas de fora pelo modo de produção capitalista. Daí ser mais agudo, nestas últimas, o desequilíbrio entre a demanda e a oferta de mão-de-obra. (SAFFIOTI, 1984 p.91)

Note-se a peculiar inversão operada pela autora, interpretando a questão da mistificação em torno da figura feminina dentro das relações centro-periferia, relacionando-se com as relações sociais de produção aqui implementadas. Entretanto, essa interpretação não incorre em um determinismo da base sobre a superestrutura - essa é uma leitura que Heleieth veementemente recusa no marxismo tradicional, algo que se torna progressivamente claro em sua obra.

Dialogando com as leituras althusserianas sobre o Estado, a ideologia e modo de produção, a autora interpreta o sexismo a partir da noção de autonomia relativa das superestruturas⁶⁴. Essa interpretação fica explícita em sua análise da prostituição, desenvolvida no artigo *Fatores Socioeconômicos na Gênese da Prostituição*, quando associa esse fenômeno da vida das mulheres ao déficit democrático na sociedade brasileira. Saffioti (1984) constrói uma análise de cunho abolicionista e antimoralista da prostituição, interpretando-a como um resultado do alijamento feminino da força de trabalho e sua qualificação parcial para a sociedade competitiva - tomando aqui a qualificação como um processo multidimensional que não atravessa apenas a educação formal. Entretanto, é categórica ao dizer, em dissonância com

⁶⁴ Para Althusser (2015), o que faz Marx tornar-se propriamente marxista é a substituição da identidade tácita (fenômeno-essência-verdade-de) entre econômico e político por uma concepção nova da relação entre as instâncias determinantes no complexo estrutura-superestrutura essencial a toda formação social. Sendo assim, toda teoria marxista seria constituída pela conjugação entre a determinação de última instância e a autonomia relativa das estruturas, rompendo tanto com o princípio hegeliano da consciência de si (ideologia) quanto com o tema hegeliano das relações entre verdade e essência. Alçando a sobredeterminação ao status de universal, Althusser estabelece que a dialética econômica nunca joga no estado puro, atuando apenas quanto uma determinação de última instância cuja “hora solitária” (ALTHUSSER, 2015 p. 89) nunca jamais chega. Assim, o autor pretende instaurar a questão das superestruturas, o meio jurídico-institucional em que se insere o capitalismo, como uma esfera dotada de status e dinâmica próprias e não redutível a um princípio único de movimentação da totalidade histórica.

as teses etapistas engelsianas, que a abolição da propriedade privada é insuficiente para modificar as condições que impelem as mulheres a prostituição:

Desde que se entenda por prostituição a prática sistemática de atos sexuais mediante remuneração, prescindindo-se de laços afetivos, as sociedades de propriedade coletiva não impõem à mulher a necessidade de prostituir-se. É preciso, porém evitar a posição ingênua de adesão à cândida crença de que a mera abolição da estrutura de classes sociais levará, incondicionalmente, à eliminação da prostituição. Está, como outros vícios, acabam por tornar-se elementos vitais para seus praticantes, de modo a mantê-los cativos de seus próprios hábitos, mesmo depois de extintos os motivos que os originaram. O que merece ser ressaltado é que as possibilidades de êxito da intervenção racional na realidade social, objetivando a extinção da prostituição, não são as mesmas nas sociedades capitalistas e nas sociedades socialistas. (SAFFIOTI, 1984 p.29)

Sendo assim, Heleieth apresenta uma visão avessa àquilo que ela identifica como teses hegemônicas voluntaristas e racistas, que atribuem às mulheres - sobretudo mulheres negras - a tendência a prostituir-se por algum tipo de atributo natural sexista. A escolha de Saffioti é de analisar as condições efetivas nas quais a prostituição emerge, atribuindo-a às privações relativas criadas pela estrutura ocupacional capitalista e à inadequação entre meios e fins nas sociedades competitivas. Entretanto, atribui uma autonomia parcial da discriminação em relação à infraestrutura, sem indicar quais seriam possíveis condicionantes dessa dinâmica semiautônoma. Parece haver, portanto, uma lacuna interpretativa: se a autora se nega a interpretar o sexismo como uma inércia irracional do tradicionalismo nas estruturas ocupacionais modernas, por outro lado ela afirma que, caso haja a abolição da estrutura de classes, condições sexistas da vida das mulheres permaneceriam em ação por inércia das superestruturas e sua dinâmica semiautônoma.

Permanece significativa, entretanto, sua análise sobre a incorporação orgânica do sexismo dentro das sociedades capitalistas: ela descarta a possibilidade de abolição moralista da prostituição sob a ordem do capital, onde ela assume o caráter de uma indústria via exploração remunerada como qualquer outro serviço. Aviltando a possibilidade de medidas profiláticas, entretanto, a autora defende a equalização das condições de qualificação das mulheres em relação aos homens, uma vez que seria esse, para a autora, o aspecto superestrutural que alija as mulheres da força de trabalho formal.

Para Saffioti, a causa radical da prostituição é a falta de democracia, associando essa categoria política a uma concepção substantiva. Em meio à ditadura, portanto, a autora apresenta uma perspectiva democrática sobre a superação do sexismo e da sociedade de classes, apresentando a democratização como um projeto integral, transversal à vida social:

Em última instância, a prostituição é apenas uma manifestação da ausência de democracia social, de democracia econômica, de democracia política, de democracia cultural. Logo, só é passível de eliminação total quando o homem estiver apto a democratizar a política, a cultura, a economia, enfim, a sociedade. (SAFFIOTI, 1984 p.35)

A posição de Heleieth sobre a prostituição lega ao mesmo tempo algumas ambiguidades e fortes potências analíticas. Por um lado, a autora entende a prostituição como mais um serviço dentro da formação social capitalista, situando o teor da imoralidade no próprio imperativo da mercantilização generalizada da vida, e não particularmente na prostituição. Assim, nega atribuir às mulheres uma tendência natural a esses serviços, localizando neles um sentido dentro da sociedade competitiva. Ao mesmo tempo, não descarta a abolição como tópico particular dentro do projeto democrático, e mobiliza conceitos médicos como “sociopatia” e “patologia social” (SAFFIOTI, 1984 p.23) para se referir ao fenômeno da prostituição.

Essa leitura demonstra que a autora prossegue, portanto, adepta às leituras de que a economia é o condicionante último do fenômeno do sexismo. Assim, mobiliza raça e sexo como critérios funcionais ao alijamento de contingentes populacionais da força de trabalho. Entretanto, sua análise não contém ainda uma interpretação de como esses critérios são constituídos: eles aparecem aqui, ainda, como um dado - o que começa a se alterar pouco tempo depois, quando ela se refere ao processo de elaboração social de fatores naturais.

3.2.1) O debate sobre trabalho doméstico e modo de produção

Ao longo da década de 1970, na intenção de compreender melhor as relações substantivas entre o sexismo e o capitalismo, Heleieth elabora uma série de estudos teóricos sobre o conceito de Modo de Produção dentro do marxismo e suas implicações sobre as mulheres, fundamentando-se largamente na contribuição de Rosa Luxemburgo (SAFFIOTI, 2011 p.154). Assim, ela busca diferenciar o conceito de Modo de Produção Capitalista (MPC) e Formação Social Capitalista (FSC). Em *Trabalho Feminino e Capitalismo*, de 1973, a autora define o MPC como as relações produtivas em que vigora a generalização do valor de troca em detrimento do valor de uso. Trata-se de um conceito mais abstrato e menos mediado - entretanto, não com menos relação com o real. Já a FSC é uma combinação histórica específica resultante da autonomização relativa do processo econômico, inaugurando formas inéditas de relações de produção. Nela, detectam-se dois processos de autonomização relativa: do econômico em relação às outras instâncias e do modo de produção em relação aos que lhe deram origem. Isso, para Saffioti, não significa que coexistem modos de produção anacrônicos entre si: “os modo de produção anteriores, ao serem integrados, na sociedade burguesa, perdem sua

identidade originária, sendo justamente esta transmutação histórica nos quadros da configuração capitalista que confere a esta um sentido específico” (SAFFIOTI, 1984 p.56).

É a partir daqui que a autora se dispõe a entender o processo de transição e modernização que ocorrem no Brasil sem absorver integralmente a mão de obra e mantendo setores da economia que, embora não imperem relações de exploração propriamente capitalistas, são sistemicamente integradas ao mundo da lei do valor. Aqui, sexo e raça operam na seleção de contingentes populacionais que não se integram de maneira perene dentro da estrutura ocupacional formal. Desta feita, raça e sexo operam como critérios classificatórios e hierarquizantes da vida social, e portanto respondem, sim, a uma racionalidade. Nesse momento, Saffioti mobiliza a ideia de que há uma “elaboração social dos fatores naturais” e de uma “ideologia patriarcalista” cujo fundamento está nos imperativos da estratificação do mercado de trabalho.

Sendo o trabalho o momento privilegiado da práxis, por sintetizar as relações dos homens com a natureza e dos homens entre si, constitui a via por excelência através da qual se procede ao desvendamento da verdadeira posição que as categorias históricas ocupam na totalidade dialética *sociedade capitalista* e das relações que elas mantêm entre si e com o todo social no qual se inserem. Mesmo que, aparentemente, determinado contingente populacional seja marginalizado das relações de produção em virtude de sua raça ou de seu sexo, há que se buscar nas primeiras (relações de produção) a explicação da seleção de caracteres raciais e de sexo para operarem como marcas sociais que permitem hierarquizar, segundo uma escala de valores, os membros de uma sociedade historicamente dada (SAFFIOTI, 1984 p.57).

Assim, raça e sexo não seriam derivados da “realização imperfeita” do modo de produção capitalista na formação social, o que corrobora sua interpretação de que não há uma inadequação da inércia superestrutural em relação à infraestrutura. Na tentativa de reservar à categoria sexo a integridade que lhe cabe dentro da dinâmica social, sem entretanto incorrer em uma leitura feminista radical ou pequeno-burguesa, Heleieth Saffioti (1984, p.64) chega a fazer uma absorção crítica das categorizações de Juliet Mitchell (1966), segundo a qual a condição da mulher deve ser compreendida em torno de 4 funções por ela desempenhadas: produção, sexualidade, reprodução e socialização das gerações futuras. Entretanto, a autora afirma rejeitar tanto as acepções funcionalistas dessa análise - que atribuem peso abstratamente igual a tais funções desempenhadas paralelamente - quanto as leituras que assimilam todas essas determinações dentro da função produtiva (SAFFIOTI 1984, p.94). A autora acomoda sua interpretação, portanto, assinalando a necessidade de garantia dessas quatro funções como um imperativo geral da formação social capitalista, mas assumindo que a necessidade de mobilizar o exército industrial de reserva feminino segundo as flutuações do capital na função produtiva

faz com que se manobre as mulheres alocadas enquanto reserva nas três outras funções. Se por um lado Heleieth Saffioti já absorve outras dimensões da condição feminina, sua análise ainda situa os conflitos fundamentais na dimensão produtiva e na estrutura geral do capital.

Mais uma vez, ela reitera sua posição de que, devido a isso, a libertação de classe é condição necessária, mas não suficiente, para a libertação das mulheres, buscando tomar posição diante do movimento feminista não marxista. Ali, em 1973, a autora já demarca: “a dificuldade nessa análise reside no fato de que as relações entre os sexos são tomadas no seu *cruzamento* com as relações de classe sociais” (SAFFIOTI, 1984, p.64 - grifos nossos). Aqui, a autora tenta integrar ao debate sobre o método marxista - que implica o debate sobre a dialética entre genericidade e particularidade de suas categorias como MPC e FSC - uma discussão sobre sexo e raça, tentando integrá-los sistematicamente no complexo categorial marxista. É, portanto, apenas em associação com as relações sociais de produção que tais critérios classificatórios tornam-se substantivos, embora haja autonomia relativa das superestruturas. Isso significa, quando considerada a dinâmica expansiva do capital na totalidade mundial, que a exportação de tecnologia, padrões de consumo e atividades para a periferia compreende também a exportação de uma mística feminina. No contexto de industrialização nessas áreas, tal mística toma parte na invisibilização do trabalho industrial feminino e invisibiliza seu trabalho precedente na indústria doméstica e na agricultura.

No que diz respeito à questão reprodutiva, Heleieth esboça uma análise particular a respeito da reprodução social, assumindo que o Estado capitalista é maleável para socializar o ônus da maternidade, viabilizando a reprodução da força de trabalho da mesma forma como viabiliza obras de infraestrutura voltadas à dinamização econômica. Entretanto, em um contexto de excedente populacional - como é, segundo Heleieth Saffioti, o caso da periferia capitalista -, isso poderia causar uma pressão ainda maior na estrutura ocupacional através da expansão do exército industrial de reserva. Inserindo essa conclusão em um estudo comparado sobre as relações entre Brasil e Estados Unidos, essa interpretação implica a análise do fordismo central, seu modelo de família e domesticação feminina em contraposição aos limites do fordismo periférico em constituir o mesmo padrão de socialização (e perspectiva de emancipação) feminina para a massa de mulheres trabalhadoras.

Tudo isso tem uma dimensão na personalidade da mulher, segundo Saffioti, que implica a família como esfera constitutiva do capitalismo:

Se na personalidade feminina ideal, a formação e, sobretudo, a consciência profissionais ganharem a posição de relevância que assumem na personalidade masculina ideal, estar-se-á transpondo para o plano da família o processo de

competição por um lugar na estrutura de classes que até o presente momento histórico foi contido pela manutenção de preconceitos que alimentam a situação de inferioridade da mulher. (SAFFIOTI, 1984 p.94)

Ou seja: o cercamento de perspectivas de que a mulher participe sistematicamente do mercado de trabalho formal capitalista anularia tensões competitivas dentro da classe trabalhadora, ao segregá-la segundo sexo e raça. A reversão desse quadro tornaria a família um *locus* de conflito do capital, e não amortecimento do mesmo. Aqui, Saffioti enfatiza o conflito gerado pelas relações de trabalho e aponta a família como uma esfera que equilibra tais relações. Resta, entretanto, perguntar-nos: se a mulher é sujeito, a família não seria um *locus* próprio de conflito, e não um neutralizador de contradições gerais do capital? Não faltaria, ainda, examinar mais detidamente a “criptografia” da família para levar adiante uma análise de como conflitos socio-reprodutivos se manifestam dentro dela de maneira particular, supondo a capacidade feminina de reagir e atuar na contradição da forma que lhe couber? A riqueza da análise de Heleieth nesse momento de sua trajetória é a de desde já recusar-se a isolar relações de classe e de sexo e implicar as mulheres dentro da dinâmica geral da reprodução da totalidade do sistema capitalista global. Entretanto, a autora ainda privilegia os conflitos gerados na estrutura ocupacional capitalista. Por outro lado, quando a autora assume que a elevação de condições de qualificação feminina revelaria um conflito de classe no seio da família, ela começa a apontar para a necessidade de compreender as relações que se passam no interior dessa esfera.

Ainda buscando implicar mutuamente o trabalho sobre mulheres, periferia e marxismo, Heleieth realiza um estudo sobre o trabalho doméstico remunerado. Em 1978, a autora produz uma síntese teórica de suas pesquisas comparativas entre Brasil e Estados Unidos, diagnosticando a necessidade de que se repense a categoria exército industrial de reserva. A autora identifica que durante a passagem do escravismo para o capitalismo, ocorre uma separação entre o domínio social e doméstico que produz a marginalização da mulher do emprego formal capitalista na medida em que a urbanização as retira do setor agropecuário. Ali, nos contextos urbanos e industriais, as mulheres não são sistematicamente empregadas no setor produtivo, mas sim absorvidas no baixo terciário, executando tarefas que não produzem valor para o mercado capitalista.

Observando, a partir de estudos empíricos, que essas mulheres alocadas no setor terciário - majoritariamente trabalhadoras domésticas remuneradas - são mobilizadas sazonalmente para preencher demandas do setor produtivo, Saffioti apela para que o marxismo repense o conceito de exército industrial de reserva:

Os dados empíricos revelam que há necessidade de se repensar o conceito de exército industrial de reserva, uma vez que, como ficou demonstrado, a capacidade do terciário de absorver mão-de-obra dos bolsões pré-capitalistas é muito maior que a do secundário. Sendo o modelo de industrialização dos países capitalistas periféricos distinto daquele que norteou o mesmo processo das nações hoje desenvolvidas, é compreensível que o destino da força de trabalho não qualificada não seja o mesmo. Uma industrialização intensiva em capital prescinde de muita mão-de-obra quando comparada a uma industrialização intensiva em trabalho. (SAFFIOTI, 1984 p.44)

Aqui a autora defende uma posição similar à de Iris Young, de que não se separe o domínio ontológico do marxismo e do feminismo sob pena de se blindar o marxismo da crítica feminista. Ou seja, se o foco dos estudos marxistas sobre modo de produção e formação social localizavam nos setores agropecuários os modos de produção não capitalistas, Saffioti chama atenção para a necessidade de interpretar sob essa chave a condição do emprego doméstico urbano a partir da visibilização das condições das mulheres que transitam elasticamente entre o trabalho produtivo e improdutivo. Ela atenta para o fato de que esse grande contingente de mulheres empregadas na esfera doméstica só é possível em contexto de alta desigualdade, como resultado do processo de modernização periférica: afinal, o trabalho doméstico não se remunera a partir de um vínculo direto com o capital, e sim com a renda pessoal das famílias. Assim, ocorre uma mediação privada, familiar, do vínculo da empregada doméstica com o setor capitalista, público, de produção, e isso diz respeito ao abismo distributivo do Brasil. Na interpretação de Saffioti, não haveria uma tendência natural e evolucionista do capital de fagocitar permanentemente essas atividades, uma vez que elas preservam um bolsão de mão-de-obra capitalista disponível, contribuindo para isso a ideologia de que o trabalho feminino trata-se de uma renda complementar (SAFFIOTI, 1984 p.43-44).

A partir dessas reflexões sobre o modo de produção e o exército industrial de reserva na periferia, Saffioti incide diretamente no debate sobre o caráter do trabalho doméstico, atestando que seu caráter não produtivo não diz respeito a uma dissociação do sistema de reprodução do capital. Nesse momento, Saffioti não associa a relação da mulher com o mercado de trabalho a partir de suas tarefas reprodutivas - como faziam autoras europeias e norteamericanas, considerando o trabalho doméstico não remunerado - e sim à composição do próprio exército industrial de reserva, que manteria relação funcional orgânica com a força de trabalho total. A autora chega a essa conclusão situando a oculta ambiguidade em que essa discussão, já aqui retomada no segundo capítulo, que não demarca o nível de abstração em que opera: trata-se do capitalismo enquanto modo de produção ou enquanto formação social? Na leitura de Saffioti, o emprego doméstico não produz valor capitalista - ou seja, não é em si trabalho abstrato que gera valor de troca -, mas sua relação com o MPC se expressa na FSC tomada como totalidade:

A “exploração” de que é alvo a empregada doméstica, contudo, não se enraíza na extração da mais-valia, como é o caso dos trabalhadores produtivos do setor capitalista da economia. Nem tampouco pode-se caracterizá-la como trabalhadora improdutivo do sistema capitalista, pois os trabalhadores improdutivos do capitalismo desempenham função primordial no que tange à realização e à apropriação da mais-valia por parte de diferentes setores da burguesia. Não gerando mais-valia, nem atuando na esfera de sua realização e apropriação, a empregada doméstica não se insere, definitivamente, no setor de atividades econômicas capitalistas. Tampouco pode ser caracterizada como produtora simples de mercadorias. (SAFFIOTI, 1984 p.52)

Diante dessa análise que exclui o trabalho doméstico de todas as esferas de geração e efetivação da mais-valia no capitalismo, Saffioti conclui ser mais lógico associar as mulheres trabalhadoras domésticas a um modo de produção próprio dentro da FSC: o modo de produção doméstico. Assim, nesse momento, aproxima sua leitura das interpretações do materialismo francês, embora sem deslocar-se do marxismo e desenvolvendo uma leitura própria que atesta o momento dominante da FSC sobre as esferas particulares dos modos de produção. No início da década seguinte, ela abandonaria essa perspectiva (SAFFIOTI, 1984 p.14).

Entretanto, se a autora se aproxima da concepção materialista da família como modo de produção, a autora não vincula isso, a uma interpretação da mulher e do homem enquanto classes sexuais. Respeitando o rigor do conceito de classe para o marxismo, interpreta o sexo enquanto uma categoria estratificadora paralela e integral à classe (SAFFIOTI, 1977 p.28). Sendo assim, embora a categoria sexual disponha valores ao redor dos quais se reúnem politicamente representantes transversais às classes, tais reivindicações não seriam capazes de vislumbrar além da estrutura social: “Sendo assim, categorias sexuais não têm missões históricas que possam ser comparadas àquelas das classes sociais” (SAFFIOTI, 1977 p.28 - tradução nossa). Afinal, Saffioti mantém a perspectiva de que opera uma determinação em última instância pela economia, que produz tendências de assentamento a longo prazo da ordem social sob os condicionamentos do capital.

Buscando endereçar questões abertas sobre a família e o modo de produção nas FSC periféricas, Saffioti aprofunda sua discussão sobre o modo de produção e o papel reprodutivo feminino, acrescentando às suas análises sobre o papel da família. Assim, ela atribui ao MPC uma dominância vertical sobre os outros modos de produção, imperando sobre eles com uma ideologia orgânica à totalidade reprodutiva da FSC. Esse processo seria necessário à articulação dos diferentes modos de produção e atribuição de funções às esferas paralelas ao mercado. Aqui, os conceitos althusserianos de reprodução e de Aparelhos Ideológicos de Estado vem à tona para explicar o papel da família de: a) produzir a mercadoria força de trabalho, que só se converte plenamente em mercadoria dentro do mercado e não é produzida desde já enquanto

tal; b) disseminar ideologias que subjetivam e disciplinam os trabalhadores para o mundo capitalista. A partir disso, ela elabora uma crítica particular às teóricas do *Domestic Labour Debate* - tanto às que assumem o trabalho doméstico como produtivo quanto às que o assumem enquanto improdutivo: a família não pode ser entendida como uma unidade de produção simples da mercadoria força de trabalho (ainda enquanto trabalho improdutivo) analogamente a uma empresa capitalista individual, dissociando sua atividade do sistema capitalista como um todo. Trata-se, em seu lugar, de um modo de produção doméstico, que não é produtivo ou improdutivo mas associa-se como instância reprodutora e armazenadora da força de trabalho. Ou seja: tal qual o valor só impera na totalidade do sistema competitivo através do estabelecimento do trabalho abstrato, a produção familiar só assume sentido na totalidade da formação social capitalista, não enquanto um bolsão improdutivo de trabalho, mas enquanto um MP integral e particular ao capitalismo.

3.2.2) *A primeira Heleieth - uma síntese*

É em meio a uma ditadura que associava um projeto autoritário de poder a planos de desenvolvimento baseados na degradação do salário real dos trabalhadores que Saffioti lança-se pioneiramente na formulação do feminismo brasileiro. Ali, a autora desenvolve uma tese própria e sem precedentes, reivindicando a impossibilidade de se reduzir a realidade das mulheres periféricas àquilo que se formula no centro. Entretanto Heleieth não faz isso a partir de uma crítica de primado epistemológico, e sim a partir de uma visão relacional e sistêmica da reprodução ampliada do capital no imperialismo, situando a questão nacional, as relações de dependência e a exploração entre os países. Como sintetiza Elaine Bezerra (2013), Saffioti

Recorre à divisão internacional do trabalho para examinar a condição feminina no capitalismo e percebe como a marginalização da mulher serve para manter um padrão de equilíbrio do sistema capitalista, que pode ser inclusivo para os países do Norte mas extremamente excludente para os países subdesenvolvidos. (BEZERRA, 2013 p.172)

Movida por essa constatação, Saffioti se recusa veementemente a aderir às versões corporativistas e burguesas do feminismo - o que justifica seu comentário de abertura a *Mulher na Sociedade de Classes*, do qual ela recua poucos anos depois. É por esse motivo que uma das primeiras obras do feminismo brasileiro já se mostra avessa ao universalismo abstrato do feminismo. Por outro lado, também se apresenta, de certa forma, avessa às concepções formalistas da classe e apresenta as categorias sexo e raça como particularidades fundamentais. Assim, contrapõe-se às teses do sexismo e do racismo enquanto resquícios ideológicos inerciais dos modos de produção pré capitalistas: prefere entender que eles *se refundam* sob novos

imperativos da reprodução ampliada do capital, que produz superpopulações na periferia do sistema. Por outro lado, ainda que a autora não entenda que racismo e sexismo sejam formas ideológicas estruturadas, a autora não atribui a eles fundamento próprio, e sim os entende como adjetivos do modo de produção. A formação social constituída sob a dominância do MP capitalista seria o capitalismo patriarcal racista.

Por esses motivos, a autora não trabalha aqui com a categoria sujeito para abordar a condição política das mulheres e fala em “personalidade degradada pela ideologia”, condenando o ensino de atributos psíquicos que fariam das mulheres sistematicamente não familiares com o mercado de trabalho. Por isso a educação toma espaço central na agenda formulada pela autora.

Saffioti trabalha aqui, portanto, com a ideia de *fatores* discriminadores da mão-de-obra, mas não desvela os processos de constituição histórica dos mesmos. Não explica o papel *ativo* do Estado e das instituições em construir e alimentar essas discriminações na modernidade como um objetivo em si mesmo. Olhemos, por exemplo, para a questão da formação do mercado de trabalho moderno: o projeto de branqueamento nacional das primeiras repúblicas baseou-se na importação ativa de mão-de-obra europeia. Em tese não haveria, sob a lógica do capital, motivo impedir que os homens e mulheres negras atendessem a essa demanda - a não ser que a produção do “fator raça” fosse um objetivo em si mesmo do projeto nacional. Um questionamento semelhante serve para o “fator sexo”: como ele se constitui enquanto tal, para além de uma disposição natural da biologia? Sabemos que Heleieth Saffioti não trabalhou até aqui com uma abordagem univocamente naturalista. Entretanto, ainda era necessário pensar os processos efetivos de elaboração social do gênero enquanto diferença política. Tais questões não deixam de inquietar Heleieth, que segue sua crítica à ordem na forma de uma autocrítica.

3.3) O denso nó do poder: os estudos da violência e a renovação teórica de Heleieth

A força da história levou Saffioti ao estudo de novas temáticas do universo feminista - mas, como marxista atenta às relações entre ontologia do ser social e epistemologias, isso imprimiu novas forças a sua reflexão sobre o método no marxismo. Em 1983, uma aluna de mestrado do programa de pós graduação recém criado na Universidade Estadual de São Paulo de Araraquara levou até ela um projeto de pesquisa sobre a violência contra a mulher. Nesse mesmo tempo, intensificava-se o debate sobre as categorias sexo e gênero nas Ciências Humanas, e Saffioti é convidada para atuar como pesquisadora associada do *Centre National de Recherche Sociale*, em Paris. Ali, estreitou laços com pesquisadoras como Helena Hirata e

Danièle Kergoat (SAFFIOTI, 2011 p.152), além de se inserir em um dos epicentros acadêmicos da psicanálise.

Seria difícil exagerar o impacto dos estudos sobre a violência contra a mulher na vida e na subjetividade de Saffioti, que se vê inundada pelo tema. Inscrevendo-se radicalmente nas batalhas desse campo, a autora chegou mesmo a se formar em direito aos 59 anos, com o objetivo de advogar em defesa das mulheres em situação de violência, em um período no qual a legislação protetiva às mulheres era infinitamente torpe (SAFFIOTI, 2008 p.158). Esse impacto radical do universo renovado de pesquisas também fez com que a autora se voltasse ao marxismo com um novo fôlego interpelativo, sem, por outro lado, abandoná-lo.

Esse abalo sísmico em seu pensamento foi nutrido tanto pelos novos princípios analíticos e epistemológicos em debate a partir do conceito de gênero quando pelos novos terrenos de pesquisa em que se colocou: em 1985, a autora elabora uma pesquisa sobre o abuso incestuoso do pai sobre a filha. Ali, coloca uma lente de aumento sobre as relações de poder intrafamiliares, o que leva a autora a atribuir um novo estatuto para o poder, o mundo doméstico e o gênero em sua teoria.

Durante todo esse processo, a busca de Heleieth é por conduzir, a partir da pesquisa, processos de síntese teórica em termos ontológicos a partir dos quais se possa pensar as novas metodologias. Ela não deixa de expressar seu incômodo por julgar recuados os esforços coletivos em constituir uma ontologia e uma teorização feminista:

francesas fazem excelentes pesquisas sobre o trabalho da mulher e sobre história, mas não sobre método. Eu continuo interessada em epistemologia e fascinada por ontologia. Esta última não existe nos Estados Unidos. É muito raro, lá, encontrar intelectuais interessados nisso o que se pode explicar pela ausência de tradição marxista. (SAFFIOTI, 2008 p.164)

A tese que pretendemos explorar no presente capítulo começa a partir da identificação de que tal giro onto-metodológico de Saffioti se dá com um retorno vigoroso aos textos de juventude de Marx, especialmente *A Ideologia Alemã*. Por esse motivo, acreditamos que interpretar os esforços de Heleieth a partir das categorias da práxis e da reprodução do ser social são vias que, embora estejam erraticamente sistematizadas na obra da autora, podem dar um potente sentido a sua discussão sobre a primazia da totalidade enquanto estrutura do ser social. Assim, embora a autora não abandone suas posições sobre o Modo de Produção e a Formação Social Capitalista, ela enriquece a discussão sobre ambos colocando-os à luz do sujeito e do conceito de nó. Assim, seria possível não dividir a autora em dois momentos hermeticamente separados, e sim entender seu processo que sempre reflete o passado e desloca seus conceitos.

3.3.1) Do fator sexo às relações de gênero

Saffioti se coloca como uma articuladora engajada no intermédio entre as teóricas francesas das *Rapports Sociaux de Sexe* e as teóricas de gênero norteamericanas. Sob uma conflitiva influência de Gayle Rubin, Saffioti assume, ao menos desde o início da década de 1990 a enfática posição de pensar o gênero sem abandonar a contribuição das teóricas francesas em compreender o sexo como uma relação social ampla. Assim, nesse momento a autora sugere o uso do termo Relações Sociais de Gênero para integrar as reflexões sobre a microprodução do poder a uma concepção relacional. Saffioti assume, trazendo à baila os processos de constituição do sujeito e do *self* a partir do gênero, que:

[O sistema sexo-gênero] não é uma maneira contingente, mas essencial pela qual a realidade é organizada simbolicamente e vivida na experiência. Constitui a grelha através da qual o *self* desenvolve uma identidade incorporada, uma certa forma de ser no seu corpo. O *self* torna-se *eu* na medida em que realiza a apropriação, a partir do que lhe oferece a comunidade humana, de um modo de vivenciar sua identidade corporal e física, social e simbolicamente. O sistema sexo-gênero é a grelha através da qual as sociedades e culturas produzem indivíduos corporificados. (SAFFIOTI, 1992 p.158)

Aqui, a temática da produção social sistemática do corpo é integrada a sua pesquisa, a partir dos conflitos vivenciados no *self* e no *eu*, como uma forma de Heleith pensar mediações entre as *relations* e as *rapports*, tal qual o materialismo francês não fizera ao diferenciar e não conectar tais instâncias (SAFFIOTI, 2004 p. 82). Note-se que a autora atribui ao sistema sexo-gênero a condição de uma essência da organização simbólica da realidade e da experiência do sujeito, contrapondo-se à abordagem da contingência. Ao mesmo tempo, é a partir daí que a autora construirá seus esforços de pensar o corpo na teoria marxista da história: compreendendo-o como uma corporificação contemporânea do passado que o renova, não de maneira linear mas enquanto uma situação em fluxo. Tal história, entretanto, é social e constitui-se nos processos de produção e reprodução da vida coletiva.

Parece haver, neste momento da obra de Saffioti, um conflito subjacente entre os processos voláteis de conservação-dissolução do gênero na experiência e a essência social do Sistema Sexo-Gênero. Ou seja: “o sujeito é constituído em gênero” (SAFFIOTI, 1995 p.159), como produto e como processo inscrito na unidade corpo-emoção-intelecto, na medida em que ele institui relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero e prática sexual. Poucos anos depois (SAFFIOTI, 1995), a autora assinala que tal inteligibilidade não constitui uma metafísica essencial, e sim é constituída por uma história enervada por uma lógica a partir do conflito entre matrizes de gênero concorrentes dialeticamente relacionadas com a matriz

dominante. Ou seja: o caráter dialético desta relação descarta a lógica dualista da ordem-desordem levantada por Butler. Nessas suas primeiras tentativas sistemáticas de associar gênero e classe social (1992), fortemente afetada pelas teóricas do gênero, a autora chega a adotar uma concepção foucaultiana do poder enquanto “constelações dispersas de relações desiguais, discursivamente constituídas em campos sociais de força” (SAFFIOTI, 1992, p. 185), lançando luz às formas micro dessa forma de relação social. Mais tarde, entretanto (SAFFIOTI, 2003; SAFFIOTI, 2004), ela busca uma síntese entre os processos macro e micro do poder, conectando as relações pessoais e generificadas aos poderes institucionais, estatais. A metáfora da malha fina/malha grossa, sendo uma o avesso da outra, busca dar conta dessa unidade. Ela atesta, inclusive, que essas diferentes malhas são também generificadas: as mulheres geralmente transitam e tecem formas de resistência nas malhas finas do poder, mas

As mulheres sabem como tecer a malha social, operando em processos macro e em processos micro. Converter a consciência dominada das mulheres em detentoras desse conhecimento certamente aumentaria seu número na política institucional e em outras instâncias de decision-making. (SAFFIOTI, 2004, p.81)

A concepção de história enquanto produção e reprodução da vida real não se circunscreve ao plano da forma lógica de produção das mercadorias ou do mundo material bruto: a concepção substantiva de Scott, que atribui ao gênero uma dinâmica histórica própria em torno da produção de símbolos, normas, instituições e identidades, é aqui incorporada como um elemento da produção da vida real que envolve a elementos afetivos, racionais e psíquicos, integrais aos processos de produção (e circulação, distribuição, consumo) antropológica. Assim, Saffioti quer pensar a produção social de pessoas a partir de sua integralidade de raça, classe e gênero - o que, sob a ordem do capital, significa também a reprodução diária e geracional das famílias proprietárias e não proprietárias. A partir do debate lançado pelas teóricas do gênero, Saffioti coloca mais mediações, e portanto concretiza mais, os processos de produção social das pessoas. Referenciando-se em Danièle Combes e Monique Haicault (1986), Saffioti atenta para a ideia de que isso implica pensar as transversalidades das divisões sexual e social do trabalho - ou seja: há tanto divisão sexual do trabalho no mercado quanto há divisão social do trabalho na família. Desta forma, a DSeT e a DSoT se coproduzem mutuamente - família e sociedade civil são consubstanciais (SAFFIOTI, 1992, pp. 198-206).

Acerca do conceito de classe, Saffioti critica o esvaziamento e o empobrecimento do conceito de forma economicista e mecanicista, defendendo que não há, na teoria de Marx, endosso para essas abordagens que são inclusive, referência para a crítica feminista antimarxista:

Para Marx, deter o poder econômico não assegura o título de classe social a um segmento da população. É preciso que se constitua a dimensão política da classe, o que lhe permitirá não apenas tomar consciência de seus interesses, mas também defendê-los, construindo um projeto de exploração-dominação da maioria da população, a longo prazo, ou melhor, de longa duração. O conceito de classe social foi esquematizado, reduzido e empobrecido pelas autoras referidas, mas este pecado é também carregado por outros. (SAFFIOTI, 2003 p.33)

Com “autoras referidas”, Saffioti quer se dirigir às abordagens como de Azevedo e Guerra (1989), que inscrevem as relações interpessoais em uma esfera distinta daquela constituída pela dialética da dominação-exploração de classe, que estaria situada, segundo elas, no nível da estrutura. Em contraposição, Heleieth enfatiza a mediação da consciência e da subjetividade na efetivação da atividade de classe, que precisa, afinal, compreender-se enquanto tal e, portanto, não prescinde de um processo relacional de subjetivação. O objetivo da autora, por fim, é percorrer o íngreme e complexo campo de mediações entre a estrutura e as relações interpessoais.

Ao assinalar a unidade corpo-mente-emoção do sujeito e a impossibilidade de se destituir das relações de classe seu inerente caráter subjetivo, Heleieth também entrega uma crítica à replicação dos dualismos cartesianos na teoria marxista, assinalando a impossibilidade de se separar em diferentes instâncias as produções material e psíquica da vida: o ser humano é uma totalidade constituída por corpo, intelecto e emoção, sem limites estanques entre os três. Ela apresenta, aqui, uma declarada ruptura com a concepção althusseriana sobre infraestrutura e superestrutura, o que se vincula inclusive a sua ênfase na ontologia como princípio da ciência (SAFFIOTI, 1992 p.210).

3.3.2) Práxis e subjetividade na ontologia feminista de Saffioti

Ao longo desse processo, Saffioti busca construir uma teoria materialista da subjetividade, categoria que assume progressiva centralidade em seu pensamento. Tal materialismo não consiste na esfera econômica ou na matéria natural do sexo, e sim nas relações sociais que constituem os sujeitos, sejam eles coletivos ou individuais. Segundo essa perspectiva, sujeito e objeto são uma diferenciação no interior da relação social, segundo as posições ocupadas nos polos desta. A autora, portanto, historiciza a diferenciação entre sujeito e objeto, assinalando os processos sociais de construção dessa diferença que não tem, em si, um caráter essencial (SAFFIOTI, 1995 p.159). Tal história, por outro lado, é enervada por uma lógica própria, contraditória, dialética, e não transcorre com base na absoluta contingência.

Mais tarde, Saffioti (1997) colocaria uma categoria importante no centro dessa teoria materialista da subjetividade: a práxis. Invocando logo de partida, como em outros momentos (SAFFIOTI, 2003), as 11 Teses Sobre Feuerbach de Marx, Heleieth denomina como práxis a unidade sujeito-objeto a partir da qual o sujeito produz objetivações e se apropria de tal universo na produção da personalidade. Tal reciprocidade dinâmica entre subjetivação e objetivação - ou seja, a práxis - diz respeito às atividades humanas vitais necessárias à produção da vida, estabelecendo uma unidade entre identidade e atividade que pode - ou não - ser mediada pela consciência, de forma que a constituição da identidade de gênero se dá no inconsciente e a atividade de elaboração seria uma forma de contrapor-se à sujeição (SAFFIOTI, 1997 p.66). Portanto, Saffioti demarca aqui não entender a relação sujeito-objeto a partir de uma metafísica da objetividade, e sim como um processo conflitivo de produção da vida social que está em permanente tensão com a reificação, definida pela autora enquanto o fenômeno da “subjetivação alienada” (SAFFIOTI, 1997 p.62) em que se rompe a reciprocidade entre o ser singular e o ser genérico. O caráter dialético da coisificação dos sujeitos supõe inerentemente a humanização a tensionando. Saffioti entende essa sistemática de produção do outro enquanto objeto em si como um processo de reificação, sendo que a

ideologia opera nesse processo como um relevante processo de reificação, de alienação e de coisificação, e constitui também uma poderosa tecnologia de gênero, assim como o cinema, os discursos institucionais, epistemologias, e práticas críticas. Estas últimas entendidas como as mais amplas práticas sociais e culturais. (SAFFIOTI, 2004 p.138).

Tanto a violência quanto a ideologia, portanto, estão erigidas sobre formas de reificação e são, ambas, indispensáveis para a manutenção do status quo. A reificação assume centralidade na obra da autora, como resultado dessa ruptura da dinâmica recíproca entre o ser genérico, humano, e a singularidade, imprimindo forças em direção ao sufocamento do caráter ativo e social dos sujeitos. E a autora descarta que a lógica abstrata do capitalismo, o imperativo do valor na busca de condições de maior rentabilidade para o capital investido, sejam suficientes para a compreensão de todas as condicionantes possíveis de coisificação dos sujeitos, preferindo convergir e intercambiar racismo, capitalismo e patriarcado na forma do nó de contradições da totalidade social. Assim, referenciando-se em Yves Clot (1989), Saffioti assinala o novo estatuto da subjetivação-objetivação a partir dos intercâmbios entre história biográfica e história social:

Somente a elaboração com o próprio sujeito dos dados de sua história permite o engajamento num trabalho ao mesmo tempo indispensável, delicado e que sempre corre o risco de se prestar à contestação: o de fixar, em seu conjunto, as etapas de que é

formado o ciclo de uma existência. Essa localização biográfica é fundamental para quem deseje evitar separar a priori as duas faces da personalidade que são a identidade e as atividades nas quais ela se desenvolve. Pois talvez sejam as suas relações dialéticas que regulamentam, de alguma maneira, os ritmos da história pessoal (CLOT, 1989 apud SAFFIOTI, 2003 p.63).

Nesse breve comentário, Saffioti faz algumas aproximações em contribuição ao debate sobre o método no feminismo e o *Consciousness Raising*: a teorização em processo a partir do encontro entre narrativas de experiências e sua elaboração não significa uma abstenção da objetividade ou das ontologias, mas deve estar orientada tendo a práxis e, portanto, a dialética entre sujeito e objeto, como forma de animar a elaboração e mediar as relações entre história biográfica e a história social: como o sujeito singular foi produzido pela história? Como ele a produz? Para a autora, a dialética entre o ser genérico e o indivíduo é o que põe as possibilidades do ser singular incorporar em sua práxis histórica e cotidiana a defesa dos interesses de sua categoria coletiva estabelecida pela determinação complexa da instância particular (SAFFIOTI, 1997 p.65) representada a partir do nó.

O gênero, portanto, seria para Heleieth a construção social de um aparelho semiótico articulado em uma matriz atribuidora de sentido aos *socis* (SAFFIOTI, 1995 p.160). Dentro da totalidade orgânica da sociedade, ele constitui, para a autora, um dos eixos da relação de diferença e semelhança entre o eu e o outro atravessada também pela classe e pela raça. A conjunção desses fatores - o nó de Saffioti - constitui a instância particular que determina a história singular de cada indivíduo. O conceito de determinação aqui invocado por Heleieth não constitui uma causalidade direta, uma produção hermética, e sim uma posição de limites e pressões, de leis gerais de movimento como lógicas do processo. Isso seria inerente ao caráter social e dialético do processo. Desta feita, a autora assume que a multidimensionalidade da constituição histórica de relações de exploração-dominação entre o eu e o outro não tem como resultado a fragmentação do sujeito, e sim uma complexidade orgânica que não lhe destitui a unidade. Isso é, ao mesmo tempo, uma crítica à teoria marxista que apenas atribui lógica histórica própria - e, portanto, substância - ao conflito entre burguesia e proletariado, ao mesmo tempo em que é uma crítica às abordagens da fragmentação do sujeito que prescindem da totalidade como princípio onto-epistemológico.

Tal práxis, entretanto, não é dominada pelo trabalho em sua forma histórica da produção de mercadorias: ao imprimir ênfase sobre as ontologias eu-outro de inspiração em Whitbeck (SAFFIOTI, 1997, SAFFIOTI, 2003, SAFFIOTI, 2004, SAFFIOTI, 2005), associando-a às teorias da reprodução social de Bertaux (SAFFIOTI, 1992; SAFFIOTI, 2003; SAFFIOTI,

2005), Saffioti levanta duas perspectivas (imbricadas entre si) sobre os processos de objetivação-subjetivação que constituem as práxis individual e coletiva:

- a) os processos de produção do outro como objeto, de reificação, e incorporação das normas que são produto da vida social. A título de exemplo, Saffioti (2003) examina termos do senso comum como a frase “mulher gosta de apanhar”, que supõe a incorporação da mulher (uma categoria abstrata, universal e pouco determinada) na condição de objeto de uma violência perpetrada por um sujeito oculto - o marido. Isso estabelece um nexo eu-outro mediado pelas categorias sociais da instância particular - o gênero como categoria social.
- b) os processos de produção antropológica, a partir da qual são repostos os contingentes humanos que ocupam posições sociais de classe organicamente funcionais. Dada a importância da divisão das funções reprodutivas a partir do gênero e a reprodução da propriedade e da não-propriedade, as divisões sexual e social do trabalho aqui se consubstanciam. Saffioti compreende essa práxis como constituída pela unidade humana entre pensar, agir e sentir - intelecto, sentimento e ação (SAFFIOTI, 1995).

Para constituir essa análise, Saffioti assinala a importância da totalidade como categoria de partida: isso significa partir do concreto como um todo rico em determinações e altamente diferenciado. Ou seja, o método constitui-se da recomposição de determinações complexas e múltiplas que colidem e confluem na forma de contradições e constituem a estrutura interna do concreto. Para o entendimento de um grupamento social, isso significa entender que ele pertence a uma população estruturada em forma específica (SAFFIOTI, 2003 p.29).

Isso tem resultados importantes em termos de proposição organizativa e nas abordagens da resistência. Ao assinalar a profundidade dos processos de incorporação subjetiva dos sujeitos na medida em que ele se apropria - conscientemente ou não - dos produtos da própria atividade, entende-se que a construção de sujeitos é diferente da constituição de comportamentos e da negociação instrumental de rotinas. Trazendo essa reflexão ao estudo da violência machista para pensar a fixação de papéis em uma relação cíclica de agressão, a autora assinala que o fato das mulheres se comportarem como objeto ou vítima é apenas uma camada superficial da relação e não diz respeito a uma essência objetual de seu gênero, mas a uma ativa manipulação de papéis. O que a autora quer, por fim apontar, é que não há não sujeito nas relações sociais (SAFFIOTI, 1997 p.73), e que a violência não se dá entre sujeito ativo e objeto inativo: a práxis, condição dinâmica pela qual o sujeito se faz objeto e vice-versa, é essencial ao ser social.

Essa abordagem praxeológica (SAFFIOTI, 2004; SAFFIOTI, 2005) - ou seja, que a situa nas relações eu-outro e busca encontrar o caráter ativo de cada sujeito em um ciclo reiterado de agressões contra a mulher - é necessária para romper ciclos de violência tomando como ponto de partida e ação as potências dos indivíduos. Isso significa não patologizar o homem que agride e não objetificar a mulher na condição de vítima, e sim levar em conta tanto as mediações sociais particulares que instituem o caráter da violência e as tensões dos indivíduos nesse contexto.

3.3.3) *Desvendando o denso nó do poder: o método em Saffioti*

A radicalidade com que Saffioti preza por esse método de reconstituição das mediações do concreto está em sua crítica direta a Marx ao supor que o capital seria a força única capaz de homogeneizar os gêneros e destituir a família operária. O foco radical de Saffioti na decomposição e recomposição da concretude do sujeito, mediando-a pelas instâncias particulares, faz com que Saffioti peça a Marx mais rigor em seu próprio método:

como se pode perceber, o próprio autor que legou um excelente método às ciências sociais, às vezes, isola um fenômeno, para efeito de análise, e, em não o repondo em seu contexto, acaba por fazer previsões sem possibilidade de concretização. Caso houvesse atentado para o patriarcado e as desigualdades entre raças/etnias, certamente teria evitado este equívoco. Numa estrutura racista, sexista e classista, obviamente, as trabalhadoras não se constituem da mesma forma que os trabalhadores. Elas são sempre trabalhadoras mulheres brancas ou trabalhadoras mulheres negras ou de outra raça/etnia. Fica, pois, evidente, que a totalidade constitui o ponto de partida e, depois de um processo de análise e de um processo de síntese, também o ponto de chegada (SAFFIOTI, 2003 p.36).

A totalidade, portanto, é o fundamento primeiro da metáfora-conceito do nó em Saffioti: se em um primeiro momento de sua obra a autora atribui ânimo dialético próprio apenas às relações de classe, que mobilizariam o preconceito machista como aspecto superestrutural de garantia da exploração, a partir da noção de nó a autora assume que a contradição social é multideterminada pela dialética do racismo, do patriarcado e do capitalismo. Ela define essas três forças estruturais como

três projetos, de longa duração, de exploração-dominação: o projeto da burguesia, que visa dispor como lhe aprouver da classe trabalhadora; o projeto dos homens, cujo objetivo consiste em subordinar as mulheres, e o projeto dos brancos de manter sua supremacia, no caso do Brasil, face aos negros. (SAFFIOTI, 2003 p.37- grifos nossos).

Acerca disso, é importante acrescentar dois comentários: em primeiro lugar, o trecho em itálico aponta os critérios para se atribuir caráter fundamental a tais estruturas, o que não exaure todas as contradições que podem ser encontradas na sociedade, relativas, por exemplo,

a pressão estética, discriminação etária, capacitismo, etc. Esse discernimento entre contradições fundadas por projetos duradouros de dominação-exploração e outras formas de opressão é importante para construir táticas e estratégias de organização adequadas à dimensão da tarefa histórica de se destituir verdadeiras estruturas de poder. Em segundo lugar, não se pode entender essa distinção analítica entre racismo, capitalismo e patriarcado como categorias hipostáticas e separadas: é necessário proceder em uma síntese que reconstitua a unidade complexa dessas três forças: há intercâmbios e colisões entre elas na instância do concreto.

Aquilo que Saffioti denomina lógica contraditória (SAFFIOTI, 1988) em contraposição à lógica formal - seria, portanto, a única forma de entender o movimento do ser social e deve comportar em si complexidade da contraditoriedade da contradição (SAFFIOTI, 2009). Ou seja, a contradição da unidade do ser social é composta e constitui uma supercontradição, ou uma contradição eivada de contrariedade: as contradições se entrecruzam, se co-metabolizam e produzem concretudes qualitativamente distintas. Saffioti convida a uma reflexão orgânica sobre a produção do sujeito, que não some categorias por vias analíticas quantitativas - como faz a lógica formal -, mas enfatize a produção qualitativa do sujeito e da diferença. Portanto, o critério crítico fornecido pelo conceito de nó não passa pela comparação quantitativa de diferentes realidades individuais, somando categorias formais que enquadram a condição, mas pela recomposição qualitativa dos nexos entre o caso singular e as relações sociais de dominação e exploração supercontraditórias em determinado momento histórico. O que rege o nó, afinal, é a “unidade maior e fundante da vida social tal qual é vivida por cada um e por todos” (SAFFIOTI, 2009 p.10).

Se a concepção de práxis em Marx (2013) diz respeito aos processos produtivos e socio-reprodutivos pelos quais o sujeito sociedade burguesa se objetiva, Saffioti compreende que há outras forças propulsoras de uma dinâmica objetivação-subjetivação: o racismo e o patriarcado - ou seja: o nó constitui a sociedade burguesa (SAFFIOTI, 2004 p.126). Por esse motivo o sujeito teoria uma subjetividade múltipla, que não perde, entretanto, unidade estrutural - estrutura, para a autora, sendo como o leito de um rio que direciona o caminho histórico e pode ser desviado pela práxis, portanto elementos tendenciais e um grau de imponderabilidade (SAFFIOTI, 2003 p.35).

Assim, Saffioti compreende a sociedade como uma totalidade socio-reprodutiva e os sujeitos sociais como uma corporificação tensionada - que é agido e age - dos fluxos e tensões que se vinculam a esse processo. Aqui, a relação sujeito-objeto deixa o status de uma relação de primado epistemológico para constituir uma relação de unidade ontológica e dialética.

Pensar o *Outro* da relação eu-outro como uma totalidade orgânica de relações múltiplas do processo de reprodução social, eivado pelas contradições da dominação-exploração de raça, classe e gênero, seria, por fim, o princípio de uma ontologia feminista.

Em seus trabalhos da década de 2000, Heleieth enfatiza que essa unidade do ser humano - do ser social - é constituída também pela unidade entre as esferas ontológicas: inorgânica, orgânica e social. Baseando-se em Lukács (SAFFIOTI, 2004 p.133; SAFFIOTI, 2009), a autora salienta que o ser social se constitui a partir de saltos ontológicos: ou seja, nos determinantes fundamentais da existência e reprodução do ser. O ser inorgânico, que não se reproduz; o ser orgânico, que se reproduz biologicamente; e o ser social que se reproduz por mediação da consciência. Para Saffioti, à medida em que se complexifica a vida orgânica, se desenvolve a cultura e ocorre o salto entre sexo como fator metabólico orgânico rumo ao sexo inerentemente cultural. A partir do momento em que o sexo não desempenha uma função reprodutiva estritamente muda, como no ser orgânico, ele existe por meio da cultura, por meio do gênero. Entretanto, o ser não se fragmenta no salto entre aquilo que seria da esfera social e o que seria natural, orgânico: é impossível reduzir a natureza à humanidade e a humanidade à natureza. Dessa forma, se não há uma coincidência entre sexo e gênero, há mediações sociais, culturais, políticas, que vinculam um ao outro e estruturam funções reprodutivas, não a nível estritamente demográfico, mas a nível social: é o ser humano em uma ordem histórica, política e econômica que se reproduz, mediado pela ciência e pela ideologia. Por fim, a unidade ontológica do ser se situa no corpo: há ali o inorgânico, o orgânico e o social em intercâmbio (SAFFIOTI, 2004; SAFFIOTI, 2009a; SAFFIOTI, 2009b).

Ao assimilar a ontologia feminista baseada no eu-outro a uma teoria marxista da práxis, Heleieth traz as formulações das mediações entre sujeito e objeto no último Lukács⁶⁵, a partir da ideia de metabolismo entre o ser humano e o mundo que o cerca. Para o autor - e com a anuência de Saffioti - o ser humano produz o mundo e a si mesmo através de dois tipos de posições teleológicas: as de primeira e de segunda ordem. Posição teleológica seria a formulação ideal que precede e orienta a atividade humana, sem entretanto objetivar-se plenamente na forma de um *telos*. As mediações de primeira ordem são aquelas vinculadas à

⁶⁵ A obra de Lukács progride ao longo de diferentes momentos, indo da ontologia ao marxismo, carregando consigo uma contraditória influência do hegelianismo. O - extremamente polêmico - último Lukács é aquele da *Ontologia do Ser Social* (LUKÁCS, 2013), em que o autor situa o trabalho como fundamento primeiro da forma propriamente humana de metabolismo com o mundo, como protoforma da práxis social. Assim, o autor entende que o ser social se socializa ao se reproduzir, construindo a si mesmo cada vez mais fortemente a partir de categorias próprias e sociais. Se por um lado esse aspecto parece ter caráter ontológico, formal, toma caráter ontológico-objetivo no processo de integração das comunidades humanas singulares que realiza um gênero humano não mais mudo e no desdobramento cada vez mais multilateral da individualidade (Lukács, 2013 p. 174).

ação dos sujeitos sobre as matérias orgânica e inorgânica. Já as mediações de segunda ordem tomam como objeto a consciência de outros seres humanos, criando normas e paradigmas de comportamento para o ser - ou seja: tomam como objeto a subjetividade e constituem, portanto, a ideologia. A autora progressivamente associa esse nível da interação social à produção da matriz hegemônica de gênero e a unidade praxeológica entre o eu e o outro sob inspiração de Whitbeck. É importante salientar, também que a dialética da práxis Lukacsiana vem animada exatamente pelo fato do *telos* jamais se efetivar, deixando espaço ao erro e à contingência que são novamente incorporados pelo sujeito:

A consciência humana, ao se projetar na natureza, é o que produz a teleologia. Então é categoria histórica, inerentemente humana e irreduzível à natureza. Dessa forma, o gênero como categoria que ordena as relações humanas e constitui posição teleológica de segunda ordem, deve ser visto no plano da história e não é também, apesar disso, separável do sexo, na medida em que também está inscrito na natureza. Ambos fazem parte de uma totalidade aberta que engloba natureza e ser social. (SAFFIOTI, 2004 p.138)

A autora situa nessa abordagem das relações de gênero um verdadeiro salto epistemológico por meio da qual o feminismo reconstitui sua ontologia em uma base relacional de conteúdo heterogêneo, múltiplo, não mais voltando-se aos estudos dos papéis sexuais - que remete a atores e funcionalidades estanques baseadas no fator sexo -, e sim às relações conflitivas e complexas do eu-outro diferente e semelhante (SAFFIOTI, 1995 p.162). Essa nova epistemologia - de base ontológica - teria os seguintes princípios fundamentais (SAFFIOTI, 1988; SAFFIOTI, 1995): a) demonstrar sempre a onipresença do gênero b) contestar permanentemente a metafísica de uma objetividade separada da subjetividade; c) empenhar-se profundamente em implicar a ética profissional sobre o método investigativo/expositivo; d) entender todo conhecimento como socialmente construído; e) entender que a ideologia dominante é a ideologia dominante de raça, classe e gênero; f) compreender a diferença entre as perspectivas masculina e feminina; g) negar incisivamente as ontologias dualistas subjacentes ao pensamento ocidental (corpo-mente, natureza-cultura, razão-sentimento), mesmo que elas se suponham científicas.

3.3.4) Afinal, de que é feita a estrutura? O patriarcado moderno segundo Saffioti

A relação de Saffioti com o conceito de gênero é conflitiva. Embora saúde o desvendamento do caráter histórico e substantivo da dominação-exploração das mulheres a partir de Scott, Heleieth condena tanto a aplicação puramente analítica do conceito quanto o

aniquilamento da perspectiva da totalidade a favor da ênfase na fragmentação e da contingência. Em resumo, Heleieth dá boas vindas ao conceito de gênero em contraposição ao sexo como fator discriminatório - tal qual ela abordava antes - e as *rappports* de sexo, mas não o recebe bem quando o gênero é apresentado em substituição ao conceito de patriarcado moderno. Em razão do esvaziamento do conceito e da degradação de sua capacidade de comunicar relações históricas e hierárquicas de poder, a autora chega a afirmar que busca utilizar o conceito cada vez menos em suas pesquisas (SAFFIOTI, 2011 p.154). Recordando que por estrutura Heleieth quer fazer referência a um leito pelo qual se conduz um fluxo vivo de relações determinadas (ou seja, condicionadas a um limite e sujeitas a forças sociais) e que pode ser desviado pela práxis, Saffioti quer, por meio do conceito de patriarcado, compreender a opressão estrutural das mulheres. Assim, busca construir seu conceito não weberiano⁶⁶ de patriarcado.

Saffioti assinala o risco do feminismo se referenciar em Weber ao definir suas categorias, especialmente em razão da distinção Weberiana entre dominação e exploração, sendo a primeira referente ao campo político e a segunda ao campo econômico. Partindo disso, Saffioti lembra que as feministas da década de 1960 que identificaram a dominação patriarcal na modernidade, embora não soubessem que os conceitos genéticos Weberianos fossem cronologicamente intransferíveis, sabiam que claramente não se tratava mais do estudo de comunidades em que o poder era organizado independentemente do Estado (SAFFIOTI, 2009 p.6). Para ela, além de expressar os sentidos contidos em dominação masculina, falocentrismo, androcentrismo e falocentrismo, o conceito de patriarcado reformulado pelas feministas traz também “de forma muito clara, *a força da instituição*, ou seja, de uma máquina bem azeitada, que opera sem cessar” (SAFFIOTI, 2009 p.6 - grifos nossos). Em outras palavras, para Saffioti é importante que o feminismo não abra mão de entender as relações de dominação-exploração contidas no patriarcado capitalista moderno enquanto uma *instituição viva acionada a todo momento no complexo de relações sociais*, algo que o termo gênero ou os outros conceitos dispostos pela literatura não oferecem tão bem quanto a ideia de patriarcado.

Saffioti recupera a discussão sobre as três esferas ontológicas - inorgânica, orgânica e

⁶⁶ Baseando-se em Maria Sylvia de Carvalho Franco (1972), Saffioti assinala que, em Weber, o ordenamento dos fenômenos sociais é feito com princípios *a priori* e há uma “subjetividade instauradora de significados” (FRANCO, 1972 apud SAFFIOTI, 2009 p.5). Segundo essa leitura, em Weber o sentido empírico específico das relações de dominação é produzido pela atividade empírica de uma subjetividade, e esse sentido define o objeto e constitui sua autojustificação, naturalizando desigualdades. Ou seja, a partir dessa autojustificação, o conceito subjacente à dominação se desdobra em lei universal, dado que tanto método quanto objeto apresentam a mesma racionalidade instaurada pela subjetividade. O tipo ideal Weberiano é formulado atado ao contexto social do qual emerge, constituindo, portanto, conceitos genéticos que para o próprio Weber constituem “um universo não-contraditório de relações pensadas” (SAFFIOTI, 2009 p.5-6).

social - para, discutindo a integração e as diferenças entre as mesmas, debater a partir de que opera a ontogênese do gênero. A autora enfatiza o fundamento biológico, na esfera ontológica orgânica, a partir do qual o ser social se figura em distinções de gênero. Nesse processo, a consciência apresenta papel fundamental dada sua parte na diferenciação do ser social em relação ao ser orgânico: ela atua na pré-ideação da atividade humana. A recuperação dessa discussão é fundamental para balizar o debate para longe de duas formas de essencialismo que, segundo a autora, empobrecem - ou mesmo inviabilizam - os debates feministas: o essencialismo biológico e o social (SAFFIOTI, 2005; SAFFIOTI, 2009). Entendendo a interdependência e imbricação das esferas ontológicas, negando distinções cartesianas entre corpo e mente, natureza e cultura, razão e emoção, Saffioti aponta o esvaziamento do uso do gênero enquanto uma categoria absolutamente contingente, que se desenvolve dentro da consciência e suas fraturas - na mente, na cultura - sem referência ou funcionalidade sociometabólica. Portanto, a forma como o sexo é elaborado socialmente não deve conter ou levar à dicotomia entre sexo e gênero, em que um se situa na natureza e outro na cultura, e sim compreender uma unidade entre sexo e gênero dado que não existe exercício da sexualidade independente de um contexto social (SAFFIOTI, 2009 p.14-15). Apenas assim é possível mobilizar o potencial teórico e político da historicização da dominação da mulher que o termo gênero sugere, ao recusar o determinismo sexual que destina as mulheres a sua anatomia.

Portanto, para Saffioti, mais do que um adjetivo de uma ideologia que paira sobre a matéria, o patriarcado possui sua própria substância - é a corporificação constante de uma ideologia que integra objetivamente o ser social e seu metabolismo (SAFFIOTI, 2009 p.24). Essa *corporificação*, assinala Saffioti, é literal: está na voz, na postura (SAFFIOTI, 2004 p.124), na unidade intrínseca entre corpo, emoção e pensamento que manifesta no sujeito, seja ele individual ou coletivo. Dessa forma, Saffioti já não mais separa infra e superestrutura como se fossem esferas distintas, planos institucionais separados na vida social.

Por outro lado, Saffioti compreende que a adequação do recurso ao termo patriarcado depende de que se entenda seu caráter histórico: “é imprescindível o reforço permanente da dimensão histórica da dominação-exploração masculina para que se compreenda e se dimensione adequadamente o patriarcado” (SAFFIOTI, 2009 p.9), afinal, por mais que não haja provas arqueológicas que atestem a existência de algum regime matriarcal na história, há evidências concretas de que houve outras ordens de gênero em que operassem relações distintas da dominação-exploração masculina. Entretanto, há uma funcionalidade sociometabólica no controle da sexualidade da mulher - que não é univocamente determinante da organização social

e da ordem de gênero, mas é especialmente importante a partir da fixação das sociedades na terra.

Portanto, para Saffioti as metamorfoses sofridas pelas relações entre as esferas ontológicas inorgânica, orgânica e social são fundamentais na compreensão do desenvolvimento do gênero. Para a autora, não se pode perder de vista - embora muitas autoras tenham absoluta repulsa pela referência à diferença biológica nos estudos sobre gênero - que, antes da emergência de instituições da “sociedade dita civilizada”, a unidade mãe-filho era fundamental para a reprodução do grupo. Além disso, Saffioti recorre aos estudos de Johnson para apontar que o fim do sedentarismo e a necessidade de elevar o controle sobre a produção de alimentos e animais de tração, associado ao processo de assimilação de como funciona a reprodução humana, faz com que o número de filhos - e, portanto, o controle da sexualidade da mulher - fosse um fator que elevava o potencial de exploração da terra (SAFFIOTI, 2009 p.22-23). Essa percepção coloca sobre um mesmo fio condutor a dominação da natureza enquanto recurso e a dominação da sexualidade feminina nas sociedades patriarcais dominadas pela lei do pai, de forma que o equilíbrio do ser social dentro de seus próprios complexos também se desenvolvesse em formas de dominação, sendo o patriarcado “um exemplo vivo desse fenômeno” (SAFFIOTI, 2009 p.22). Além disso, por mais que o controle do ser social sobre as esferas orgânica e inorgânica se eleve cada vez mais e gere vínculos de dominação, ele jamais prescinde das mesmas (SAFFIOTI, 2009 p.22).

No debate sobre o patriarcado de Saffioti, é possível, nos textos das décadas de 1990 e 2000, encontrar três principais fontes sobre as quais ela apoia seu conceito de patriarcado: Carole Pateman, já brevemente examinada no presente trabalho, Allan Johnson e Geda Lerner. Sem fazer ressalvas a tais autores, ela levanta deles alguns elementos estruturantes de sua visão sobre o patriarcado na modernidade.

De Carole Pateman Saffioti extrai a crítica ao liberalismo e sua forma de Estado baseada no indivíduo privado e no contrato sexual, ocultando a forma como a dominação dos homens sobre as mulheres no contrato de casamento estrutura a vida civil. Essa divisão formal entre esferas, que não constitui um isolamento funcional e metabólico, seria fundamental para estabelecer o monopólio do poder político dos homens nas instituições da vida civil e para resguardar a dominação-exploração contida na esfera familiar. Com base nisso, Heleieth crítica as concepções do espaço doméstico como lugar da privacidade e do repouso - afinal, isso não constitui o ponto genético da esfera da família e a privacidade não condiz com a experiência das mulheres no lar. É interessante observar como, associando essa discussão a uma reflexão

sobre os espaços-tempo da produção antroponômica, Saffioti constrói uma reflexão política sobre a violência e a cidadania: preferindo entender que todo ato de violência contra a mulher está associado aos espaços-tempo de suas atividades práticas no lar e fora dele, Heleieth prefere cunhar uma taxonomia dos espaço-tempo do domicílio e compreender o fenômeno da violência patriarcal nesses contextos: o espaço-tempo da produção antroponômica (altamente feminizado), o espaço-tempo do ócio (altamente masculinizado). O espaço-tempo público, também altamente masculinizado, seria aquele relativo tanto à atividade produtiva quanto às instituições civis e políticas. Por fim, o espaço-tempo da cidadania seria integral a todos os outros: afinal a constituição do estatuto política dos sujeitos não pode ser separado de sua condição social em cada esfera da vida⁶⁷ (SAFFIOTI, 2004 p.81). Assim, ela foge de uma abordagem abstrata do que seria o “doméstico” e busca entender as formas de ser no mundo, as atividades e as reciprocidades sujeito-objeto que dão sentido aos espaços da vida social. Isso é importante para traçar estratégias integrais de construção da cidadania das mulheres.

Já a partir de Allan Johnson, Saffioti demarca dois traços da origem histórica do patriarcado: a) a produção do excedente econômico a partir da sedentarização e da instituição da economia familiar - tal excedente não determina, mas dá condições à origem da dominação e b) descoberta da participação do homem no processo antropoprodutivo (SAFFIOTI, 2004 p.58). Acerca disso, nos interessa sua conclusão sobre a importância do controle e do medo na instituição do patriarcado, tanto das mulheres em relação aos homens quanto entre os próprios homens: afinal, trata-se um contrato masculino de monopólio do poder político, o que ao mesmo tempo instaura tanto o ordenamento quanto o conflito entre os homens na disputa desse poder (SAFFIOTI, 2004 p.121; SAFFIOTI, 2005) criando também uma espécie de miséria masculina ao modular a relação dos homens com o mundo na estreita condição de dominador. A autora ressalta que há ainda outros condicionantes da circulação desse poder entre os homens - o racismo e o capitalismo (SAFFIOTI, 2004 p.105) - o que complexifica os vínculos de dominação estrutural e aliança sistemática entre homens de lugares sociais heterogêneos com vias à dominação das mulheres sem minar outras relações do nó.

⁶⁷ Aqui, mesmo sem fazer citações diretas Saffioti recai cirurgicamente sobre as primeiras crítica de Marx à divisão entre as esferas do indivíduo particular e o homem público, cidadão. Nos escritos entre 1842 e 1843, o autor assinala o problema do processo de abstração que institui a cidadania na modernidade, tratando-a como uma separação formal entre a posição social (de classe) do indivíduo e sua atividade política. Essa cisão seria uma forma de consagrar as colisões inerentes à anatomia da sociedade civil burguesa, na medida em que o *homem*, ao fazer-se na esfera política, perde suas determinações (MARX, 2014). Saffioti imprime mais determinações a essa crítica ao aproximar cidadania e a experiência social integralmente política dos sujeitos, apresentando o lar e as diferentes atividades como esferas de construção dos sujeitos da política. A cidadania, por fim, não é oposta ao lar nem às atividades de produção, mas é constituída nelas.

Por fim, de Geda Lerner Saffioti extrai a concepção de que o patriarcado se instituiu recentemente em um longo processo, sob intensa resistência das mulheres, e, portanto, está longe de ser universal e ontológico. Portanto, ao longo de quase 3000 anos, entre 5200 e 2600 anos atrás, teria sido iniciado um processo de apropriação da sexualidade e do trabalho das mulheres, destituindo-lhes o lugar mítico das deusas da reprodução e do sacerdócio (SAFFIOTI, 2005 p.52). Aqui, Saffioti dá centralidade tanto a apropriação da sexualidade quanto do trabalho das mulheres quanto aos processos simbólicos e religiosos de representação do feminino e da fertilidade, e assume que a dominação patriarcal não tem início com a propriedade privada.

Em síntese, Saffioti elenca os motivos pelos quais entende que a ordem de gênero vigente ainda é patriarcal, demarcando que, pelos motivos aqui relatados, não atribui ao patriarcado estatuto ontológico, e sim ao gênero. Sendo assim, o patriarcado a) não se trata de uma relação privada, mas civil; b) ele dá direitos sexuais aos homens sobre as mulheres, praticamente irrestritamente; c) configura tipo hierárquico de relação que invade todos os espaços da sociedade; d) tem uma base material constituída pelas modalidades de exploração, e) o patriarcado, enquanto ideologia, se corporifica o tempo todo, f) representa estrutura de poder baseada tanto na ideologia quanto na violência (coerção e coação) (SAFFIOTI, 2004 p.57).

No que tange a metamorfose sofrida pelas relações patriarcais a partir da gênese do capitalismo, Saffioti assinala que as classes sociais nascem gendradas, ou seja, que as distinções de gênero são prévias às relações de classe e são reconstruídas/construídas a partir de sua absorção dentro da classe trabalhadora inglesa, como Thompson chega a descrever. (SAFFIOTI, 2009b p.18). A partir daí, o gênero segue sendo transformado, criado e recriado, a partir de novos fenômenos e complexos de relações estruturais entre os quais se destaca o racismo. As multifacetadas da dominação e exploração dentro de uma rede de relações patriarcais, racistas e capitalistas, constituem uma realidade compósita e complexa que não pode ser analisada a partir de um somatório dos atributos raça-classe-gênero, mas entendendo que as institucionalidades se plasmam, são enoveladas e simultâneas ao compor e mediar o sociometabolismo e as experiências dos sujeitos. Negando a separação weberiana de um processo do campo político e outro do campo econômico (SAFFIOTI, 2003; SAFFIOTI, 2005; SAFFIOTI, 2009b), a autora observa que, por exemplo, o controle da sexualidade - e, como o trabalho pretende defender, o controle reprodutivo - da mulher anda lado a lado com sua exploração econômica. O ser social, portanto, se constitui na interação permanente desses

complexos heterogêneos e no novo que daí emerge em uma mescla de continuidade e descontinuidade. Quanto à enorme dificuldade da teoria dar conta da complexidade gerada pelo nó frouxo entre as três subestruturas, Saffioti afirma:

A imagem do nó não consiste em mera metáfora; é também uma metáfora. Há uma estrutura de poder que unifica as três ordens – de gênero, de raça/etnia e de classe social – embora as análises tendam a separá-las. Aliás, o prejuízo científico e político não advém da separação para fins analíticos, mas sim, da ausência do caminho inverso: a síntese. (SAFFIOTI, 2009 p.26).

Em síntese, o trabalho de Saffioti, de entender os processos ontogenéticos e filogenéticos do gênero e sua relação com o patriarcado na constituição da totalidade social deriva, em três conclusões: a) Que o conceito de gênero é útil e muito mais amplo que o patriarcado, portando *satus* de categoria ontológica em sua relação com as três esferas inorgânica, orgânica e social; b) Que patriarcado e gênero devem ser utilizados em conjunto, servindo o primeiro para especificar a configuração histórica específica do segundo nos últimos seis ou sete milênios; c) É empobrecedor para o debate substituir um conceito pelo outro, uma vez que o termo gênero é demasiadamente amplo e vazio, enquanto o patriarcado é limitado historicamente (SAFFIOTI, 2009 p.33-34; SAFFIOTI, 2004 p.). Assim, a autora atribui dois benefícios estratégicos ao uso do conceito de patriarcado, sem pretender universalizá-lo ou generalizá-lo (SAFFIOTI, 2004 p. 138): ele ataca a engrenagem central do sistema, que é a relação de dominação-exploração e reserva às mulheres um espaço próprio para a teorização feminista. Quando se qualifica enquanto patriarcal a especificidade da ordem de gênero na modernidade, afirma a autora, “perde-se em extensão, porém, se ganha em compreensão. Entra-se, assim, no reino da História” (SAFFIOTI, 2009 p.37).

Conclusão - desatar o nó: tarefa histórica para muitos braços

A dialética marxista representa, neste trabalho, o núcleo integrador a partir do qual se busca reformular interpretações nascidas de outras orientações metodológicas e, também, as próprias formulações desenvolvidas na linha do socialismo científico. Com relação a estas últimas, busca-se, precipuamente, romper com o raciocínio analógico que atribui às categorias de sexo características semelhantes às aquelas presentes nas classes sociais (...). (SAFFIOTI, 2013 p.44)

Essa fidelidade dinâmica ao marxismo como núcleo metodológico integrador de diferentes teorias se mantém do início ao fim na obra de Saffioti, mas não por uma adesão corporativa à teoria de Marx: o princípio da marxista da totalidade, pilar inarredável das interpretações antipositivistas da obra de Marx, emerge como um princípio de organização da pesquisa e elaboração da experiência através do qual o sujeito singular, mediado pelas particularidades compósitas das relações de classe, raciais e de gênero, se vê na práxis social. Desde o primeiro momento em que a autora elaborou a metáfora do nó enquanto totalidade complexa - 1988 - o caráter ontológico contraditoriamente compartilhado entre racismo, patriarcado e capitalismo torna-se presente literalmente em todos os textos da autora. A complexidade da totalidade mostra-se inegociável em seu pensamento.

Assim, Saffioti elabora a metáfora do nó frouxo para designar a unidade dinâmica das relações sociais reificantes baseadas na exploração-dominação - entretanto, em se tratando de uma metáfora, é necessário entender sua gênese, as fontes teórico-filosóficas que levaram a autora até aí.

Ao fim de sua vida, olha para sua primeira elaboração: reconhecendo equívocos - por exemplo, em assumir a existência de um modo de produção doméstico ou o caráter adjetivo das opressões de gênero e raça -, mas segue endossando tanto a tese da necessidade estrutural do capitalismo de eliminar força de trabalho quanto a categoria formação social. Entretanto, o paralelismo dos modos de produção perdem centralidade em sua obra e ela prefere pensar a coextensividade entre as modalidades de DSeT e DSoT sob o capital, constituindo também uma concepção de formação social enquanto uma totalidade viva de relações sociais de produção do mundo - lembrando, entretanto, que ela está agora marcada por Gayle Rubin, segundo a qual sistemas sexo-gênero são *produção* no sentido mais geral do termo.

Em grande medida, Saffioti se vê informada pelo feminismo francês das relações sociais, sobre o qual nutriu admiração até o fim de sua vida (SAFFIOTI, 2011). Dali compreende as relações estruturais amplas de poder estruturado por grupos sociais em conflito e o sexo como fator inerentemente social. Em grande medida, seu conceito de nó se aproxima da concepção consubstancialidade-dinâmica das relações sociais, pois entende que raça, classe

e gênero são (radicalmente) *rappports* sociais coextensivas umas às outras e não são fixas, estanques: afetam-se mutuamente na história. Além disso, a noção de produção antroponômica, que toma por objeto a produção de pessoas - dentro de suas famílias de classe e seu gênero -, inspira Saffioti os intercâmbios entre DSeT e DSoT e a unidade entre lar e mercado. Entretanto, Saffioti recusa a separação entre *relations* e *rappports*, e sai em busca do momento singular em que o sujeito - que não se limita a um produto maquínico da produção antroponômica - vive o conflito da reificação: assim, a autora entende as *rappports* - relações amplas de conflito entre grupos - como o momento particular da exposição de seu pensamento, e não uma categoria hipostática, universal.

Além disso, a centralidade dos conceitos de práxis e de subjetividade, que busca sempre entender a reciprocidade da agência nas relações entre gênero mesmo em contextos de violência, faz com que Saffioti supere as concepções de produção antroponômica de Bertaux e Combes e Haicault enquanto um processo produtivo linear das subjetividades, como uma relação insumo-produto, mas como uma relação eivada de tensões internas construídas na experiência não-harmônica da reificação. Isso não significa destituir o status estruturante da violência como um problema coletivo inscrito na reprodução da alienação, das cisões do ser social. O conceito de gênero dispõe Saffioti de elementos para compreender o assentamento linguístico da DSeT enquanto um tabu na psique dos indivíduos, que busca sempre o lugar sintético, em que os condicionamentos heterogêneos da exploração-dominação colidem na experiência do sujeito individual. Contraditoriamente, o conceito da historicidade própria do gênero em Scott fornece a Saffioti uma base teórica para que ela admita o estatuto particular do patriarcado em relação ao capitalismo. Nesse sentido, Saffioti quer resguardar o caráter estrutural historicamente determinado das relações de gênero no capitalismo, denominando-as patriarcado, a contragosto do que pensa a própria Scott.

Quanto à relação do conceito de nó com o conceito de interseccionalidade, entendemos que não cabe antagonizá-los em absoluto, sobretudo diante da diversidade de apropriações do conceito de intersecção e a cultura diversa de teorização que se desdobra a partir daí. Tanto o nó quanto a interseccionalidade tratam-se, por fim, de metáforas - mas é importante traçar o lugar genético de ambas: a interseccionalidade aparece primeiramente enquanto categoria jurídica *analítica* e tem sua primeira instrumentalidade circunscrita a esse âmbito. Sua ênfase no sujeito de direito acaba por desdobrar-se em uma ênfase no sujeito político e a partir daí desenvolve-se em categoria teórica. Entretanto, a sintetização dessa análise múltipla na forma de uma teoria sobre a produção social não é um imperativo contido no próprio conceito -

diferentemente do conceito de nó. Por outro lado, a interseccionalidade tem o rico benefício de não desviar os olhos da experiência dos sujeitos e não apressar-se rumo à síntese sem que haja antes a análise, subordinando uma à outra. Se o conceito de nó traz consigo instrumentos para a síntese e a elaboração teórica dessa experiência múltipla dos sujeitos dentro da totalidade socio-reprodutiva acreditamos que é possível e necessário construir convergências praxeológicas entre o nó e a interseccionalidade.

Há outra particularidade do conceito de nó frouxo em Heleieth: a lógica que o rege. O conceito de *lógica contraditória*, cunhado pela própria autora, é mobilizado para designar a heterogeneidade dos complexos categoriais em interação e colisão na totalidade social: para ela, raça, classe e gênero não apenas são coextensivas, mas também - e principalmente - conflitam entre si, sem obedecer a imperativos comuns. Essa profusão de contradições encontra, entretanto, uma unidade: no corpo, na singularidade, na totalidade social que, mediando-se ricamente, faz-se concreto. É a partir do conceito de nó que Heleieth demarca incansavelmente a necessidade de se construir a solidariedade como princípio da organização contra a hegemonia liberal burguesa - uma solidariedade informada pelo antirracismo, pelo feminismo e pelo anticapitalismo, superando não apenas o individualismo e o corporativismo, mas também as lutas políticas fundadas na ideia de contingência e fragmentação. É o caráter conflitivo, contraditório, que rege o enovelamento dos princípios racistas, capitalistas e patriarcais da práxis social reificada que diferencia sua concepção de unidade daquela compreendida por Jules Falquet, dos vasos comunicantes. Embora todas elas assumam uma unidade dinâmica, Saffioti dá ênfase na possibilidade de acirramento conflitivo de uma ou outra determinação - sem que isso desfaça a unidade do novelo. Em que medida Saffioti imprime nessa teoria uma perspectiva althusseriana de *autonomia relativa* de cada princípio da vida social, trata-se de uma agenda importante de debates futuros.

O que isso implica, afinal, é uma unidade entre o caráter coletivo e histórico dos sujeitos políticos pela emancipação: uma coletivização que não se constitua de maneira gregária, por um somatório de indivíduos que se unificam segundo interesses em comum. Afinal, essa perspectiva jamais seria capaz de endereçar os problemas em sua raiz socio-histórica. O critério da totalidade vem atentar para os condicionantes radicalmente sociais da opressão em sua forma histórica determinada - que Saffioti entende como a exploração-dominação. Assim, solidariedade e estratégia encontram uma unidade necessária, e seu vetor é exatamente o tensionamento interno dessa unidade a partir das práticas de resistência feminista e antirracista nas organizações.

Essa reflexão a partir da obra de Saffioti pode apontar para um papel da teoria na práxis: como um exercício de memória coletiva do sujeito histórico complexo na qual ele registro, elaboração e transmissão da experiência. Isso atenta mais uma vez para a necessidade de encontrar uma convergência entre o *consciousness raising* - que, embora fundamental para o feminismo no século XX, não tem centralidade na obra de Saffioti - e a teorização baseada em princípios ontológicos de organização da realidade de maneira sistemática, para construir estratégias históricas e coletivas de ação contra o poder tomado enquanto totalidade. Para mediar a práxis singular dos indivíduos e a práxis social, Saffioti nos oferece a ontologia: o ser social como um complexo metabólico que unifica o ser inorgânico, orgânico e social em relações sociais entre o eu e o(s) outro(s) - este, uma totalidade viva, heterogênea e diversa. Assim, a autora atribui lugar ontológico para a heterogeneidade dos sujeitos sociais, e deriva daí um projeto histórico e político de construção da igualdade que é antagônico à homogeneização (dado que a diversidade é ontológica), mas tem como princípio o desvelamento radical de todos os invólucros metafísicos da exploração e da dominação. Para isso, nomeia aquilo que para ela são as formas históricas irreduzíveis da opressão em nosso tempo: patriarcado, racismo e capitalismo. É importante atentar também para a radicalidade com que Saffioti entende essas estruturas como uma série de relações sociais entre pessoas, e não como resultado de lógicas metafísicas da produção e da produção.

Entretanto, ainda permanecem questões diante de sua obra, que podem apontar, a partir daqui, para uma agenda crítica em torno de suas reflexões:

- a) Qual seria, mais precisamente, a forma de integrar suas influências a partir da ontologia do ser social lukacsiana e a ontologia eu-outro(s) de Whitbeck? Afinal, a ontologia de Lukács tem no trabalho a protoforma da práxis social - e, portanto, a produção entendida a partir do trabalho e a forma histórica de sua alienação assumem papel central. Sua leitura de Whitbeck, por outro lado, parece apresentar uma concepção mais categorial e imediata das relações eu-outro(s), sem implicações sobre o metabolismo social produtivo. Acreditamos que, quando Saffioti faz referência ao *outro* como totalidade viva e diversa, ela possa estar fazendo referência ao caráter cada vez mais social das relações sociais aventado por Lukács e busque, por fim, entender a ontologia feminista como processo de desfazer a reificação de si e do outro produzida na práxis social reprodutiva.

b) A ênfase de Saffioti nas ontologias e na totalidade levou a autora a construir uma teorização robusta voltada à ao método de exposição. Por este motivo, a autora não levanta a centralidade da teorização-em-processo disposta pelo conceito de *consciousness raising* e não reflete sobre como seus conceitos podem acumular para a elaboração de pedagogias de teorização ativa através dos quais a experiência pessoal é elaborada, sistematizada. Não deixamos de acreditar que sua ontologia e os processos autorais de teorização são fundamentais para a constituição do sujeito de pesquisa, mas acreditamos que, de fato, a metodologia do *consciousness raising* é uma potente ferramenta de animação da teoria - ou seja, de dar a ela uma alma a partir da exposição crítica à experiência dentro um processo estratégico de construção organizativa.

c) A questão do racismo aparece de forma relativamente coadjuvante na obra de Saffioti, apesar de sua temprana disposição a implicar a raça em sua teoria. Em determinado momento, falta-lhe um tanto mais de seu próprio princípio totalizante para compreender o lugar do encarceramento na ordem patriarcal-racista-capitalista: a autora chega a se referir à violência dentro dos presídios como prática típica de “machões e bandidos” (SAFFIOTI, 2004 p.30), reduzindo a explicação do fenômeno à universalidade gênero-patriarcado e sem situar a instituição penal nas determinações complexas do racismo-patriarcado-capitalismo. Nesse momento, o que Saffioti ganha em estrutura analítica e expositiva, a autora perde em não pensar no limiar da práxis, ali onde o sujeito está em um conflito concreto - ricamente mediado - com a reificação - reificação à qual a população encarcerada também está sujeita. Não acreditamos que a alternativa a essa análise, através de um estabelecimento crítico de mediações, seja uma relativização da crítica à violência a ao patriarcado, como o próprio conceito de nó em Saffioti busca demonstrar.

d) No que tange a reprodução da força de trabalho, tema caro para o feminismo marxista desde o *Domestic Labour Debate*, Heleieth Saffioti assinala elementos específicos à estrutura ocupacional e à dinâmica demográfica reprodutiva na periferia: o tema da reposição demográfica da força de trabalho através da reposição geracional não desponta como um problema tal qual nos textos de teóricas feministas socialistas do centro que refletem sobre as crises reprodutivas e o papel da mulher na família fordista. O caráter periférico da

formação social e do racismo brasileiros produzem aqui, na verdade, uma imensa população que o mercado de trabalho formal não tem interesse em absorver perenemente e pode mobilizar sazonalmente para compor o mercado de trabalho abstrato. Por isso, é com o tema do exército industrial de reserva e com o papel das ocupações não capitalistas (ou seja, que não produzem trabalho abstrato) na reprodução da força de trabalho que Saffioti se preocupa mais. As implicações disso para o debate contemporâneo sobre o feminismo da reprodução social nas periferias do sistema capitalista pode ser um campo importante de avivamento do potencial da unidade feminista-capitalista diante das sucessivas crises após 2008.

A construção de uma interpretação não holista da totalidade, fundamentada na práxis efetiva em que o ser humano produz a si mesmo socialmente, é crucial para orientar essa interpretação. Como concluímos no primeiro capítulo, o ostensivo trabalho de Marx em negar a teleologia do espírito hegeliana deve colocar nossos esforços de pesquisa atentos para evitar o formalismo e concepções holísticas de um todo funcional: aplicar e restaurar o quadro categorial marxiano sobre a anatomia da sociedade civil e da família não é o objetivo - o *telos* - da pesquisa. Concordamos em Sartre (2002) quando ele assinala que “existencialismo e marxismo visam o mesmo objeto, mas o segundo reabsorveu o homem na idéia, enquanto o primeiro o procura por toda parte onde ele está, em seu trabalho, em sua casa, na rua” (SARTRE, 2002 p.35 - grifos nossos), atentando entretanto para o fato de que a genericidade humana não está no sujeito masculino - no *homem* - mas no caráter social e histórico da produção da vida humana. Isso não significa, certamente, abrir mão de uma teoria sobre os determinantes socio-históricos da produção e reprodução social em suas modalidades específicas de alienação e cisão - que Saffioti toma pela díade dominação-exploração. A teoria feminista atenta para como o gênero instaura formas de poder fundadas sobre a apropriação da sexualidade e do trabalho das mulheres, que desenvolvem-se em unidade histórica ao mesmo tempo funcional e contraditória ao capitalismo e ao racismo - aquilo que Saffioti entende por nó frouxo e lógica contraditória da totalidade. O que o conceito de totalidade atravessado pela relação dinâmica entre o sujeito genérico e singular pode nos apontar é para a forma como esse nó se apresenta na experiência e não pode ser desatado individualmente: ali se manifesta a unidade na medida em que a apropriação social da sexualidade e a exploração social do trabalho codeterminam-se, imbricam-se na experiência concreta.

A partir de uma concepção da totalidade fundada no conceito de nó e da práxis socio-reprodutiva, podemos entender a contribuição de Patricia Hill Collins sobre o privilégio epistêmico das mulheres negras como algo que se desenvolve a partir de uma concepção do processo de reprodução social e de uma ontologia social: o potencial desmistificante dessas mulheres diante do poder branco tem relações com seu lugar particular dentro do espaço privado do poder; seu trabalho se instala exatamente no centro das contradições da família burguesa e revela o quão íntima e radical é sua dependência em relação àquelas que explora e domina. Podemos retomar a afirmação de Marx na Introdução à CFDH e entender o privilégio epistêmico não apenas como movimento da ideia, mas como algo assentado na radicalidade da própria ação organizativa dada a partir da elaboração da experiência a partir da classe, do gênero e do racismo:

na formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum *direito particular* porque contra ela não se comete uma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas um título *humano*, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas - uma esfera que é, numa palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado. (MARX, 2013, p.162)

Para isso, entretanto, é fundamental que não entendamos o gênero como um processo fragmentário de elaboração linguística, mas como práxis, algo que participa da instituição efetiva de relações de exploração e dominação cruciais à produção social. É sob esses condicionantes que Saffioti abre seu diálogo com as teóricas do gênero e concebe a totalidade do nó como princípio de mediação na elaboração da experiência.

Por fim, entendemos que a inquietude feminista de Saffioti, longe de demonstrar um afastamento de Marx, brindou-nos exatamente com o que existe no marxismo de mais avesso aos apaziguamentos com a ordem. A autora não apenas remeteu-se criticamente ao feminismo, mas também ao marxismo, revendo constantemente seus fundamentos categoriais, deixando-se afetar pelas turbulências do tempo - o que não se converteu, entretanto, em uma adesão ao princípio da instabilidade teórica como fundamento do pensar. Afinal, o fundamento do pensar é sempre a memória das lutas e as contradições determinadas do presente, produzidas reiteradamente sobre os regimes históricos de exploração-dominação que precisamos nomear - e compreender - para combater de maneira estratégica e integral.

BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER. **Por Marx**. Campinas: Editora Unicamp, 2015. JAY, Martin. **Marxism and totality: The adventures of a concept from Lukács to Habermas**. University of California Press, 1984.

ALCOFF, Linda. Cultural feminism versus post-structuralism: The identity crisis in feminist theory. **Signs: Journal of women in culture and society**, v. 13, n. 3, p. 405-436, 1988.

ALMEIDA, Silvio Luiz. Crítica da subjetividade jurídica em Lukács, Sartre e Althusser. **Revista Direito e práxis**, v. 7, n. 4, p. 335-364, 2016.

ARRUZZA, Cinzia. **Feminismo e Marxismo: entre casamentos e divórcios**. Edições Combate. Lisboa, Portugal, 2010

_____, Cinzia. **Dangerous liaisons: The marriages and divorces of Marxism and feminism**. Merlin Press, 2013.

_____, Cinzia. Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo. **Revista Outubro**, v. 23, p. 33-58, 2015.

AUGUSTO, André Guimarães. Marx e as "robinsonadas" da Economia Política. **Nova Economia**, v. 26, n. 1, p. 301-327, 2016.

BARRETT, Michele; MCINTOSH, Mary. Christine Delphy: Towards a materialist feminism?. **Feminist Review**, v. 1, n. 1, p. 95-106, 1979.

BEZERRA, Elaine. A originalidade do pensamento de Heleieth Safifoti na análise crítica sobre a condição da mulher na sociedade capitalista. **Lutas Sociais**, v. 17, n. 31, p. 170-173, 2013.

BROWN, Heather. **Marx on gender and the family: A critical study**. Brill, 2012

BUTLER, Judith. Introdução. in, SCOTT, J. e BUTLER, J; (Ed.). **Feminists theorize the political**. Routledge, 1992.

BILGE, Sirma. **Interseccionalidade desfeita: salvando a interseccionalidade dos estudos feministas sobre interseccionalidade**. NEIM/UFBA. **Revista Feminismos**. Vol.8, N.3. 2018

COMBES, Danièle; HAICAULT, Monique. Produção e reprodução: Relações sociais de sexos e de classes. em A. Kartchevsky-Buport et al. **O sexo do trabalho**, Rio de Janeiro: Paz e Terra p. 23-44, 1986.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.

CRENSHAW, Kimberle. Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stan. L. Rev.**, v. 43, p. 1241, 1990.

CISNE, Mirla. **Feminismo, luta de classes e consciência militante feminista no Brasil**. Tese de Doutorado, UERJ, 2013

- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Boitempo Editorial, 2016.
- DELPHY, Cristine. L'ennemi principal. 1. Économie politique du patriarcat. Paris, Syllepse, Nouvelles questions féministes, 1998
- DE PAULA, João Antônio. Determinismo e indeterminismo em Marx. **Revista Brasileira de Economia**, v. 48, n. 2, p. 189-202, 1994.
- DELPHY, Christine. **L'ennemi principal, tome 1: L'Economie Politique du Patriarcat**. Syllepse, 2013.
- DUNAYEVSKAYA, Raya. **Rosa Luxemburg, women's liberation, and Marx's philosophy of revolution**. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1982.
- ENDERLE, Rubens. Apresentação. in MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo. 2005
- ENGELS, Friedrich. O papel do trabalho na transformação do macaco em homem. em ANTUNES, Ricardo (Org.). **A dialética do trabalho: escritos de Marx e Engels**. São Paulo: Expressão Popular, 2004
- FALQUET, Jules. O capitalismo financeiro não liberta as mulheres: análises feministas materialistas e imbricacionistas. **Crítica Marxista**, v. 36, p. 9-25, 2013.
- FRASER, Nancy. Contradictions of capital and care. **New Left Review**, n. 100, p. 99-117, 2016.
- _____. A triple movement? Parsing the politics of crisis after Polanyi. In: **Beyond neoliberalism**. Palgrave Macmillan, Cham, 2017. p. 29-42.
- FEDERICI, Silvia. **Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.
- _____; COX, Nicole. Counter-planning from the kitchen. **Revolution at Point Zero. Housework, Reproduction, and Feminist**, p. 28-40, 1975.
- FREUD, Sigmund. **Obras Completas: Totem e Tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos:(1912-1914)**. Companhia das Letras, 2012.
- _____. **Justice interruptus: Critical reflections on the " postsocialist" condition**. Routledge, 1995.
- GONÇALVES, Renata. O feminismo marxista de Heleieth Saffioti. **Lutas Sociais**, n. 27, p. 119-131, 2011.
- HIRATA, Helena. Subjetividade e sexualidade no trabalho de cuidado. **cadernos pagu**, n. 46, p. 151-163, 2016.
- HARTMANN, Heidi I. **The unhappy marriage of Marxism and feminism: Towards a more progressive union**. **Capital & Class**, v. 3, n. 2, p. 1-33, 1979.

HARTSOCK, Nancy. Feminist Theory and the Development of Revolutionary Strategy. in EISENSTEIN, Zillah R. **Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism**. Monthly Review Press, 1979.

HARVEY, David. The new imperialism: accumulation by dispossession. **Socialist register**, v. 40, 2004.

HIRATA, Helena. **Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais**. Tempo Social, v. 26, n. 1, jun. 2014, pp. 61-73.

HOWIE, Gillian. **Between feminism and materialism: a question of method**. Springer, 2010.

hooks, bell. **Feminist Theory: From Margin to Center**. Nova York: Routledge. 2015

hooks, bell. **Ain't I a woman: Black women and feminism**. Nova York: Routledge. 2015.

INWOOD, Michael James. **A Hegel dictionary**. Oxford: Blackwell, 1992.

JAY, Martin. **Marxism and totality: The adventures of a concept from Lukács to Habermas**. Univ of California Press, 1984.

JONES, Claudia. Um fim à negligência em relação aos problemas da mulher negra!. **Revista Estudos Feministas**, v. 25, n. 3, p. 1001-1016, 2017.

KERGOAT, Danièle. Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais. **Novos Estudos-CEBRAP**, n. 86, p. 93-103, 2010.

_____. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. **Trabalho e cidadania ativa para as mulheres: desafios para as Políticas Públicas**. São Paulo: Coordenadoria Especial da Mulher, p. 55-63, 2003.

KOSIK, Karel. **Dialética do Concreto**. 4a edição. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.

LEOPOLD, David. **The young Karl Marx: German philosophy, modern politics, and human flourishing**. Cambridge University Press, 2007.

LOWY, Michael. **Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista**. Editora Cortez, 1992.

_____. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes 2003.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social 2**. Boitempo Editorial, 2013

LUXEMBURG, Rosa. **A acumulação do capital: contribuição ao estudo econômico do imperialismo**; Nova Cultural. 1985

PATEMAN, Carole. O contrato Sexual. **Tradução de Marta Avancini**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

OKIN, Susan Moller. Gênero, o público e o privado. **Revista estudos feministas**, v. 16, n. 2, p. 305-332, 2008.

MOTTA, Daniele Cordeiro. Desvendando Heleieth Saffioti. **Lutas Sociais**, v. 22, n. 40, p. 149-160, 2018.

MACKINNON, Catharine A. Feminismo, Marxismo, Método e o Estado: Uma agenda Para Teoria. **Revista Direito e Práxis**, v. 7, n. 15, p. 798-838, 2016.

MARX, Anthony W. **Making race and nation: A comparison of South Africa, the United States, and Brazil**. Cambridge University Press, 1997.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas**. Boitempo Editorial, 2015.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Boitempo Editorial, 2015.

_____. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. Boitempo Editorial, 2015.

_____. **Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira**. Boitempo Editorial, 2017.

_____. **Sobre o suicídio**. Boitempo Editorial, 2015.

_____; ENGELS, Friedrich. **O capital: crítica da Economia Política**, Volume I. Abril Cultural, 1988.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. Boitempo Editorial, 2017.

MITCHELL, Juliet. The longest revolution. **New Left Review**, v. 40, p. 11-37, 1966.

MUSTO, Marcello. O velho Marx: uma biografia de seus últimos anos (1881-1883). **São Paulo: Boitempo**, 2018.

PINTO, Céli Regina Jardim. O feminismo bem-comportado de Heleieth Saffioti (presença do marxismo). **Revista Estudos Feministas**. 2014, vol.22, n.1, pp.321-333.

RANIERI, Jesus. Apresentação. in MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Boitempo. 2004

RUBIN, Gayle. **Tráfico de Mulheres**. SOS Corpo, 1993

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. Gênero, patriarcado, violência. **Gênero, patriarcado, violência**. 2004.

_____. **O poder do macho**. Editora Moderna, 1987.

_____. **Ontogênese e filogênese do gênero**. Rio de Janeiro: FASCLO Brasil. Série Estudos e Ensaaios. v. 25, 2009.

_____. Violência estrutural e de gênero—Mulher gosta de apanhar. **Plano Nacional: Diálogos sobre Violência Doméstica e de Gênero – construindo políticas públicas**, p. 27-38, 2003.

- _____. Diferença ou indiferença. **Políticas Públicas e igualdade de gênero**, n. 8, p. 35, 2004.
- _____. Entrevista com Heleieth Saffioti. por J. MENDES, e S. BECKER in. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 141-165. 2011
- _____. Entrevista. por MÉNDEZ, N. in **Métis: história e Cultura**: 275-294, 2010
- _____. Violência de gênero: o lugar da práxis na construção da subjetividade. **Lutas sociais**, n. 2, p. 59-79, 1997.
- _____. Rearticulando gênero e classe social. In. COSTA; AO BRUSCHINI, C.(Org). **Uma questão de Gênero. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos**, p. 183-215, 1997.
- _____. **Mulher brasileira: opressão e exploração**. Achiamé, 1984.
- _____. Novas perspectivas metodológicas de investigação das relações de gênero. VARGAS, M (org). **Mulher em 6 tempos**, v. 6, 1991.
- _____. Women, mode of production, and social formations. **Latin American Perspectives**, v. 4, n. 1-2, p. 27-37, 1977.
- SALIH, Sara. **Judith Butler e a teoria queer**. Autêntica, 2016.
- SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da Razão Dialética**: Questões de método, Crítica da razão dialética, Da práxis individual ao prático-inerte, Do grupo à história. São Paulo: DP&A, 2002.
- SCOTT, Joan W. Gender: a useful category of historical analysis. **The American historical review**, v. 91, n. 5, p. 1053-1075, 1986.
- SECCOMBE, Wally. The housewife and her labour under capitalism. *New Left Review*. 1974.
- SLENES, Robert W. **Na senzala uma flor**: As esperanças e recordações na formação da família escrava Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1999.
- TAYLOR, Ula. The historical evolution of Black feminist theory and praxis. **Journal of Black Studies**, v. 29, n. 2, p. 234-253, 1998.
- YOUNG, Iris. Beyond the unhappy marriage: a critique of the dual systems theory. **Women and revolution**. p. 43-69, 1981.
- VIEIRA, Julia Lemos. **Caminhos da liberdade no jovem Marx**: da emancipação política à emancipação social. São Paulo: Editora Anitta. 2017
- VOGEL, Lise. *Marxism and the oppression of women: Toward a unitary theory (revised ed.)* Chicago: Haymarket books. 2014.
- WOOD, Ellen. **Democracia contra capitalismo**: a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo. 2013