

Suzana Guerra Albornoz

A marble bust of a woman's head and shoulders, viewed from the back. Her hair is styled in a highly ornate, braided bun. The bust is set against a large, light-colored circular background. The entire scene is framed by a dark red, wavy border at the bottom.

As Mulheres
e a Mudança
nos
Costumes

ensaios da
igualdade e da diferença



Estes breves ensaios, escritos entre 1968 e 1998, alguns publicados como artigos e capítulos de livros, outros, apresentados em aulas ou encontros e conferências, dão testemunho de uma experiência de vida e mostram aspectos de uma questão ainda não suficientemente investigada pelas ciências humanas nem compreendida pela filosofia e, assim, dão testemunho de uma época e de uma polêmica que fascinou grande parte do século XX e ainda não foi resolvida nem silenciada no começo do século XXI.



editora  fi.org



As mulheres e a mudança nos costumes



Comitê Editorial da Série

Filosofia & Interdisciplinaridade

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernilo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, UFSC, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Buhning**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

As mulheres e a mudança nos costumes

Ensaio da igualdade e da diferença

Suzana Guerra Albornoz



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

ALBORNOZ, Suzana Guerra

As mulheres e a mudança nos costumes: ensaios da igualdade e da diferença [recurso eletrônico]/ Suzana Guerra Albornoz -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

210 p.

ISBN - 978-65-5917-320-4

DOI - 10.22350/9786559173204

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Mulheres; 2. Costumes; 3. Moral; 4. Igualdade; 5. Ensaios; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

**Dedico este livro a Celina Vares Albornoz,
minha avó paterna, com respeito e saudade.**

Sumário

Apresentação

11

Parte I

Nos caminhos da vivência e da sociologia da educação

I 19

A emancipação feminina : mito ou realidade?

Um pouco de história	20
De escrava a senhora	21
A mulher fora do lar	22
A conquista da cultura.....	23
Necessidades prioritárias	24

II 27

A educação do homem e da mulher

A participação das mulheres na sociedade através do trabalho	28
A realização da mulher através da vida sexual e da maternidade	35
Casamento ou amor livre	36
O controle da natalidade.....	40
O parto psico-profilático.....	42
O cuidado das crianças.....	43
As ideias sobre a feminilidade e a educação do homem e da mulher	49
Resumo	55
Comentário	60

III 62

O papel da mulher emancipada na educação libertadora

Introdução	62
Histórico do movimento de emancipação feminina.....	63
O movimento feminista burguês	64
Tendências do movimento feminista do século XX	65
A libertação sexual da mulher.....	66
Reações conservadoras.....	67
Os papéis tradicionais na família.....	68
A mulher e a educação.....	70
Conceito de educação.....	71
Educação domesticadora, educação libertadora	72
A mulher educanda e educadora.....	74

A educação da mulher para a liberdade	75
A contribuição feminina para a emancipação comum	76

IV **78**

Os educadores/as educadoras _ agentes da reprodução social?

Por que este não é um artigo científico.....	78
Algo sobre a relação entre sistema educacional e sistema social.....	79
De que sociedade se trata?.....	82
Algumas peculiaridades brasileiras.....	86
O que fazem os educadores?.....	92

V **104**

A conscientização das mulheres brasileiras

VI **109**

Educação crítica: a educação das mulheres. Dez perguntas sobre um tema político

II Parte
Nos caminhos do mito e da história da filosofia

VII **127**

Uma utopia no Século XX: o movimento de mulheres na compreensão de Ernst Bloch

VIII **132**

A propósito de antigona: significação do mito e interpretações

Sobre o mito	132
A significação do mito de Antígona.....	141
Uma interpretação histórica: sugestão de Ernst Bloch.....	143
A forma feminina da Ética: uma tese de G.W.F.Hegel	151
Outras interpretações históricas: Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet.....	157
Uma interpretação existencial: Kierkegaard.....	160
A dialética philia-eros.....	162
Antígona e a psicanálise: Jacques Lacan.....	165
História e psicanálise: Erich Fromm.....	168

IX **175**

Ética e gênero na *fenomenologia do espírito* de Hegel

X **198**

A ética da não-violência como uma ética feminina

Apresentação

Os textos aqui reunidos foram sendo publicados de modo independente ao longo de três décadas, tendo sido escritos nos anos que separaram 1967 e 1997. Embora compostos com propósitos distintos e para leitores diferentes, com a certeza de despertar a polêmica e o risco de ficar aquém da intenção, possuem em comum a mesma vontade de dizer a condição feminina, seja o “mal-estar” das mulheres dos anos sessenta, sentido como limitação e inquietude pelas jovens daquela geração, seja o que pode ser esperado como sua contribuição especial para a nova sociedade que surge, tanto no plano da educação como no da ética e dos costumes, que se refletem no mundo do trabalho, da cultura e na política.

Estes breves ensaios não são propriamente nem pretendem ser científicos, no sentido que as ciências sociais desenvolveram de cientificidade, que sejam resultado de uma pesquisa organizada, com metodologia consciente e controlável. Também não chegam a ser, pelo menos em sua maioria nem tentam ser ensaios filosóficos, no sentido estrito e acadêmico de filosofia, onde sejam burilados conceitos e propostas interpretações no plano das ideias e ideais.

Recolhidos de diversos livros aqui relacionados são, antes de tudo, testemunhos de uma experiência de vida e do caminho de uma questão ainda não colocada pela filosofia e ainda não bem investigada pelas ciências humanas; são também testemunhas de uma época e de uma polêmica, que fascinou grande parte do século XX, ainda não tendo sido totalmente silenciada no começo deste século XXI.

Pelo que neste conjunto de artigos e conferências se mostra, através da minha própria variação de tom e perspectiva, talvez se perceba e

registre um pouco da mudança que foi sendo feita nas reflexões sobre o assunto, em contato e em resposta às mudanças que foram acontecendo bastante rapidamente no plano das situações sociais concretas.

Os seis primeiros artigos ou capítulos, reunidos como Parte I, têm uma característica vivencial e descritiva, e a pretensão de diagnosticar, talvez mesmo de denunciar a realidade da desigualdade social, de direitos e de reconhecimento, propondo caminhos para sua superação.

Por outro lado, os artigos ou capítulos da Parte II são fruto de pesquisas de caráter bibliográfico, e foram surgindo durante minha tardia formação de mestrado e de doutorado, do que são franjas, margens, pequenos excertos de trechos contidos nos trabalhos de pós-graduação, que terminaram na especulação sobre a marca de gênero na ética, e na ética da não-violência, o que se desenvolveu a partir da originária inspiração de Antígona, sempre viva como símbolo ou emblema, através da tragédia de Sófocles.

Capítulo I _ A emancipação feminina: mito ou realidade? Foi publicado no Caderno de Sábado do **Correio do Povo** em janeiro de 1969, apenas um mês após a experiência traumática do AI5, durante a ditadura militar brasileira. Agradeço sua publicação ao olhar perspicaz e respeitoso do então diretor do Caderno de Sábado, Paulo F. Gastal, a quem desejo fazer aqui uma homenagem póstuma. Talvez deva também algo à tolerância ou condescendência _ avesso do menosprezo, que fazia com que a censura da época não desse muita importância à questão da emancipação das mulheres. E embora eu temesse que este texto já fosse hoje muito contemporâneo para ser reeditado, este artigo pareceu ainda atual a algumas de minhas jovens leitoras a que pedi parecer. Portanto, é com alegria que o trago mais uma vez a público, para que possa servir para o crescimento da consciência sobre tais questões tão imiscuídas na vida e no cotidiano de todas/todos nós.

Capítulo II _ A educação do homem e da mulher. Foi escrito igualmente naqueles anos de 1967 e 1968, rodeada por minhas três filhas pequenas que brincavam ao redor de minhas pernas e atrás da escrivaninha, enquanto eu escrevia a mão ou datilografava com muito barulho. Esta combinação de vivência da maternidade com esforço de reflexão foi publicada em 1969, em São Paulo, como quarto capítulo do livro *Educação: reflexões e prática*, que o Pe. Hugo Assmann teve a bondade de recomendar para publicação pela Editora Herder, que depois se tornaria Editora Pedagógica Universitária - EPU. Alguns anos depois de sua publicação, lembro ainda que Paulo Hecker Filho, leitor especial que me honrou com sua leitura, julgou aquele livro ter sido escrito como não mais se escreviam os livros no século vinte, ou seja, já tinha sido extemporâneo em seu nascimento – logo, quem sabe o que será hoje?

Capítulo III _ O papel da mulher emancipada na educação libertadora. Foi publicado pela primeira vez em 1975 no mesmo Caderno de Sábado do **Correio do Povo** em Porto Alegre, e se dispunha a manter um discurso, se não científico, menos subjetivo e pessoal, mais respeitoso das análises da sociologia da educação da época e, neste sentido, era crítico, o que me parecia ser corajoso, naqueles tempos que ainda não eram de abertura democrática. Foi incluído ao final do livro *Por uma educação libertadora*, publicado em 1976 e reeditado até 1988 pela Editora Vozes, onde suponho este texto em particular tenha sido importante para a sua aceitação por Rose Marie Muraro, então co-responsável pela orientação da editora.

Capítulo IV- Os educadores/as educadoras: agentes da reprodução social? Também apareceu primeiro ao público graças à abertura do Caderno de Sábado do **Correio do Povo**, que o fez sair da gaveta em 1976, sendo mais tarde publicado no livro *O jogo duplo do ensino*, pela Movimento, em 1982.

Capítulo V – A conscientização das mulheres brasileiras. O mais breve de todos estes breves ensaios foi produzido como um resumo, quase um voto de felicidades, para uma página do Suplemento Mulher que a **Folha da Tarde** publicava aos sábados, sob orientação da escritora e artista plástica Patrícia Bins. Mais tarde, fez parte da coletânea *Na condição de mulher*, publicada em 1985, em colaboração com Conceição Carrion, Sônia Pilla, Miriam Grossi, com uma bela capa lilás com desenho da Rosa Casaccia, todas participantes do Grupo Ação Mulher, de Porto Alegre, que existira entre 1979 e 1982.

Capítulo VI – Educação crítica: educação das mulheres. Foi publicado em 1983, na revista **Educação e Realidade**, da Faculdade de Educação da UFRGS, tendo sido antes apresentado como conferência em Encontro dos professores gaúchos, em Porto Alegre, 1982, e também fez parte do conjunto de artigos de *Na condição de mulher*.

Capítulo VII - Uma utopia do século XX: o movimento de mulheres na compreensão de Ernst Bloch. Trata-se de um excerto de *Ética e utopia. Ensaio sobre Ernst Bloch*, apresentado como dissertação de Mestrado em Filosofia na UFRGS, em 1984, sob orientação do Prof. Dr. Luís Alberto De Boni, publicado como livro pela Movimento/FISC em 1985; e que recentemente obteve sua segunda edição, pelas mesmas Editoras Movimento/EDUNISC.

Capítulo VIII – A propósito de Antígona: significação do mito e interpretações. Este texto teve algumas passagens publicadas, pequenos trechos integrados a outros textos, como em *O exemplo de Antígona*, no capítulo “Pluralismo ético e educação: uma introdução ao debate” que antes aparecera na revista Biblos, FURG, Rio Grande, 1993; e também no artigo “Os direitos humanos: uma revisão da questão para a filosofia política”, publicado na revista Barbarói, dos Departamentos de Ciências Humanas e de Psicologia da UNISC, em 2001. Em seu todo ou em parte,

foi apresentado oralmente em mais de uma ocasião, uma delas em reunião especial em 1998, no salão particular de minha querida prima e amiga Carmen Maria Serralta, em Santana do Livramento, a convite do grupo de estudos literários de Santana e Rivera, Las Virginianas, a quem agradeço o estímulo para continuar a desenvolver a reflexão sobre figura tão instigante.

Capítulo IX - Ética e gênero na *Fenomenologia do espírito*, de Hegel. Escrito inicialmente como contribuição para a tese de doutorado, este artigo foi publicado em 1996 na mesma revista *Barbarói*, UNISC.

Capítulo X - A ética da não-violência como uma ética feminina. Corresponde a trecho da última parte da tese de doutorado, apresentada à Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG, em 1997, sob a compreensiva orientação do Prof. Dr. Rodrigo Antonio de Paiva Duarte, e publicada como *Violência ou não-violência - um estudo em torno de Ernst Bloch*, pela EDUNISC, 2000. O mesmo texto foi apresentado como comunicação no I Simpósio Nacional As Mulheres e a Filosofia, na UNISINOS, 2001, fazendo parte da coletânea *As mulheres e a filosofia*, organizada por Márcia Tiburi, Edla Eggert e Magali de Menezes, pela EdUNISINOS, 2002.

Tais capítulos aqui reunidos _ de origem, natureza e datas diversas _, tomarão por sua reunião talvez um outro sentido, espero, um novo sentido esclarecedor, e esta é a justificativa para sua re-edição em conjunto.

Parte I

Nos caminhos da vivência e da sociologia da educação

A emancipação feminina: mito ou realidade? ¹

Tem-se afirmado, muitas vezes, que a emancipação feminina já é uma realidade, de direito e de fato. Tomemos o termo “emancipação feminina” como vulgarmente é entendido e usado: significa a participação das mulheres no trabalho social, exercendo diversos tipos de funções e profissões, e refere-se também à conquista de determinadas leis que dão às mulheres maior autonomia e possibilidade de ação, na família e como cidadãs.

Deixemos de lado o aspecto jurídico da questão. Procuremos compreender menos simplista e mais vivamente os fatos sociais, as situações concretas com que se defrontam as mulheres de hoje, em nossa cultura moderna, cada vez mais universal. Observando o que se passa em nosso redor e analisando as informações que a imprensa nos fornece, vemos realmente que a mulher tem sido, de certo modo, promovida a um *status* de maior responsabilidade, portanto, de maior maturidade e independência: quando tem acesso aos mesmos níveis de instrução que o homem, e quando a lei lhe confere muitos novos direitos.

Entretanto, a transformação que assistimos é inconstante, lenta e complexa. As mulheres, em sua maioria, não parecem convencidas de terem conquistado realmente o direito a uma vida criativa dentro do mundo, e aquelas que mais racionalizam a situação deixam abertas muitas perguntas, porque persistem grandes contradições em nossa sociedade, atitudes ambíguas e contraditórias, em relação ao papel que a mulher desempenha dentro dela.

¹ Artigo publicado no Caderno de Sábado, **Correio do Povo**, Porto Alegre, em 25 de janeiro de 1969.

Um pouco de história

Talvez seja interessante recordarmos aqui rapidamente as condições históricas que possibilitaram toda essa polêmica em torno da missão da mulher e seus direitos. Num período pré-industrial, em uma economia rural arcaica, a família se apresentava – assim como até hoje se conserva nas culturas desse tipo – como uma unidade ao mesmo tempo de produção e de consumo. A família antiga, típica entre os romanos, era a família patriarcal: família extensa, fortemente hierarquizada e plurifuncional. Dentro deste contexto, a mulher aparece como uma servidora da espécie, submissa às leis naturais, uma espécie de vestal da família, que se torna entidade sacral.

Alguns acusam que as grandes religiões - israelita, católica e muçulmana - nascidas num período quando a sociedade e a família eram patriarcais, sacralizaram este estado de coisas, dificultando a transformação democrática e humanizante. Um outro ponto de vista atribui à ação do cristianismo, durante a Idade Média, uma certa atenuação da rigidez patriarcal antiga. O advento do poder econômico e do poder político da burguesia ligado ao juridicismo do século XVIII, que toma o Direito romano como fonte e fundamento, teria ocasionado um retrocesso e uma nova formalização dos preconceitos existentes em relação à mulher. Não sei se a pesquisa histórica mais exigente nos permitiria aceitar esta interpretação. De qualquer modo, foi necessária uma grande pressão econômico-social, como a revolução industrial, aliada ao progresso das ciências, para que fosse abalada a pretendida segurança daqueles preconceitos.

A urbanização criada pela revolução industrial altera profundamente a estrutura da família, que se restringe e perde grande parte de suas funções sociais, transferindo-as para outras instituições. No período de

esforço para superação do subdesenvolvimento pré-industrial, o trabalho social das mulheres é solicitado; não é mais indispensável a força física para os trabalhos junto às máquinas, ou dentro da burocracia moderna; e é assim que a mão-de-obra feminina se iguala à masculina, no mercado de trabalho.

De escrava a senhora

O controle da natalidade, a possibilidade do aleitamento materno artificial, bem como o domínio sobre o ritmo hormonal feminino, que a ciência e a Medicina proporcionam, são sem dúvida dos mais importantes fatores que vêm abalar as velhas crenças sobre o destino da mulher, colocando-as em uma posição não mais de escrava, mas de praticamente senhora de seus condicionamentos biofisiológicos, em uma medida nunca antes prevista. A mulher, não mais dominada pela tarefa de transmissão da vida, torna-se, como o homem, mais disponível, mais liberta para uma nova forma de participação no mundo da cultura.

Na família antiga, à mulher era dada a experiência da maternidade, e da vida sexual, mas mesmo esta experiência era limitada, pela falta de instrução e de outras experiências. A sociedade industrial começou a aceitar a profissionalização da mulher. Mais lentamente, entretanto, processa-se a transformação das imagens da mulher que o povo conserva; por trás dos mesmos progressos parecem permanecer as imagens tradicionais, os preconceitos a respeito dos papéis naturais atribuídos ao homem e à mulher na sociedade.

Modelos arcaicos conservam sua força como arquétipos e como exemplos a serem seguidos. Ainda não foram bem aceitos e assimilados os novos modelos propostos, os ideais de mulher adulta, co-participante das responsabilidades e dos direitos da *polis* do século XX: plenamente mulher, portanto, mais madura inclusive para a vida do casal e a

maternidade; a mulher mais experiente e mais corajosa, não mais constrangida às tarefas domésticas, que lhe têm sido tradicionalmente atribuídas em nossa cultura: o cuidado da casa e da família; mais recentemente, a educação dos filhos.

A mulher fora do lar

Uma grande polêmica se formou e se mantém viva em torno do trabalho da mulher fora do lar. De início, as primeiras mulheres profissionais foram muito atacadas. Aos poucos, foi sendo aceito o trabalho da mulher solteira, viúva ou desquitada, principalmente quando tinha motivos financeiros e trabalhava para sustentar a família. Mais tarde, começou a ser aceito o trabalho da mãe quando os filhos já estão crescidos. As maiores resistências atuais se voltam contra o trabalho da mulher casada e com filhos pequenos. Salvo os trabalhos que pode desempenhar mesmo em casa ou junto dos filhos, as outras profissões lhe oferecem especiais dificuldades, sendo crença bastante generalizada que a mulher deve abandonar a profissão nos primeiros anos do casamento, ou quando as crianças são novas.

Por outro lado, entre as mulheres mais cultas, desenvolve-se uma verdadeira mística do trabalho. Em uma civilização do trabalho, onde a dignidade das pessoas é, em grande parte, avaliada pela qualidade do seu trabalho, as mulheres já não se conformam com a destinação que lhes foi atribuída, para as tarefas domésticas. E interromper uma profissão durante 10 ou mais anos, para atender exclusivamente o cuidado dos filhos, significa sacrificar os melhores anos da profissão, os anos da formação de experiências básicas, e conformar-se com uma condição de inferioridade em relação aos outros profissionais de seu setor.

A árdua tarefa da mulher moderna tem sido procurar conciliar a vida profissional com as funções da maternidade e as tarefas da vida doméstica.

Tarefa muito difícil de ser bem realizada fora de uma economia solidária,² onde seja realizado um adequado planejamento social para auxiliá-la.

A conquista da cultura

As estatísticas na França, na Alemanha, bem como nos EUA, mostram fenômenos interessantes e contraditórios. Com o avanço da industrialização e a conseqüente baixa da exigência da mão-de-obra, nos últimos decênios diminui globalmente o número de mulheres que trabalham. Isto é usado por muitos como prova de que, realmente, as mulheres só trabalham por necessidade financeira, mas que o seu lugar natural é o lar.

Contudo, em todos os países do mundo as mulheres hoje são mais instruídas, sem dúvida, do que eram em geral há um século, em comparação com a média de instrução de suas comunidades. Em especial nos países desenvolvidos, as mulheres recebem a mesma instrução que seus concidadãos.³ E à medida que se instruem e se politizam, as mulheres passam a reivindicar o direito ao trabalho. O trabalho para estas mulheres não é um “mal menor”: é uma forma essencial de realização pessoal, fator de equilíbrio e de crescimento. Realmente vemos que o trabalho tem sido o meio possível de promoção social da mulher.

Mas as estatísticas prevêm não apenas a progressiva redução do tempo de trabalho por trabalhador, como redução da população ativa nas sociedades altamente industrializadas. A civilização do trabalho possivelmente dará lugar à civilização do lazer. Perguntemos, pois: se o trabalho tem sido até agora o meio de afirmação da mulher como indivíduo adulto e ativo, como pessoa dentro da sociedade, o que acontecerá quando a

² O texto original dizia “coletivista”, em vez de “solidária”. A mudança busca adaptar a linguagem aos novos tempos.

³ Desde já há algum tempo que as estatísticas educacionais mostram que, no Brasil, há mesmo uma predominância da presença feminina nas escolas, uma maior escolarização das mulheres.

civilização do lazer dispensar grande parte da população de trabalhadores? Serão utilizados os velhos preconceitos para manter as mulheres afastadas da competição, pelos escassos cargos que caberão à elite ativa e dirigente da sociedade de massas? É bem possível que isto seja experimentado. No mundo capitalista, a cada crise de desemprego, depois de uma guerra (por ex., nos EUA depois de 1945), a propaganda e as leis criam situações que vão propiciar a volta das mulheres ao lar.

Necessidades prioritárias

Desta rápida análise podemos isolar algumas necessidades prioritárias: 1- é preciso continuar colocando em dúvida os conceitos tradicionais de feminino e masculino no que se refere à realização humana e à atividade; e, assim, colocar bem mais radicalmente em discussão os papéis considerados como femininos e masculinos, na família e na sociedade em sentido mais amplo. As pesquisas antropológicas nos mostram que os papéis desempenhados pela mulher e pelo homem na sociedade, bem como as atitudes consideradas como femininas, são relativos e dependem do tipo de cultura que observamos ou vivemos; 2 - a emancipação feminina deverá ser compreendida cada vez mais como culturalização da mulher: à mulher serão dadas maiores oportunidades de estudo e de atualização e comunicação através da cultura e dos bens culturais: ciência, arte, literatura, técnica, meios de comunicação de massa, etc., inclusive política e administração pública. Para tanto, surge a consciência da necessidade de um equipamento social mais rico e adequado, que complemente e mesmo realize em parte as tarefas usualmente atribuídas à família, e à mulher na família e no lar: o cuidado das crianças, a alimentação, etc. Poderíamos sugerir concretamente a necessidade de planejamentos urbanístico-econômico-sociais que prevejam, junto às zonas ou blocos residenciais, centros de recreação e escolas infantis, mesmo creches ou berçários;

empresas de serviços domésticos; restaurantes ou mercados que forneçam alimentos prontos, etc.

Como conclusão, gostaríamos de acrescentar que temos a convicção de que a emancipação feminina não é um fato consumado, e talvez nunca se realize perfeitamente ou nos termos como é idealizada hoje. As mulheres hoje se instruem mais e reivindicam maior participação social pelo trabalho. Entretanto, quando aceita, a sua atividade social tem sido de forma geral restrita às chamadas “profissões femininas” (profissões ligadas à educação, à saúde, secretariado, à moda, etc.). Interessa saber que o conceito de “profissão feminina” tem variado muito conforme o contexto e o momento econômico. Quase sempre as profissões que se tornam menos rendosas são liberadas às mulheres. O saber tem sido aberto às mulheres, mas o poder lhes tem sido um caminho muito difícil.

A principal conquista das mulheres neste século é o fato de que estão postos em discussão os conceitos de feminilidade e masculinidade. As mulheres de hoje se perguntam “o que é ser mulher?” Estão postos em dúvida os papéis que cabem à mulher como ao homem na sociedade humana. E desta verdadeira pesquisa e interrogação que agora se inicia, há de nascer alguma verdade, lançar-se-ão algumas luzes sobre o incômodo obscuro do “mistério feminino”.

E enquanto a imagem da mulher-objeto comercializada pelo mundo capitalista, a imagem da *cover-girl*⁴ invade a propaganda, o cinema e a literatura de massa, a nova mulher, culta e responsável, mulher-sujeito, autêntica companheira do homem seu companheiro, esta mulher invadirá e será invadida pela cultura, participando dela receptiva e criativamente. Não mais apenas uma imagem, as mulheres poderão ser elas mesmas, com

⁴ Este termo está hoje quase esquecido, mas creio que ainda pode ser compreendido, indicando as moças da capa, muito bonitas e pouco vestidas, que cobrem as capas das revistas orientadas para o nu erótico.

tantas faces e tantos estilos de ser, em uma multiplicidade variadíssima de tentativas individuais.

II

A educação do homem e da mulher ¹

“Podemos fazer uma ideia do homem ideal e da mulher ideal. Mas, ao mesmo tempo, apercebemo-nos de que eles não existem, de que eles “não são ninguém”. Marc ORAISON (*O mistério humano da sexualidade*)

A educação é um processo vivo, está inserida na vida, é a renovação que a vida traz; não se esgota nem termina na infância. Pode prosseguir em todas as idades da vida. E esta educação tem uma dimensão essencial gravada na condição do homem, que é a de ser uma educação sexuada: educação de homens e mulheres, educação do homem e da mulher.

Sobre o sistema educacional tem sido sustentada uma estrutura de dominação da mulher. As mulheres têm sido educadas para confirmar as concepções e imagens tradicionais da sua natureza, do seu papel e da função na sociedade, e, por consequência, têm sido educadas para frustrarem elas mesmas a sua verdadeira educação, como seres humanos e pessoais. As mulheres têm sido educadas para se comportar conforme os mitos a seu respeito, e para se adaptar às estruturas econômicas e sociais dos novos tempos, sem perturbar a situação do homem como dominador, da natureza e da sociedade. A mulher tem-se mantido num estado de natureza, ligada apenas às funções naturais da reprodução e da sexualidade.

Neste século, parece vitorioso o movimento da emancipação feminina, mas na realidade a situação é menos satisfatória. Vivemos um conflito entre a consciência que desperta e a propaganda que visa a conservar os mitológicos conceitos sobre a feminilidade. Ainda não foi

¹ Este capítulo faz parte do livro *Educação: reflexões e prática*. São Paulo: Herder, 1969. Cap IV.

perfeitamente reconhecida à mulher a necessidade de participar da cultura e do trabalho social, a fim de realizar-se com *homo sapiens* e *homo faber*, como ser pensativo e criativo, que se expressa e se afirma através de uma obra, e que não se realiza totalmente nas funções naturais do sexo e da maternidade.

Considerando menos a história e evolução destes fenômenos, e deixando de lado os dados estatísticos, muitas vezes ilusionistas, tentemos caracterizar brevemente a situação atual da mulher dentro do movimento da emancipação feminina.

A participação das mulheres na sociedade através do trabalho

Esta é a questão mais discutida, e realmente nela se resolve a chave do problema da afirmação feminina. Vejamos um pouco os fatos, conforme eles se apresentam nas zonas rurais e nas cidades industrializadas.

No campo, nas zonas rurais onde predominam as atividades agro-pastoris, permanecem as estruturas e a mentalidade da civilização agrária patriarcal. A mulher ali continua sendo considerada inferior ao homem, porque a sua constituição física a torna menos apta ao trabalho, trabalho braçal, que exige a força muscular. Principalmente nas zonas em que predominam as atividades pastoris, este fato se evidencia, pois realmente é muito mais difícil e árduo para uma mulher o trato com animais na violência das lides pastoris. Daí forma-se a noção da inferioridade feminina e da sua inadequação para o trabalho fora de casa. Sendo o trabalho pastoril o que predomina, como a constituição física da mulher não é do mesmo modo adequada aos trabalhos violentos desta vida, chega-se simplesmente à generalização de que a mulher não é apta para qualquer trabalho fora do lar. Nas zonas agrícolas em que predomina a lavoura, já a mulher trabalha ao lado do homem. A sua maior fragilidade é compensada pela resistência e força de vontade e pelos trabalhos domésticos, quando surge o

artesanato, germe da indústria. Entretanto, a estrutura sociofamiliar ainda é patriarcal, embora com nuances mais atenuadas.

Nas zonas rurais, portanto, onde permanecem as estruturas materiais e mentais da civilização agrária – assim como na Antiguidade clássica e como nas chamadas sociedades primitivas de hoje – a mulher é quem cuida da organização doméstica. A família representa a forma cultural na vida do campo. Em primeiro lugar, é a grande família, composta dos pais, muitos filhos, avós, tios, primos, parentela. A vida no campo pertenceu à família, que tinha amplas funções econômicas, educacionais, políticas, recreativas e religiosas. A família patriarcal rural prevê seu próprio sustento com o trabalho na terra, dele tira seu alimento, muitas vezes o vestuário e utensílios domésticos. O artesanato é a atividade das horas de lazer. A família tem funções políticas, sendo encarregada de dar instrução às crianças, na falta de escolas, e os pais têm a função de transmitir a tradição. Como existem poucas sociedades recreativas, ou nenhuma, é nela que se organizam também os jogos, as danças, os recreios dos jovens e dos adultos. A família tem também funções religiosas, e, se o pai já não é o sacerdote como o *paterfamilias* antigo, continua sendo o elemento que a representa diante da paróquia e do sacerdote. Esta estrutura é a família hierarquizada: o homem é o chefe; a mulher, o ministro ou a servente; os filhos, a plebe. A mulher encontra-se formalmente submissa ao homem. Mesmo fazendo parte de um país onde a lei lhe deu o direito de votar e de escolher o trabalho – ou de escolher o marido – é bem menos conhecida a reforma da lei, e a mulher em geral é submissa sem se dar conta de que isso é problema.

Entretanto, a mulher tem na sociedade rural, como nos pequenos núcleos burgueses que conservam a mentalidade patriarcal, suas compensações. Ela é a rainha do lar, a zeladora da honra e da economia familiar, e a família é realmente o núcleo, a célula viva do corpo social. A

sociedade se organiza em torno de uma constelação de famílias ampliadas, e é antes uma comunidade natural em que predominam os vínculos de parentesco e de propriedade: vínculos de sangue e vínculos da terra. Não só a mulher, também o homem e a comunidade toda se conservam muito ligados à natureza. A mulher então não é uma marginal. Ela participa – ainda que na medida de um papel de menor de idade, tutelada – da vida daquele mundo social em que predominam os elementos naturais, onde o homem serve ainda mais do que domina a natureza, onde a técnica apenas começa a se insinuar.

Nas zonas urbanas, em que já se realizou ou se processa agora mais ou menos aceleradamente a industrialização, muda a situação do trabalho das mulheres. Não é mais necessária a força física para o trabalho mecanizado da indústria moderna. Habilidade motora, paciência, resistência nervosa, rapidez de reações, são qualidades que se exigem e poderão ser encontradas tanto em mulheres como nos homens. Para acionar uma máquina, muitas vezes as mãos femininas são mais adequadas. A mulher não é integrada no trabalho produtivo. Como a passagem da sociedade industrial é feita através de um grande esforço de desenvolvimento, nesta fase costuma haver crises econômicas e sociais; a família em evolução e transição, sob as pressões econômicas, também faz exigências em relação ao salário das mulheres. As mulheres saem de casa para trabalhar, para ajudar no sustento da casa e para colaborar no esforço comum da sociedade. Entretanto, o homem não reconhece neste fato nada mais do que um fenômeno econômico. A mulher vai trabalhar para ter mais, mas não para ser mais através do seu trabalho. O ideal, a imagem, o tipo continua sendo o da mulher mãe e fêmea dona de casa, nas lides domésticas. A mentalidade social não quer admitir a mulher como igual ao homem. Apesar dos ímpetus feministas da *belle époque*, foram apenas conquistados certos avanços formais, como o direito ao voto e à legislação trabalhista

paternalista. A mulher se torna independente apenas no papel. Embora sendo integradas ao mundo do trabalho, as mulheres muitas vezes não são aceitas como iguais: o salário é menor; suas regalias, ou novos direitos, por ocasião da gestação e do parto, se voltam contra elas mesmas, pois se tornam mão-de-obra desvalorizada, e desinteressante para o empregador.

É assim até mesmo no magistério. O trabalho da mulher é como um mal necessário, dado às necessidades da família e da sociedade. Creches e escolas infantis que servem à mulher trabalhadora também são muitas vezes consideradas males necessários e a mesma ideologia patriarcal conserva o mote de que o lugar da mulher é o lar. Tanto é verdade isto que, uma vez superada a fase da arrancada para o desenvolvimento, quando a elevada automatização da sociedade industrial passa a exigir menos potencial humano de trabalho e dispõe de mais capacidade de lazer (como atualmente acontece nos EUA e em países da Europa) a tendência é a volta da mulher para a vida do lar.

Enquanto solteiras, as mulheres trabalham em qualquer profissão, ao lado dos homens. Cada vez mais nas escolas superiores e nas universidades, as mulheres se diplomam especialistas em todas as carreiras e atividades. Porém, uma vez que elas queiram realizar-se mais satisfatoriamente no plano da sexualidade e da maternidade, encontram-se diante de um impasse.

Equilibrando o movimento de oferta e de procura de trabalho, as mulheres são como que aposentadas nos anos de seu maior vigor. Certos fatos, como o desaparecimento da função de empregada doméstica, agravam a necessidade de a mulher permanecer no lar. A democratização do capital e a industrialização são causas do desaparecimento da empregada doméstica. A consciência das alienações em que elas têm sido mantidas, num mundo que já não permite a exploração direta, face a face, do mesmo modo que aceita a exploração anônima feita pela propaganda, e novas

condições socioeconômicas determinam o desaparecimento da empregada doméstica como ainda a conhecemos no Brasil. Na Alemanha Ocidental, por exemplo, hoje existem algumas profissionais que fazem limpeza doméstica, periodicamente. Entretanto, seu trabalho é caro e não é acessível à mulher do povo. Para esta, existem os aparelhos eletrodomésticos, de fácil aquisição. Estes trabalham, limpam, lavam, fazem brilhar, lavam a louça. Mas as máquinas não sabem cuidar das crianças. Como existe a possibilidade de levar a criança para um lar ou uma escola infantil, então, um último recurso, decisivo, é usado: “A criança precisa da mãe em casa”, ou então, o argumento de que “a mulher só é feliz mesmo no lar”.²

As teorias da psicanálise são usadas como instrumentos para convencer e conservar as coisas como sempre foram, pois assim é aparentemente mais fácil, para o homem e para a mulher. A mulher moderna volta, pois, ao interior do lar. Porém, agora não existe mais a grande família. A sociedade urbana não é centralizada nas relações de parentesco, mas nas relações artificiais de relação e consumo de bens materiais e culturais. O homem cada vez mais domina a natureza tecnicamente. A família se reduziu. Para isto se dar, influi o problema da moradia nas cidades superpovoadas. Também as grandes distâncias separam os parentes. A família urbana é constituída de pais e poucos filhos. Sua única função econômica é a de consumidor. Função cultural também passiva, através do cinema, da TV e da imprensa. Nenhuma expressividade política como grupo: apenas um número, na massa. Sua função recreativa é transferida a outros centros ou grupos sociais (parques, clubes, associações) ou empresas (cinemas, restaurantes).

² Podemos citar exemplos da França, Canadá, Áustria, contidos na publicação da UNESCO *Imagens da mulher na sociedade*.

O mundo da cidade moderna não é religioso. A família poderia ser o lugar onde se conservasse o sentido do sagrado. Mas nem sempre o tem sido, pois está por demais invadida pelo espírito do tempo. Atualmente, o lar e a família conservam apenas uma função pura: o lar que resguarda a intimidade das relações de sexualidade, paternidade, maternidade. É um lugar de esperança para o mundo mecanizado, sem alma e sem amor. Mas é concretamente um lugar muito pequeno e restrito. Não tem possibilidade de satisfazer as necessidades de uma pessoa ativa, criadora, que precisa também afirmar-se através das coisas que realiza e produz, expressar sua vida interior através de uma obra, transformando um pouco o mundo conforme o seu ser. A mulher é um ser humano em todo o sentido da palavra. Depois que os filhos saem, o lar moderno lhe parece uma prisão, triste e solitária. A própria sexualidade e a maternidade vão ser prejudicadas por frustrações, às vezes inconscientes. A mulher que não trabalha fora de casa, na cidade moderna industrializada, se torna uma marginal, como nunca tinha sido. Quando os filhos crescem, a sua solidão se torna insuportável. Algumas sucumbem à neurose, outras resolvem começar de novo a trabalhar. Nesta situação, a mulher, tendo interrompido a sua formação e atividade profissional durante dez, quinze ou vinte anos, quando se dedicou exclusivamente às lides domésticas e ao cuidado dos filhos, encontra-se com um *handicap* muito alto perante os outros profissionais de seu setor. Faz então um novo curso rápido, substitutivo, e entra para qualquer atividade secundária: torna-se secretária, auxiliar de escritório ou comércio, burocrata, cabeleireira, mas não por escolha autêntica, e sim por desespero. A insatisfação neste tipo de trabalho que não escolheu livremente vem ainda confirmar a ideia de que o coração da mulher está em seu lar.

Vemos, pois, que não foram definitivas as conquistas da mulher em direção de sua libertação. As ideias democráticas têm consideravelmente

modificado as relações pessoais, e dentro da família a mulher já começa a ser considerada maior de idade, não sendo mais inteiramente submissa às ordens e caprichos de “seu senhor e marido”. Principalmente entre as pessoas de nível de instrução superior e na universidade, encontram-se muitos homens perfeitamente cômicos da problemática da mulher moderna e da necessidade de uma superação. Entretanto, são ainda uma pequena minoria. O problema da integração do trabalho produtivo das mulheres não tem progredido substancialmente no mundo ocidental contemporâneo. O trabalho da mulher é usado e permitido quando houver motivos financeiros – para ajudar a sustentar a família, ou para auxiliar no esforço de desenvolvimento – mas ainda não foi conscientizado o seu verdadeiro valor como realização pessoal, necessária para a mulher se sentir mais feliz e ser mais humana.

Trabalhar produtivamente é afirmar-se como ser humano no domínio da natureza e na construção da sociedade. O poder de criar e expressar-se através do trabalho, mudando um pouco a face da terra com nossos esforços e nossa personalidade, isto é ser humano, e não é apenas tarefa do homem, mas do homem e da mulher. A mulher é potencialmente um ser ativo, conservado numa situação de passividade pelo grande medo da liberdade que os séculos de educação e hábitos lhe impuseram. O trabalho da mulher até agora foi aceito em função de sua utilidade para o homem, para a família ou para a sociedade. Porém conserva-se a ideia de que o trabalho é secundário para a realização pessoal das mulheres, e que, se fosse possível, as mulheres permaneceriam apenas dentro do lar. Se de fato isto acontece, devemos perguntar pelas razões que provocam o fenômeno.

Algumas profissões são mais aceitas do que outras, para as mulheres. São as profissões consideradas femininas porque encerram um elemento de cuidado e trato com pessoas, especialmente com crianças, contendo em

um outro plano a mesma correspondência à imagem da mulher-mãe, musa doméstica, encarregada do cuidado dos filhos e da família. São consideradas femininas as profissões: enfermagem, magistério primário e pré-primário; cada vez mais também o magistério secundário; em medicina, pediatria ou ginecologia; odontologia; serviço social; psicologia. É a mãe, enfermeira e professora, servidora da espécie e da família, conhecedora dos corações. No plano dos ofícios, são bem numerosos os que se admitem como femininos: costureira, secretária, todos que imitem as atividades da dona de casa, cuidando do seu lar, auxiliar do marido. Ainda outras atividades e cursos são aceitos como femininos: belas-artes, letras, línguas, humanidades. Não envolvem em si mesmas um compromisso com o tempo, porque na sociedade burguesa tem uma função quase decorativa. À mulher fora do tempo correspondem atividades decorativas. Maiores dificuldades encontrará em seu caminho a mulher engenheira, arquiteta, construtora, industrialista, ou a pesquisadora – socióloga, bióloga, física, matemática –, e a intelectual, que quiser participar da consciência crítica de seu tempo. Facilmente os seus motivos autênticos serão interpretados como identificação com o pai, ou como revolta contra o seu sexo. Novamente a psicanálise servindo à conservação sociológica, porque os homens ainda não entenderam que não somos apenas femininas, assim como eles não são apenas masculinos. Podemos ser apaixonadamente mulheres, femininas e maternais, e ao mesmo tempo sermos, por vocação, paleontólogas, ou políticas.

A realização da mulher através da vida sexual e da maternidade

O reino da mulher, o lar tem-lhe reservado duas experiências essenciais: a vida sexual e a maternidade. O aspecto da administração da casa torna-se cada vez menos importante: os apartamentos menores, os instrumentos da técnica, como aparelhos eletrodomésticos e alimentos

industrializados, tendem a simplificar cada vez mais e racionalizar o trabalho de conservação da casa. Como pessoa sexuada e como mãe, a mulher se realiza no casamento. Por mais que se deseje separar estes dois aspectos, sexualidade e maternidade, eles se encontram para a mulher de tal modo vinculados, que os devemos abordar ao mesmo tempo, um em consideração do outro.

Casamento ou amor livre

Tenho a opinião de que o casamento é uma instituição válida. Muitas feministas, como Simone de Beauvoir, crêem na superação do casamento, no amor livre, em uma libertação do amor das prisões da instituição. Penso que o “amor livre” bem pode ser uma fuga aos riscos do companheirismo, uma fuga ao compromisso de mútuo auxílio e mútua promoção. O homem que não consegue conviver numa família onde a mulher está em conflito consigo mesma e cheia de ressentimento, em vez de promovê-la e auxiliarem-se mutuamente, renuncia à sua companhia duradoura, voltando-se para os encontros fortuitos, sem compromisso. Creio que o amor traz dentro de si uma exigência de compromisso e fidelidade. Essa exigência encontra proteção e apoio na instituição, no matrimônio, no casamento. Concebendo-se a instituição como cultura, como criação humana, o amor livre representaria uma volta à indefinição da natureza. É interessante observarmos a opinião de Juliet Mitchell: ³ “Toda experiência humana mostra que os relacionamentos intersexual e interprocriativo são infinitamente variados – sem dúvida, grande parte de nossa literatura criadora é uma celebração do fato – enquanto a expressão institucionalizada deles em nossa sociedade (capitalista) é totalmente simples e rígida. A pobreza e simplicidade das instituições nesta área da vida é que constituem opressão.

³ Artigo intitulado “A revolução mais longa”, publicado na Revista *Civilização Brasileira*, nº 14, de julho de 1967.

Qualquer sociedade exigirá algum reconhecimento institucionalizado e social das relações pessoais. Mas não há absolutamente razão para deva existir apenas uma única forma legítima – e uma multidão de experiências não legitimadas. O socialismo deveria significar propriamente não a abolição da família, mas a diversificação das relações socialmente reconhecidas que são hoje, forçosa e rigidamente, impelidas na sua direção. Isto significaria uma escala variada de instituições – onde a família é apenas uma, e sua abolição implica em nenhuma. Os casais vivendo juntos, ou os que não vivem reunidos; as uniões a longo prazo, com filhos; pais sozinhos criando os filhos; crianças educadas por pais convencionais antes que biológicos; grupos aparentados estendidos, etc. – todos estes casos deveriam ser envolvidos em uma escala de instituições que irmanasse a livre invenção e a variedade de homens e mulheres.”

Esta é uma ideia nova a ser considerada. Não colocaria a opção entre amor livre ou casamento, mas muitas escolhas, entre muitos tipos de casamento, conforme orientação geral do casal, do homem e da mulher. Fala-se, atualmente, em revolução sexual. O termo alude em parte ao movimento de ideias feministas e às conquistas legais que suas reivindicações obtiveram. Revolução sexual neste sentido quer dizer uma transformação radical do *status* da mulher na família como na grande sociedade. Sabemos que esta revolução ainda não se processou inteiramente. Mas por evolução sexual também se compreende a maior liberdade sexual, a desvinculação do sexo da instituição do casamento. São cada vez mais francas e comuns as relações pré-maritais ou extraconjugais. Podemos estabelecer uma ligação destes fatos com a evolução na sociedade urbana industrial. Nas cidades modernas, temos um afrouxamento do controle social, o que vem favorecer as relações intersexuais livres, sem compromisso. O erotismo é estimulado pela propaganda da própria indústria, sendo este fato aceito abertamente. Há uma evolução na linha da libertação das

hipocrisias e repressões, que dominavam as gerações de antes das grandes guerras. Contudo, esta evolução envolverá já uma mudança profunda, uma verdadeira revolução na situação da mulher diante da sexualidade? Na cidade pequena ou na zona rural, a vida sexual e o erotismo, como toda a conduta individual, são controlados pela comunidade, pelo consenso social. Na cidade de hoje não existe mais a força deste consenso. Os homens ficam entregues ao seu autocontrole dentro das circunstâncias. Não se pode prever os caminhos que vamos encontrar. Verdade é que o homem ocidental do século XX não se controla a si mesmo tão bem como domina a natureza através da técnica, ou como controla a opinião pública através da psicologia. Dominam-se mais facilmente as forças da natureza, mas bem mais dificilmente o espírito do homem se controla.

O erotismo funciona também como recreação, como alívio das tensões desagradáveis que traz o trabalho excessivamente automatizado, que dá pouca margem à criação e expressão pessoais. É claro que estes novos caminhos afetam profundamente a situação das mulheres, mas nem sempre representam, em si, uma verdadeira melhoria em direção da igualdade. São muitas vezes formas refinadas de dominação, ou, quando muito, de exploração mútua.

Entre nós, no Brasil do meio do século XX, até agora tem prevalecido uma moral sexual dupla: é uma para os homens, outra, para as mulheres. Aos homens são permitidas as experiências extraconjugais e pré-conjugais; às mulheres, a experiência extraconjugal é permitida em troca de sua honra e dignidade. O próprio parceiro a despreza, e ela se encontra, de certo modo, se não formalmente, prostituída pelo consenso social. A prostituição é vagamente combatida aqui ou ali, mas permanece como uma instituição segura, uma indústria próspera, favorecida pelo desemprego e a ignorância, com todas as implicações da miséria e da desorientação. As imagens que são a toda hora capas de revistas; as vedetes, as estrelinhas,

as candidatas em concursos de beleza, são outros fenômenos reveladores deste propósito de difamar as mulheres, e colocá-las no plano dos objetos vendáveis. Com relação à prostituição, não resta dúvida que o amor livre é um progresso. Mas não me parece que em geral tenha possibilidades de satisfazer os anseios profundos de encontro e união que estão contidos na alma do homem e da mulher. A sexualidade desligada de todo o compromisso social pode encerrar um elemento poético, mas é um vínculo demasiado superficial e passageiro. A união mais constante é a que pode oferecer perspectivas de maior comum-união, numa dialética de mútua comum-educação e doação, na busca da felicidade, que pode renovar-se em cada encontro. Pelo amor livre, a infidelidade que antes era permitida aos homens, passa a ser também permitida às mulheres, e em vez de surgir a igualdade no compromisso de fidelidade, igualam-se na possibilidade de serem infiéis. De minha experiência pessoal, penso que as mulheres desejam menos a liberdade de serem infiéis do que desejam a fidelidade dos homens. Esta seria a verdadeira igualdade. A revolução sexual que trará uma nova esperança para a promoção das mulheres não é o amor livre, mas uma nova consciência do sexo. O homem tem desprezado seu próprio sexo. Isso parece lógico. Quando o sexo envolve uma relação de dominação e não de igualdade; quando na relação sexual o homem se torna um com alguém considerado ser inferior, ou com uma natureza não pessoal, pois esta é a imagem da mulher-espécie, então o sexo é para o homem uma degradação. A revolução sexual pode promover a compreensão do sexo como linguagem humana, abraço entre dois seres igualmente responsáveis, sensíveis e conscientes, cujas diferenças biológicas e psicológicas constituem o pólo da atração mútua. A valorização do sexo é uma maravilhosa conquista desejável para os homens como para as mulheres. Esta nova consciência parece estar surgindo, e já é bem notável a literatura representativa.

O controle da natalidade

A promoção da mulher de seu estado específico, de encarnação de uma natureza que serve a espécie, para um estado de indivíduo cultural, pressupõe o controle da natalidade. A mulher domina a sua natureza, sobrepondo-lhe sua consciência e vontade, usando os recursos que a inteligência humana cria. O controle de natalidade significa concepção voluntária e parto consciente. Tem-se acentuado muito o aspecto da necessidade social, principalmente nos países subdesenvolvidos, do controle da natalidade, entendido como divulgação e estímulo ao uso de contraceptivos ou anticoncepcionais. Discute-se a necessidade da intervenção governamental. Sabemos os imensos problemas, vivemos os problemas que enfrentam os países não-desenvolvidos hoje para alimentar, vestir e educar o crescente número de crianças e jovens, constantemente aumentado pelas elevadas taxas de natalidade. Entretanto, soa muito falsa a equação que opõe ao desenvolvimento econômico o crescimento acelerado da população. Entre nós, as teses malthusianas que nos ameaçam com a fome generalizada se não for controlada a explosão demográfica, são frutos do medo de certas ideologias. Na realidade, a fome já existe entre nós e continuará existindo enquanto desviarmos a atenção da opinião pública, do esforço da superação cultural e econômica que se faz necessário para soluções paliativas, como seja o planejamento familiar compulsivo.

Não há justificativa razoável para se usar o termo explosão em demografia. Parece bem um termo intimidativo, propositalmente usado para atingir os subconscientes. Por outro lado, não resolvem o problema sacrifícios isolados de legítimos anseios de paternidade e maternidade. Para se obter resultados consideráveis, deveria ser feito um esforço coletivo de contracepção, ou esterilização. Porém, será que o aumento histórico

está realmente a exigir uma renúncia de tal tamanho ao povo brasileiro? Ao casal e à sua consciência cabe decidir a procriação, tendo presentes os princípios de sua fé, o respeito pela vida, e os elementos concretos de sua situação. As massas devem ser conscientizadas da responsabilidade que é procriar, mas também promovidas de modo a poderem assumir esta responsabilidade. As mulheres só se promovem com o controle da natalidade se este lhes for um acréscimo de liberdade; as mulheres também precisam poder escolher a maternidade, e não apenas poder renunciar a ela.

O fato incontestável é que a vida nas cidades modernas não favorece o cuidado das proles numerosas, e a tendência é para a limitação dos filhos. No campo, quanto mais filhos tivesse, o colono teria mais braços para sua lavoura em sua velhice, e mais orações por sua alma. Na cidade, toda a situação exige a limitação dos filhos, isto é, o controle dos nascimentos feito pelo próprio casal, conscientemente. Esta é também uma exigência para a própria realização da mulher como profissional. Surge então a questão dos métodos anticoncepcionais. Muito tem sido dito por moralistas e por médicos. E a situação ainda continua problemática e confusa. A legislação de muitos países que se dizem adiantados hoje permite legalmente o aborto. O aborto, no meu entender, faz parte da espécie de necrofilia que se vem desenvolvendo em nossa civilização. Segundo Erich Fromm, em dois tipos de pessoas podemos dividir a humanidade: as pessoas biófilas, amigas da vida, e as pessoas necrófilas, inclinadas à antívida, às coisas inanimadas, mortas, e à destruição da vida. Num contexto necrófilo compreende-se o aborto. A legalização do aborto faz parte de um mesmo processo de oposição à vida e endeusamento das máquinas e bombas. Também a ilegalidade do aborto não resolve. Nem a legalidade nem a ilegalidade impedem o aborto de ser um ato desesperado, destrutivo e culpado. Não é nenhum melhoramento para a situação da mulher; não a torna mais dona de si mesma nem mais humana, nem mais feliz. Para

todos - em vida, dignidade e dinheiro - será mais conveniente o aborto que os comprimidos de progesterona? A questão não foi suficientemente esclarecida e aberta ao povo, como para a maioria das mulheres conhecer os riscos, vantagens e implicações morais e econômicas do uso dos contraceptivos, orais e outros. As mulheres menos cultas não são esclarecidas talvez por falta de comunicação entre as classes, pois as instruções são dadas por estranhos, possivelmente de um modo pouco convincente e infeliz.

Para muitos homens, o controle da natalidade interessa especialmente como resolução de problemas econômicos. Para nós, não é apenas uma providência favorável à economia: é uma esperança de nos tornarmos mais humana, mais libertas, menos submissa aos determinismos da reprodução e da espécie.

O parto psico-profilático

Além dos contraceptivos, uma nova dimensão da realização sexual da mulher moderna, que se inclui no controle da natalidade, é o parto consciente e controlado. A gestação orientada e o parto com preparação psicoprofilática são aspectos que completam o quadro atual deste esforço para elevar a mulher sobre os determinismos que envolviam a procriação. O parto psicoprofilático, também chamado de parto sem dor, destrói a velha ideia: “aos homens, seus trabalhos; às mulheres, as dores do parto”. O parto é uma experiência excitante e acidental, que, todavia, não pode dar conteúdo às nossas vidas. Depois de minha experiência pessoal e do testemunho de muitas outras mulheres que já experimentaram o método do parto sem dor, estou convencida de que o processo do nascimento de uma criança é algo controlável, e o há de ser cada vez mais pelo treinamento, auto-sugestão e controle neuromuscular. Um bom condicionamento psicológico reduz ao mínimo o caráter traumático do parto, e este pode

tornar-se, no seu conjunto, uma experiência positiva, alegre, fonte de novo entusiasmo pela vida.

Um dos clássicos argumentos contra o trabalho da mulher fora do lar se referia ao condicionamento biológico: “A mulher quer ser mãe; a gestação e o parto a afastarão do trabalho por muito tempo; ela terá de escolher entre a maternidade ou o trabalho”. Esta oposição é falsa. Uma mulher normal e psicologicamente bem preparada pode trabalhar até a véspera do parto. E com um pouco mais de uma semana já está fisicamente em forma para realizar certos trabalhos. A adaptação psicológica à novidade da situação e à experiência da maternidade, principalmente no primeiro filho, é o que se faz um pouco mais lentamente, dependendo da mulher. Mas esta crise poderá ser muito bem conciliada com a reintegração no trabalho. O futuro dirá das mulheres educadas sem medo da vida. A mulher que teve um filho em um parto normal psicoprofilático é alguém que volta enriquecida, mais feliz e mais cheia de energia. Os partos difíceis, por razões físicas incontroláveis, não são a regra, é possível que sejam mesmo minoria, portanto, não devem servir de modelo. São como as doenças, nas vidas de homens e mulheres.

O cuidado das crianças

O verdadeiro compromisso da mulher com a espécie, o mais difícil de racionalizar de modo que a mulher não sofra uma ruptura em sua realização profissional, refere-se ao cuidado das crianças. Resolvida esta questão da conciliação do cuidado com os filhos e a profissão, encontrar-se-ão as mulheres diante de possibilidades e perspectivas nunca previstas. Embora as estruturas ideológicas, sociopolíticas e econômicas oponham resistência, as mulheres estarão com uma base de igualdade satisfatória, e terão tempo para dar o seu testemunho.

Mas este problema não é simples. Nos países subdesenvolvidos, as mulheres pobres precisam trabalhar para sobreviver. Algumas, quando arranjam emprego nas fábricas ou outras empresas, deixam os filhos entregues a vizinhos ou parentes, crescendo as crianças semi ou inteiramente abandonadas.

Como existem poucos empregos na indústria, em proporção ao número de mulheres que precisam trabalhar para sobreviver, é comum as mulheres procurarem fazer serviços domésticos, fixos, por dia, ou por hora. Algumas procuram emprego onde possam levar os filhos; outras trabalham em casa como lavadeiras, cozinheiras ou costureiras, e, em última instância, para não abandonar os filhos, a mulher fica dentro de casa, dependendo inteiramente do marido, às vezes sem garantia de nenhum compromisso, quando não se formalizou o casamento. Estes fatos levam à miséria, à mendicância e à mortalidade infantil.

A mulher da classe média ou rica, em geral não trabalha quando os filhos são pequenos. Já que não há necessidade econômica e sendo assim mais seguro para a honra do marido, entre nós, nos países menos desenvolvidos e ainda nesses anos sessenta do século XX, com os filhos pequenos, a mulher burguesa, em geral, fica em casa. Mas isto não quer dizer que ela cuide sempre das crianças ou passe o dia todo com elas. Como já vimos, nestes países o desemprego é grande, e não há trabalho à altura da numerosa mão-de-obra. Por isto existem as empregadas domésticas. São pessoas importantes para a mulher da classe média, pois é pelo seu trabalho que elas garantem o seu lazer e, algumas vezes, também as suas roubadas horinhas de trabalho. Nos países industrializados, onde o nível de vida e de salários dos próprios trabalhadores não-especializados é melhor, permitindo o sustento da família, e onde não existem empregadas domésticas ao alcance da classe média e operária, a mulher do povo, quando tem filhos pequenos, se dedica ao seu cuidado. Em alguns países

industrializados, a mulher do povo, quando trabalha, encontra instituições onde as crianças são atendidas por pessoas especializadas. Contudo, dizem as estatísticas (levantamento publicado pela rede da TV alemã, em uma série de palestras, em 1965) que a tendência mais acentuada é a volta da mulher ao lar para cuidar pessoalmente das crianças. São minoria as que persistem na profissão que exerciam antes de constituir família. Indicaria este fato que a mulher se realiza melhor se reservando para a família?

As respostas deveriam ser dadas no plano individual. Mas o que parece claro é a natureza ideológica destes fenômenos. Voltando ao exemplo da Alemanha Ocidental: naquele país, cada vez mais o Estado e a Igreja orientam amplas redes de *Kinderheime* e *Kindergärten*, onde as crianças são cuidadas por pessoas especialmente formadas. Nas modernas casas ou escolas infantis as crianças devem receber não só os cuidados físicos, mas carinho e atenção, de modo que sejam atendidas em todas as necessidades básicas. O plano da organização escolar apresenta uma solução. E a tendência é a criação cada vez mais difundida de maior número de lares e escolas infantis, onde a criança possa passar algumas horas diárias, dosadas conforme o caso individual. Se na Alemanha, nestas condições, a mulher com filhos pequenos tende a abandonar o trabalho profissional, precisamos fazer algumas interrogações. Limitemo-nos a perguntar: quando e de que modo a criança precisa do atendimento da mãe? e quando e de que modo a mulher precisa da companhia do filho?

Tem-se dito muitas vezes que, na primeira infância, as crianças necessitam de atenção constante. Os pedagogos da Educação Nova, bem como os psicólogos da infância, na linha da psicanálise como na da análise da conduta, todos são unânimes em acentuar como a criança precisa, em seus primeiros anos, de proteção, segurança, bom atendimento, e atitudes de acolhimento e de amor. Normalmente, diz-se que a criança precisa do atendimento da mãe, porque se supõe que a mãe seja a mulher mais capaz

e indicada a lhe dar amor, carinho e proteção contra a fome, o frio, o medo, a doença.

Em toda a sua educação, a sua vida, e principalmente nos primeiros anos, o filho exige a presença da mãe, como a do pai. Mas esta presença exigida é uma presença de qualidade. Não é uma quantidade que se meça ou pese em número de horas ou número de dias. Não é tão importante se a mãe está duas ou vinte horas diárias junto com a criança. Importa que, através daquele convívio espontâneo, a criança adquira a certeza de que é importante para alguém, de um modo muito pessoal. Durante o resto do dia, a criança precisa apenas sentir que está segura, poder agir livremente, saber-se compreendida, ter alimento e cuidados psicológicos e físicos. Esta segunda parte pode ser confiada a uma substituta especializada. Ninguém negará que uma mãe substituta, de personalidade acolhedora, maternal, e bem formada para o exercício daquela tarefa, possa dar à criança um cuidado tão bom quanto o da mãe não especializada dentro de seu lar de adulto. A criança precisa da presença de uma pessoa calma, amorosa e segura: é mais fácil ser realmente assim num ambiente apropriado, livre das tensões afetivas freqüentemente existentes no ambiente familiar, onde as crianças estão envolvidas em muita emotividade.

Os livros de psicologia registram, entretanto, com muita insistência, a constatação de que certas crianças, criadas em creches e orfanatos, apresentam um problema de carência, deficiência afetiva e, muitas vezes, também deficiência intelectual. Há o que os psicólogos chamam de complexo de abandono, hospitalismo, e também desertismo familiar. Por isto falamos em conciliação, em combinação de experiência, não em separação e ausência. Devíamos perguntar também pela qualidade do atendimento que aquelas crianças receberam em determinadas creches e orfanatos. Por outro lado, é também de nossa observação quotidiana o grande número de casos de crianças neuróticas ou problemáticas de conduta, que saíram

de lares considerados como perfeitamente constituídos, onde a mãe se dedicou inteiramente a cuidar dos filhos. As crianças precisam da presença da mãe como de alguém amável, feliz, disponível, que se sente interessada pela vida de suas crianças; uma mãe que mantém relações amorosas e compreensivas com o marido e companheiro, nem submissa nem prepotente, numa situação de igualdade. As crianças precisam de alguém que as ame, e não tenha motivos inconscientes para lhes guardar rancor. A mulher que sacrifica inconscientemente esta sua dimensão humana, de ser produtivo na sociedade, costuma sentir-se insatisfeita e ressentida, embora não se dê conta da razão de seus sentimentos. Esta não é uma boa disposição de ânimo para ser uma presença de amor e disponibilidade na vida de seus filhos. A mulher que cuida de sua realização pessoal, como indivíduo independente, em suas horas de lazer tem a chance de cuidar do lar e das crianças como quem descansa, com a alma cheia de gratidão e interesse. Com um, dez ou vinte meses, embora variem muito as reações conforme o caso, a criança resiste bem o fato de passar algumas horas na ausência da mãe. A amamentação, que é uma tarefa agradável para muitas de nós, e que sempre é um direito da criança, pode encontrar os modos mais diversos de conciliação com as outras obrigações. Se a criança aprende a confiar nos outros, não sendo abalado o seu necessário sentimento de segurança, a mãe pode cedo dividir sua tarefa com a mãe-substituta da pré-escola infantil.

A psicanálise acusa muitas vezes como raiz de complexos mais ou menos graves a insatisfação da criança com relação ao afeto da mãe. É ridículo interpretar esta insatisfação quantitativamente: trata-se da qualidade do afeto da mãe. Justamente quando a mulher está se realizando mais integralmente, como indivíduo ativo na sociedade, e como personalidade criadora de cultura, supõe-se que possa tornar-se mais apta para dar amor desinteressado e verdadeiro. Poderá ser mais realista, e não ter

ressentimentos inconscientes a temperar de ódio suas relações com os filhos. Vemos que a psicanálise vem sendo usada como instrumento de conservação dos mitos, que por sua vez sustentam o *statu quo* de dominação. Se o indivíduo plenamente adulto é o indivíduo independente, capaz de amar e realizar um trabalho produtivo, no caso da mulher mãe isto é esquecido, e passa-se a acentuar que a criança precisa da sua presença. Já que a lei liberou formalmente a mulher de sua menoridade, é preciso prendê-la ainda mais eficazmente, pelo sentimento de culpa.

Tentemos responder, pois, de que modo a mulher necessita a presença do filho. Observando os modos como se manifesta a necessidade que as mães têm da presença dos filhos, vemos uma grande variedade de reações e expressões que parecem revelar um fato: as mães precisam muito estar junto do filho, acariciá-lo, protegê-lo, sentir que ele está feliz. Porém é raro o caso de que esta necessidade exija a companhia constante da criança. A mãe que deseja estar todo o dia debruçada sobre o filho, a vigiá-lo e protegê-lo, é uma exceção. Influi o temperamento, o tipo de educação. Às vezes, o zelo exagerado pode encobrir insegurança. A mãe não se anima a afastar-se por um instante da criança, ou a entregar ao filho para outra pessoa cuidá-lo, pois não confia suficientemente nos outros. Sentir-se-á demasiado culpada deixando-o com alguém no qual não confia. É um problema que tem fundamento objetivo, principalmente quando os adultos estão despreparados, emocional e intelectualmente, para a missão de cuidar uma criança. Porém a insegurança e a desconfiança exagerada podem também encerrar um secreto orgulho. Temos receio de que as outras pessoas assumam atitudes errôneas com os nossos filhos, então preferimos prendê-los todo o tempo ao nosso lado. Mas não vemos que, por mais autêntico que seja o nosso zelo, também temos limites; e que mesmo do nosso lado o filho pode adoecer ou levar um tombo, que nem tudo é previsível; não é possível prevenir e evitar totalmente estes fatos

desagradáveis; nossa missão é diminuí-los, mas principalmente favorecer a sua aceitação. A mulher precisa sentir que o filho a ama: é natural, numa relação tão íntima, este desejo de reciprocidade. O filho vai poder amar melhor sua mãe quando esta não o envolve nas malhas de um amor doentio, superprotetor, mas quando o compreende e o satisfaz. Compreender e satisfazer as crianças, em suas necessidades de apoio, segurança e expansão, não implica trazê-las sempre conosco: é, antes, escolher para elas o melhor ambiente, proporcionar-lhes as oportunidades de ser uma criança saudável e feliz.

As ideias sobre a feminilidade e a educação do homem e da mulher

Como já dissemos, é na educação, no sistema educacional, que se sustentam as estruturas de dominação da mulher. Pela educação, a mulher aprende a sentir-se feminina conforme o esquema tradicional estabeleceu que seja a feminilidade. Quando consideram a situação da mulher, os intelectuais antes se perguntam pela essência do feminino, daquilo que diferencia a mulher do homem. Uma fuga sutil do verdadeiro problema. A tarefa a realizar é a de dar às mulheres as condições e o entusiasmo de se tornarem seres humanos, indivíduos responsáveis, pessoas, com todas as implicações da básica igualdade do homem e da mulher. A diferença sempre foi explorada; precisamos encontrar a igualdade. Uma mulher que procura “ressaltar a significação da mulher, estudar não o seu papel psicológico ou biológico, histórico ou social, mas o seu papel simbólico”.⁴ Gertrud Von Lefort, vê “a mulher eterna”, a “mulher no tempo” e “a mulher fora do tempo”. Não existe a mulher eterna, em abstrato. Somos seres que vivem no tempo, mesmo que destinados à eternidade. As mulheres se tornam concretamente mulheres. Somos possibilidade, tendência e

⁴ Gertrud Von LEFORT, *A mulher eterna*, introd., p. 7.

capacidade de superação. Não existem determinismos psicológicos do mesmo modo que existem determinismos genéticos, biológicos. No plano espiritual, as pessoas são imprevisíveis, indetermináveis. O que existe são formas de ser, aparecer e existir, profundamente imersas nas realidades objetivas. No caso de Gertrud Von Lefort, é lamentável ver uma cultura tão bonita e espiritual, dentro de uma reflexão madura e desenvolvida, a serviço dos velhos mitos: “Trata-se de tornar novamente visível o reflexo da feminilidade no semblante do homem criador”⁵. Gertrud Von Lefort cita também Berdiaef⁶: “A importância crescente da mulher para o período que vem nada tem de comum com a continuação do movimento moderno de emancipação feminista. Tal movimento, procurando igualar a mulher ao homem e dirigi-la pelas rotas masculinas, foi anti-hierárquico e nivelador (...). Não será a mulher emancipada, a mulher igualada ao homem, e sim o eterno feminino que tomará lugar preponderante na história do amanhã”. São estes ainda os guias de muitos educadores. Por coincidência, todo o sistema educacional tradicional novo ou psicanalítico ainda não ousou dar o passo decisivo de entregar a história da mulher em suas próprias mãos, livres e criadoras; que a menina cresça em mulher, realmente conforme sua natureza e não conforme a mitologia.

A opinião de Simone de Beauvoir⁷ é a de que “O problema da mulher foi sempre um problema do homem” porque a história das mulheres está determinada pelos homens. Foram estes que, desde as hordas primitivas dos tempos pré-históricos, estabeleceram sua dominação pela força física: de onde se seguem os valores, os costumes, as religiões que regulamentam as relações humanas. O mundo sempre pertenceu aos homens porque a função de dar à luz, e o cuidado das crianças (aos quais a mulher está

⁵ Op. cit., p. 24.

⁶ *Uma nova Idade Média*.

⁷ *Le deuxième sexe*, trad. bras., São Paulo, Difusão Européia do Livro.

destinada) não implicam, em princípio, uma superação das funções naturais. O homem é o *homo faber*, o inventor, aquele que deve dominar a natureza e forjar-se um futuro. Ele não vive apenas dentro dos limites de sua natureza, como os outros animais vivem, mas o homem pode escolher transcender a vida em direção de uma existência determinada por razões de viver, constituída como um valor. Não é em se repetindo de geração em geração, em sacrificando sua vida aos descendentes, que o homem se eleva acima do animal; é jogando sua vida por uma ideia: é por causa disto que na humanidade a superioridade é dada não ao sexo que gera, mas àquele que mata. Teríamos aqui a chave de todo o mistério: “A desgraça das mulheres é que elas são biologicamente predestinadas a produzir a vida (...). Em todo o tempo, os homens tiveram a sorte das mulheres em suas mãos e decidiram conforme a seus projetos, suas necessidades e suas angústias. (...) A idade do bronze deu aos homens os utensílios que lhe permitiram afirmar-se plenamente aos olhos da mulher e fundar patriarcado. O dia em que ele abandona a vida nômade pela agricultura, o homem começa a refletir sobre sua existência e o mundo; assim nascem o direito e a moral, as relações da família com a coletividade, que decidem a posição da mulher. Esta será ao longo das idades desprezada ou honrada, mas permanecerá em todas as circunstâncias e até nossos dias o ‘segundo sexo’, aquele que depende do outro.”

Sobre o livro *O segundo sexo* de Simone de Beauvoir, Buytendijk, em *La femme*, comenta: “Este livro é o mais importante que foi escrito até hoje sobre a mulher: é bem mais do que uma descrição científica das características femininas tais como elas aparecem em nossa civilização, bem mais também que uma coletânea de doutrinas referentes à natureza da mulher ou que uma exposição unilateral de concepções psicanalíticas. Ele se eleva muito acima do nível destes escritos populares que se servem de fatos psicológicos ou sociológicos para defender uma opinião preconcebida. Ele se

fundamenta todo sobre a antropologia e a psicologia que nós chamamos existenciais.” E o mesmo Buytendijk acrescenta: “é notável que a dominação do homem sobre a mulher não exista só nas civilizações onde a força física constitui um fator decisivo da existência. São precisamente civilizações mais elevadas que oferecem mais freqüentemente o exemplo de uma maior dominação masculina, mesmo sob uma forma mais sutil e absoluta. Mesmo considerada superficialmente, a opinião corrente destes tempos testemunha que a existência da mulher é dominada em larga medida pela recusa de considerar a evolução das relações entre os sexos em uma perspectiva histórica ou sociológica. Crê-se que existe uma diferença essencial entre o homem e a mulher: uma diferença de natureza, de aptidões, de faculdades, de talentos e de caráter e, por conseqüência, uma diferença de vocação, de destino, de ambição”.

Em outra parte do mesmo livro, lê-se: “O traço mais impressionante e mais constante das declarações (sobre a natureza do ser feminino) é a incerteza mesma do julgamento sobre a mulher e sobre sua existência. (...) A mulher é sem cessar comparada ao homem, mas o contrário não é verdadeiro.”⁸

Existe, portanto, uma grande incerteza, uma pergunta: qual é a diferença essencial entre o homem e a mulher? Existe realmente uma diferença essencial, além da polarização sexual e das diferentes funções no processo da reprodução? Nos modos de ser, parecer e existir, das mulheres, o que se deve à educação e às estruturas históricas e sociológicas? Dizer que a mulher difere do homem por estar envolta num mistério não satisfaz. O verdadeiro mistério envolve a ambos. O que parece mistério feminino para o homem, e para a própria mulher, é a contradição interior em que ela consegue viver, tendo de corresponder a um símbolo, a uma

⁸ *La femme*, p. 27.

imagem, a uma significação mística que lhe é imposto encarnar, e que está a perder sua força.

Também não é essência da mulher a maternidade, como não é essência do homem a paternidade. Uma mulher pode ser perfeitamente mulher sem ter filhos. O eterno feminino é algo de misterioso que a educação dos povos visa conservar até hoje nas mulheres, mesmo à custa de sua realização pessoal.

Seria interessante perscrutarmos o nosso inconsciente coletivo, expresso muitas vezes em nossos sonhos, como nas lendas e motivos do folclore das nações. Vemos surgir as imagens, ou imagos que alimentam nossa ideia do eterno feminino. A menina e o menino já a recebem ainda na época das estórias de fadas. A mulher é Cinderela ou Branca de Neve – desamparada donzela, menina-moça, a mais bela, a escolhida do príncipe, que a redime. O beijo mágico do príncipe desperta Branca de Neve e devolve-lhe a vida (Cinderela e Branca de Neve são exímias donas de casa...). Também no conto da Bela Adormecida no Bosque temos a combinação: beleza, desamparo, dependência; é a mulher que ressuscita pelo beijo do Príncipe. Estas heroínas são sempre a bondade personificada, em contraste com a madrasta ou a fada má, figuras autoritárias, invejosas, de uma inteligência astuciosa e destrutiva, sempre mais ativas do que a heroína. Análises e teses psicológicas são desenvolvidas e as opiniões são muitas. É interessante conhecer as ideias de Gustav Jung a respeito: As imagos, segundo Jung, transformam-se em arquétipos. Os arquétipos presidem os mitos e, conseqüentemente, os ritos e as representações espirituais e religiosas, com que elas estão muito intimamente relacionadas. Os arquétipos são noções complexas, que podemos definir, com Charles Baudoin, como constantes da imaginação, ou categorias do pensamento simbólico. Os mitos se fazem presentes em nós, integram nosso inconsciente, pelos arquétipos dentro de nós. Entre os arquétipos distinguidos por Jung, um

dos mais importantes é o que se designa comumente por *anima*. A *anima*, como todo arquétipo, tem um conteúdo de mito e de primitividade; possui implicações íntimas, infantis, sexuais, que fazem dela uma noção psicanalítica no sentido estrito; pode-se dizer a seu respeito que ela está em parte ligada à imagem da mãe, e de outra parte com a ideia ou o ideal da mulher e da alma, tais como cada homem as pode conceber. Reconhecendo logo que a *anima*, assim compreendida e sexuada, é essencialmente uma peça da psicologia masculina, Jung experimenta a necessidade de seu correspondente na psicologia feminina, designando-o como *animus*. Seremos tentados a encarar *animus* simetricamente, como um símbolo agrupando as ideias de pai, de homem e de espírito. Um homem sob a influência da *anima* está sujeito a humores inconsiderados, e uma mulher possuída pelo seu *animus* desejará sempre ter razão e emitirá as opiniões desencontradas que não tem senão uma aparência de legitimidade. “A psicanálise clássica falará, no primeiro caso, de um homem embaraçado por uma fixação materna, no segundo, de uma Diana viril e reivindicadora. Aqui como além, o ponto de vista junguiano, sem contrariar em nada estes dados, acrescenta-lhes uma dimensão a mais, que o faz aparecer sob uma nova luz.”⁹

A questão fica em aberto. Porém, mais do que uma controvérsia, existe um fato: a humanidade põe em questão as imagos tradicionais da mulher, e o mundo em transformação sacode os conceitos tidos como eternos. A experiência histórica e o testemunho das mulheres nascidas nesta nova época da consciência humana nos trarão algumas das respostas que buscamos. O homem e a mulher são possibilidade de comunicação, de encontro, necessidade de complemento. São diferentes, porque se procuram um ao outro. Mas existe uma margem muito ampla de variantes que se

⁹ Traduzido do livro *L'oeuvre de Jung*, de Charles BAUDOIN.

devem às individualidades. A sexualidade deve ser o diálogo entre os seres humanos, em relação de igualdade na diversidade, sem dominação nem submissão. Não existem profissões femininas. O sistema educacional deverá considerar esta nova colocação das coisas: as meninas e os meninos têm sido educados de um modo inadequado. Aos meninos, porque representam a superioridade masculina, por exemplo, não é permitido chorar, enquanto às meninas, porque representam a feminilidade, depois de uma certa idade, surgem inúmeras proibições: não podem subir em árvores, ou participar de brinquedos que exijam exercícios mais violentos. Os jovens quebram tais tabus e as roupas modernas tendem a irmaná-los cada vez mais. Mas a juventude passa e muitos jovens se adaptam, para não serem culpados de irem contra aquilo que a educação lhes ensinou. Exige-se uma verdadeira nova educação do homem, em que sejam abolidos os velhos preconceitos sobre o homem ou a mulher. Os meninos também têm prazer em brincar de bonecas. As meninas também gostam de jogar futebol. Homens reeducados poderão aceitar profundamente as mulheres emancipadas dos mitos que têm cercado a feminilidade, mulheres que têm a coragem de ser elas mesmas: além de femininas, pessoais. Os homens de hoje, mesmo os mais cultos, buscando adaptar-se e já compreendendo estes fatos, em seu íntimo guardam a lembrança da mulher eterna que lhes foi ensinado amar, e estão sujeitos a toda espécie de desilusão. É uma nova mulher e um novo homem que o sistema educacional deve deixar nascer. Uma mulher que só se concretiza em formas muito variadas e pessoais de ser mulher. Um homem que aceita estas variações como autenticamente femininas.

Resumo

As mulheres têm sido conservadas num estado de natureza. Vinculadas às funções naturais de reprodução e sexualidade, e formadas para

corresponder a uma imagem mítica, tem-lhes sido concebida uma participação criadora apenas dentro da família, a forma cultural mais primitiva e mais natural. Dentro da família, durante séculos a mulher foi menor de idade, tutelada pelo pai e depois pelo marido, e ultimamente conquistou certas leis que lhe abrem uma porta para a maturidade. Quando o mundo do trabalho, rural ou industrial, necessitou da colocação feminina, aproveitou-a, mas só muito raramente reconheceu na mulher uma participação ativa, ou criativa, autenticamente humana. A criação da mulher tem sido seus filhos, e os filhos não são criação da mãe. Os filhos são pessoas autônomas, respondem a uma vocação que transcende sua mãe; os filhos apenas passam pela mulher. No mundo do trabalho social, quando a mulher é admitida ou chamada a colaborar, permanece predominantemente como auxiliar do homem, subalterna, secretária. A difusão das ideias democráticas e a revolução industrial dos últimos séculos poderiam ter trazido uma crise mais ampla dos padrões tradicionais que conservam a mulher submissa. Entretanto, as ideias democráticas atingiram as formas culturais superficialmente, e conquistaram algumas modificações, mas não são conquistas decisivas, pois ainda não mudou o conceito de mulher. A mulher é analisada fora da cultura como uma entidade abstrata, como natureza, e fundamentalmente persiste a idealização tradicional sobre a que se apóia e disfarça uma estrutura de dominação de um sexo pelo outro. O homem conserva os conceitos que interessam para conservar sua situação de superioridade social de fato. A mulher precisa individualizar-se. Precisa deixar de ser uma imagem, uma marginal ou um objeto usado como circunstancialmente útil. A mulher precisa deixar de ser apenas sexo, reprodutora e honra da família, precisa complementar sua vida, e participar do mundo do trabalho e da cultura, ativamente, construtivamente, criativamente, de todos os modos possíveis. Isto não tem sentido de reivindicação. O nosso testemunho se exige. A necessidade de

crescer deve encontrar satisfação de um modo tranqüilo, numa busca sincera e corajosa de cada mulher. Pela criação objetiva nossa personalidade se expressa, transcende a si mesma e se completa. Por mais sabor que possua a renúncia, o refúgio (ou a ociosidade) dentro da família, isto não é tudo, não pode satisfazer um ser humano. Ou a mulher se liberta do familismo e da timidez social, ou continuará a perder parte de sua vida, truncando-se como humanidade.

Nas famílias antigas e em sociedades tradicionais, a mulher encontrava certas compensações, pois a família era socialmente mais importante e multifuncional. Além disso, a mulher se ocupava nela a vida toda, cuidando dos netos, depois dos filhos. Na cidade do século XX, onde a família se insere como célula quase prescindível, e lhe resta a única função de preservadora da intimidade, a mulher se sente demasiado restrita como guardiã da família, e assim se perdem também valiosas energias criadoras. As mulheres conformistas em geral mascaram um profundo descontentamento e revolta contra o homem e o mundo masculino, e como este envolve grande parte das formas culturais, a revolta pode voltar-se contra a própria pessoa, criando-se um contexto negativo de autodestruição e auto-aniquilamento. As próprias relações sexuais são afetadas, pois não existem as condições de diálogo. Também as relações com os filhos são prejudicadas nestes casos. Para amar mais e melhor, as mulheres devem ter a coragem de ser adultas.

Acredito que, para muitas mulheres, os trabalhos próprios da vida doméstica: em primeiro lugar, muito especialmente, puericultura; mas também culinária, decoração, limpeza de interiores, mesmo costura ou lavar e passar roupa, sejam trabalhos muito agradáveis para serem realizados nas horas vagas ou fins de semana. Para outras, serão tão adequados para sua personalidade, que deles farão profissão, como existem homens perfeitamente masculinos que são costureiros, alfaiates ou

modistas, e trabalham em lavanderias ou outras profissões que às vezes são ditas como femininas. O horizonte do trabalho das mulheres é que se terá ampliado: deixarão de existir profissões femininas, e a escolha será mais pessoal, mais autêntica. A mulher se tornará mais humana, cultural, criadora, e se estabelecerá um elo mais sincero entre o homem e a mulher, porque ela estará mais liberta de sua função puramente natural, biológica, de genitora.

Para tanto, a mulher e o homem precisam reeducar-se e aceitar-se mutuamente como iguais opostos. As mulheres precisam confiar mais em si mesmas, em suas possibilidades. Não estarão condicionadas a masculinizar-se para se formar como indivíduos. Deus os fez “varão e fêmea”. São mulheres humanas e femininas que poderão dar testemunho de uma vida mais participante, mais completa. Homens e mulheres serão realmente co-educadores, plenamente homens e plenamente mulheres. Masculinização ou matriarcado serão desnecessários, meros desvios ou reações desesperadas.

Penso que em nossos países novos da América Latina, da Ásia e da África, isto é, nos países do hoje assim chamado “Terceiro Mundo”, reside a esperança de uma verdadeira ascensão feminina. Estamos apenas entrando na industrialização. Temos de criar e desenvolver muito trabalho antes de alcançarmos a civilização do lazer que já se anuncia nos países mais desenvolvidos. As mulheres no Brasil, por exemplo, estamos sendo desafiadas a trabalhar. A situação econômica exige. Esta é a hora de darmos o nosso testemunho, de que não somos apenas úteis ao desenvolvimento, de que somos mais felizes em realizar um trabalho na sociedade, em poder recriar um pouco o mundo à nossa maneira. É uma hora de transição que precisa ser aproveitada. Se não, pode não haver transição para nenhuma parte e para nenhum futuro: o progresso não é um processo inevitável, irreversível. A história também registra regressões

e decadências. Se as mulheres não o reavivarmos e reelaborarmos, o movimento da emancipação feminina pode acabar assim: no papel, morto, traído, fora de moda, ligado a figuras isoladas, como uma revolta inautêntica. Porém depende em grande parte dos homens, do seu estímulo, de sua compreensão, de uma disposição desinteressada e realista, para que as mulheres tenham a coragem de crescer. Para que as mulheres possam dar o passo de ruptura e avanço, na direção da produtividade social, da culturalização.

O homem e a mulher precisam reeducar-se para solucionar a situação da mulher, que envolve o homem profundamente. Ninguém é culpado do que não conhece. Mas no momento em que temos consciência de uma injustiça, ou de uma deficiência, somos culpados ao colaborar em sua manutenção. Na participação efetiva das mulheres na cultura temos uma esperança de mais humanidade para o automatizado mundo da técnica. Um mundo avesso à vida, onde a quinquilharia mecânica toma uma importância avassaladora, onde a insensibilidade se generaliza para admitir a hipótese de uma destruição universal, neste mundo, embora aceito o trabalho da mão feminina, não foi dada ainda a chance para o coração e a inteligência da mulher. Como diz Paul-Henry Chombart de Lauwe, no relatório de sua pesquisa sobre *As imagens da mulher na sociedade*: “A inquietude sentida pelos homens e mulheres interrogados não pode ter fim a não ser que as condições de uma verdadeira libertação da mulher e as verdadeiras possibilidades de uma comunhão real no casal sejam realizadas. A transformação do conjunto das estruturas sociais, cuja necessidade já salientamos, deve ser efetuada em relação com a nova imagem da mulher. A organização do trabalho deve ser reformulada. A disposição dos horários, das férias, das escalas de salários, das relações sociais nas fábricas, das repartições das tarefas, da orientação profissional, da promoção social, etc., deve ter em conta necessidades e aspirações

ligadas à nova imagem da mulher. Da mesma forma, a vida social nos bairros residenciais deve ser reorganizada de modo a permitir à mulher liberar-se de numerosas tarefas que atualmente a sobrecarregam. Equipamentos sociais, sanitários, culturais e, sobretudo, educativos devem ser desenvolvidos. A concepção das creches, dos jardins de infância, das escolas, das casas de jovens dependerá do papel que se atribui à mulher. A concepção do ensino e da educação também está intimamente ligada à imagem da mulher.” E o mesmo autor, mais adiante, complementa: “Muitas outras transformações serão introduzidas em todos os países, antes de serem encontradas soluções duráveis. As curiosas discussões que, não há muito tempo, tiveram lugar em diversos meios parlamentares, mostram que as imagens tradicionais nos países há muito industrializados estão mais vivas do que se poderia pensar.”

Comentário

Muitas ideias se encontram expressas neste capítulo de uma maneira que pode parecer simplificadora. Muitas mulheres mesmo poderão ficar chocadas com a minha insistência, em que precisamos mudar nosso modo atual de existência e assumir plenamente nossa condição humana. Algumas mulheres sentir-se-ão satisfeitas na sua situação à margem, pois nela foram educadas e habituadas, e não estão preparadas para outra vida. Outras têm consciência de suas necessidades além da domesticidade, mas não encontram praticamente solução para o seu problema concreto. Mais algumas, quiçá, fizeram um curso universitário e exercem uma profissão, ou possuem um emprego compensador e, assim sendo, acreditam já superados os obstáculos à emancipação da mulher. Minha justificativa é de que falo na perspectiva da educação. É preciso enfatizar certos fatos básicos, pensando no futuro. Isto não quer dizer que se levante a obrigação e a necessidade de a nossa geração aceitar, de bom ânimo, as limitações

concretas que lhe trazem as circunstâncias históricas, e as próprias exigências do amor. Também não subestimo a missão da mãe junto ao filho, principalmente nos primeiros tempos de vida.

“En esta primera experiencia de la vida y del amor, todo se encuentra mezclado en una unidad tan esencial como inimitable: aplacamiento del hambre y de la sed, calor y frescura, tranquilidad por la sonrisa, seguridad con la presencia, caricias exteriores y internas, música de la voz y de las manos, del agua, de la piel, de las telas, del ambiente, de los desplazamientos. Toda una sinfonía de movimientos, en la que el interior del ser y lo externo son una continuidad íntima en la que nada de lo que recibe el niño se diferencia aún de su propia existencia. Todo en ello es maternal. Un sabor maternal es el primer gusto de la vida, su coloración primordial, y ese sabor permanece para siempre como el fondo de un cuadro al que nada de lo que venga después conseguirá cubrir”(PLAQUEVENT).

Quando a sociedade não nos oferecer condições de conciliar satisfatoriamente o trabalho pessoal com as exigências do amor aos que nos são mais próximos, exige-se sacrificarmos parte essencial da nossa vida pela felicidade de nosso marido e de nossos filhos, felicidade que transborda sobre nós mesmas. Entretanto, fazer deste sacrifício um ideal é tirar-lhe o próprio valor do sacrifício, e é enganar as consciências. O ideal é que as instituições nos possibilitem conciliar, conforme nossas capacidades individuais, a nossa vida sentimental e doméstica com um trabalho no mundo, além das paredes do lar.

III

O papel da mulher emancipada na educação libertadora ¹

Introdução

Dispensemos alusões ao Ano Internacional da Mulher, instituído pela ONU.² Uma lembrança oficial, traduzida em recomendação a todas as nações do mundo, para que se ocupem efetivamente na discussão e na procura de soluções dos problemas específicos que envolvem a mulher em nossa época, terá talvez alguma conseqüência, sensibilizará algumas áreas da opinião pública, provocará alguma iniciativa, alguma providência. Parece-me duvidoso, contudo, que o saldo imediato de uma comemoração deste nível tenha relevância na direção do processo emancipatório da mulher. Este deverá continuar como uma procura coletiva e pessoal, que não se solucionará de uma vez por todas, por medidas oficiais, em data determinada.

Dispensemos também um comentário mais detalhado sobre a Conferência Internacional da Mulher, realizada este ano no México. Os conflitos, talvez mesmo as frustrações ou decepções, provocados pela conferência nos elementos mais conscientes do movimento feminista, indicam a complexidade e a variedade dos problemas contidos no bojo da questão. Não seremos demasiado otimistas a proclamar, alegremente, que estamos festejando o século da libertação da mulher! Mas não seremos indevidamente cétricas, minimizando as conquistas alcançadas, principalmente aquelas conquistas em nível de uma nova consciência, em surgimento? Uma nova

¹ Este texto foi publicado em *Por uma educação libertadora*: Petrópolis, Vozes, 1ª ed., 1976 (8ª ed., 1988), Cap.VI.

² Referência ao Ano Internacional da Mulher instituído pela ONU em 1975.

consciência da dignidade da mulher como sujeito da história. Consciência de uma nova mulher, com os mesmos direitos à participação, social, econômica e política, que seus companheiros masculinos.

Iniciemos, pois, por um pequeno histórico e alguns temas relacionados com o movimento de emancipação feminina; isto poderá lançar alguma luz sobre o tema da relação da mulher com a educação, que abordaremos na segunda parte deste capítulo.

Histórico do movimento de emancipação feminina

Em todas as épocas da história de nossa civilização ocidental, poderemos encontrar exceções de mulheres participantes, inclusive mulheres que, por relações de família e motivos políticos, chegaram a concentrar em suas mãos grande poder. Também sempre houve mulheres que seguiram caminhos estranhos à solução maternidade-família, escapando de um modo ou outro ao destino mais comum de seu sexo. Poderíamos lembrar, numa combinação bizarra, monjas e boêmias, artistas, poetisas, rainhas e mártires. De modo mais geral, no entanto, desde a antiguidade greco-romana, e assumida a influência matizante judaico-cristã, as mulheres em nossa civilização se conservaram na condição submissa de tuteladas parasitas ou semi-servas, enquanto vigoraram os estílos, os preconceitos, as normas e a estrutura da família patriarcal. A mulher dedicada à procriação, ao serviço doméstico, à sala de visitas ou ao bordel.

Não precisamos demorar na análise da família patriarcal: ela é ainda uma realidade muito recente em nosso Brasil agrário, e a geração que hoje é a força produtiva no país, direta ou indiretamente, ainda pertenceu ou conheceu contextos do patriarcalismo: a família ligada à terra, a prevalência das relações de sangue e parentesco, a cumplicidade familiar em torno da propriedade, a autoridade do patriarca, a submissão dos jovens, dos dependentes, dos criados, das mulheres.

Dois fenômenos historicamente concomitantes e intimamente relacionados, o desenvolvimento industrial e a urbanização vieram provocar transformações irreversíveis na vida da família e em sua estrutura. E sua desagregação como unidade básica de produção; a transferência de funções econômicas, sociais, políticas, educacionais e outras instituições da sociedade organizada pelo Estado moderno; a mudança de função na sociedade é acompanhada pela transformação das relações internas, entre pais e filhos, entre marido e mulher. A grande cidade não favorece mais o convívio entre tios e primos e sobrinhos; torna-se quase inviável a manutenção da família extensa: começa a afirmar-se uma família reduzida ao casal e seus filhos, a família conjugal.

No mundo pré-industrial, mais nas lides do pastoreio que na agricultura, o braço da fêmea parecia reservar-lhe um lugar de menor e dependente. Por analogia com essa deficiência de força física, pareciam justificar-se todas as outras dependências e inferioridades da mulher. A revolução da máquina veio igualar, em termos de rendimento econômico, o trabalho da mão feminina ao da mão masculina. E a revolução industrial acontece na Europa justamente quando amadurecem os ideais igualitários, originados no humanismo burguês, no Iluminismo do século XVIII, e os ideais socialistas, emergentes na primeira metade do século XIX. (Lembremos que na América Latina está recém se processando a revolução industrial). A aspiração à igualdade, e a confiança numa igualdade possível, criavam condições para o desenrolar-se de um movimento pela emancipação da mulher.

O movimento feminista burguês

As primeiras ondas emancipatórias feministas se preocupavam com a conquista de igualdades jurídico-políticas, tais como o direito ao voto, à cidadania plena, e com a possibilidade de ascensão individual. Mulheres de

sua época, as feministas do século XIX, principalmente norte-americanas, concebiam a emancipação econômica como luta por um posto de trabalho, em concorrência com o homem.

Foram reivindicações do movimento feminista do século XIX: o direito à educação, desde a escola pública primária até as escolas superiores e universidade; o direito à participação na elaboração das leis e no exercício da justiça, na comunidade, estado ou nação (atuação em câmaras legislativas, jurados e autoridades executivas), e a participação nas empresas (nas perdas ou lucros).

Tendências do movimento feminista do século XX

Apesar das estatísticas insatisfatórias _ ainda são poucos os países do mundo ocidental, mesmo desenvolvidos, onde haja pleno emprego de mão-de-obra feminina; nos países socialistas a situação é diferente, mas sobram problemas a resolver_ , no século XX, em plena era industrial (sendo que há quem já fale em era pós-industrial, ou era tecnológica, ou eletrônica), as mulheres obtiveram grande parte de suas reivindicações: freqüentam em massa as escolas, ascendem em grande número às universidades; votam (onde se vota); na maioria dos países, podem requerer o divórcio de um marido autoritário; e juridicamente, em quase todos os estados do mundo ocidental, também têm direito a praticar qualquer profissão, ou exercer qualquer função pública. São muito raras as áreas proibidas, como o sacerdócio; e mesmo esta começa a ser questionada.

Todavia, estes processos não tranquilizaram o movimento feminista. Ao contrário, nos últimos anos, assistimos ao recrudescimento da discussão, a uma revitalização da luta pelos direitos da mulher, apontando-se as falhas e as decepções com a emancipação alcançada. Às igualdades formais, legais, nem sempre acompanharam as igualdades de fato.

Superadas as fases de arrancada para o desenvolvimento, quando a mão-de-obra feminina se torna necessária ao sistema industrial, e em situações críticas de desemprego, a sociedade capitalista tende a valer-se da ideologia familiar, de uma mitologia doméstica, para marginalizarem-se as mulheres e afastá-las da concorrência no mercado de trabalho. E a marginalização atual se realiza em gineceus bem mais parecidos com celas de isolamento: os lares individuais de bairros anônimos, onde o trabalho é realizado pelos eletro-domésticos, e a única visita é a TV.

Um novo movimento feminista surge das próprias mulheres que trabalham. O movimento feminista trabalhador reivindica condições igualitárias e melhores, no processo de produção. Por um lado, as mulheres exigem igualdade de salários. É sabido que na maioria (ou será a totalidade?) dos países ocidentais, para uma mesma tarefa, o salário de uma mulher costuma ser inferior ao de um homem. (Alguns países europeus, neste ano, publicaram decretos proibindo tais abusos). Por outro lado, as mulheres lutam pela supressão de toda dominação; por melhores condições de trabalho também para os colegas masculinos. Infelizmente, no Brasil, ainda não temos notícia de uma movimentação feminista deste tipo.³

A libertação sexual da mulher

Colateralmente, e nem sempre conscientemente e associado às correntes principais dos movimentos feministas, desenvolve-se um processo radical de transformação dos comportamentos sexuais. O desenvolvimento técnico-científico, levando à invenção e descoberta de diversos

³ Naquele mesmo ano de 1975, quando este artigo era escrito, e acompanhando o movimento de abertura democrática que ensejou o retorno de muitas mulheres intelectuais afastadas do país pela ditadura militar, a nova onda moderna do movimento feminista encontra o Brasil. Tive ocasião de acompanhar a movimentação em Porto Alegre, de 1979, ano da anistia política, até 1982, quando o movimento de mulheres se integra na reestruturação da vida político-partidária.

novos recursos anticoncepcionais, possibilitam à mulher uma nova relação com o próprio corpo, uma nova soberania sobre os determinismos da espécie, e permitem-lhe o acesso à maternidade consciente, desejada, ou à infertilidade planejada. A vida urbana afrouxa o controle social sobre o comportamento individual. A juventude assume novas formas de encontro, experimenta novas maneiras de convivência. O matrimônio não mais é visto como a única via para a realização do amor humano. A mulher vê transformar-se a restrita área de movimentação que lhe era reservada na família patriarcal agrária, ou ainda na família paternal burguesa, para assumir de modo adulto a responsabilidade de seus atos e relações afetivas.

Reações conservadoras

Tanto a inserção da mulher no mercado de trabalho, como a sua maior liberdade no plano das suas relações amorosas, podem representar uma real emancipação. Mas podem ser envolvidas num processo reacionário, pelo qual a mulher, despida da proteção que lhe conferia a dependência doméstica, se expõe a explorações mais sofisticadas e do mesmo modo desumanas. É o caso do trabalho da mulher injustamente remunerado, subvalorizado. O primeiro a ser dispensado em períodos de desemprego, como já vimos. Tirando da mulher o papel de produtora doméstica de artigos necessários à vida (roupa, alimentos, etc.), a indústria possibilita a sua entrada no mundo profissional (que em certos casos, pelo empobrecimento da unidade familiar, improdutiva, é mesmo forçada). A mulher passa a realizar um trabalho não só familiarmente importante, mas socialmente relevante.

No mercado de trabalho, entretanto, como elemento novo e subvalorizado, a mulher precisa vender barato a sua força produtiva, indo concorrer com seus companheiros masculinos, funcionando até como fator de baixa dos salários em geral. Também as mulheres que trabalham

sem necessidade, quer dizer, em busca de afirmação e realização pessoal, mas sem urgência econômica, pois é remanescente o costume de o marido responsabilizar-se pelo sustento da família, influem mais ainda para diminuir os salários das outras mulheres e dos próprios homens. Assim, a integração da mulher no mundo profissional não é propriamente um processo emancipatório; antes, corresponde a interesses dos que desejam continuar explorando mão-de-obra barata. Além de que, em casa, apesar de seu rendimento profissional, a mulher continua sendo responsável _ e sobrecarregada, quando não dispõe de recursos para contratar uma auxiliar doméstica, pelos trabalhos e deveres de uma economia familiar individualista, que inclui a tarefa maternal de supervisão e cuidado das crianças menores, e muitas vezes uma cozinha e limpeza domésticas conservadas em estágio artesanal.

Do mesmo modo, há o caso das mulheres liberadas sexualmente, que assumem um estilo de vida diferente da tradicional mocinha casadoira ou da esposa fiel, mas que não encontram, em suas relações, aquela reciprocidade e aquele respeito dos companheiros, que provêm justamente da nova consciência, a consciência da mulher como ser humano integral, sujeito da história ao lado do homem. Faltando essa consciência, a libertação sexual da mulher transforma-se em nova exploração, requintando-se o seu uso como mulher-objeto, de prazer, recreação, de prestígio, de estímulo erótico. A propaganda que invade os meios de comunicação de massa dá-nos exemplos de sobra deste fenômeno.

Os papéis tradicionais na família

Se a família foi profundamente atingida, reformulados os seus hábitos e as suas dimensões, reservando-se hoje uma área muito mais reduzida e modesta na sociedade, não se centrando mais a vida social urbana em torno dos acontecimentos do clã, como era na comunidade rural; e se

causas múltiplas motivam e possibilitam às mulheres uma maior independência e participação na vida social, contudo, salvo em caso de experiências realmente excepcionais, dentro da família se conserva certa divisão de atribuições, certos papéis tradicionais. Mesmo trabalhando o marido e a mulher, ainda é o marido que se sente, e a própria lei o confirma, mais especialmente responsável pelo sustento da economia familiar, ainda quando, em certos países, há a tradição de a mulher administrar a contabilidade doméstica. Mesmo trabalhando a mulher e o marido, ainda é a mulher que se sente, e a expectativa social o confirma, mais especialmente responsável pela execução do serviço da casa, ainda quando, em certos países, afirma-se o costume de o homem prestar certos auxílios. Neste serviço doméstico, sobressai o cuidado das crianças, a tarefa maternal nos anos pré-escolares e o acompanhamento dos escolares, o que exige conhecimentos que abrangem desde a puericultura até a enfermagem, a psicologia, etc. E os equipamentos coletivos sociais ainda não encontraram suas formas mais interessantes, nem existem em quantidade suficiente e acessível.

O que foi aspiração de indivíduos mais conscientizados nos anos sessenta é hoje possivelmente uma aspiração generalizada em amplas faixas da população jovem. Mas aqui piso terreno de conjectura, e faltam-me levantamentos mais exatos. Acredito que, tanto para o homem como para a mulher, uma libertação da rigidez irracional da divisão tradicional de tarefas abre perspectivas incalculáveis para uma realização humana mais completa, mais saudável e equilibrada. Não só a mulher passa a encontrar um caminho além do serviço à espécie, ou seja, da gestação, parição, aleitamento, físico e psíquico. Também o homem poderia libertar-se de pressões exageradas por rendimento e eficiência no trabalho, dividindo com a mulher os encargos econômicos da vida em comum, encontrando

oportunidade para melhor convívio com as crianças, descobrindo novas formas de prazer e lazer.

A mulher e a educação

Já olhamos rapidamente para o processo histórico que se desenvolve em nosso século, no qual se insere a mulher de hoje: e não é essa mulher concreta que nos preocupa? Penso ser desnecessário voltarmos às discussões sobre a natureza da mulher, sobre a essência do feminino, o que é a mulher... Espero e suponho dos leitores já tenham presente uma ideia de mulher como a fêmea da espécie humana, que se distingue do macho por *n* diferenças genético-físicas e fisiológicas, com algumas possíveis indetermináveis influências dos hormônios sobre a vida psíquica, e com a mesma qualidade de neurônios passíveis de desenvolvimento e uso. Espero e suponho dos leitores já tenham presente a dignidade da mulher como ser humano pleno, com direito à vida, à realização sexual e social, à independência econômica, à participação política, ao desempenho de um trabalho, à construção de uma obra e, além do trabalho, com direito ao lazer e à aventura, do mesmo modo que os machos da espécie humana. E principalmente, com direito de ser respeitada como igual. A ser aceita e compreendida em sua verdade individual. Como companheira do homem, e não sua afilhada. Como um ser livre para tomar as decisões importantes à sua própria vida, e para participar da história coletiva.

Antes de entrarmos propriamente na consideração do problema da relação da mulher com a educação, da mulher como educanda e como educadora, permitam-me revisar, ainda uma vez, os nossos conceitos sobre educação.

Conceito de educação

Dentro da história da educação burguesa, esteve sempre em evidência a questão das relações entre indivíduo e sociedade. E a esta questão foram dadas muitas respostas, que por sua vez marcaram a teoria da educação. Polarizando a definição de educação na sociedade, educação seria aquele esforço sistemático que os adultos exercem junto às crianças e jovens, de modo a possibilitar a sua integração na sociedade. Polarizando a definição de educação no indivíduo, teremos a educação entendida como desenvolvimento de capacidades, atualização de potencialidades de um educando, o seu desabrochar, a estruturação de uma personalidade, sua expansão se possível harmoniosa e plena, e o favorecimento desta evolução, pela criação de condições ambientais ótimas.

Hoje em dia, embora no âmbito científico, porque a ciência social se acha cindida e separada em compartimentos, não haja uma concordância perfeita quanto ao conceito de educação, pode-se afirmar, em geral, que se entende por educação aquela parte da socialização do indivíduo, promovida na interação pessoal, que se realiza, consciente ou inconscientemente, segundo regras pedagógicas, com determinadas intenções e metas objetivas.

Com o termo educação também muitas vezes indicamos o sistema educacional: aquele subsistema social que se dedica à socialização planejada e metódica. Neste sentido, falar em educação familiar, ou em educação pública, é apontar instituições particulares daquele subsistema. Alguns teóricos da pedagogia fazem a distinção analítica entre educação e ensino. Educação é definida como conquista de disposições de comportamento e ação; ensino, como intermediações de estruturas intelectuais. A mútua dependência, o condicionamento recíproco, a imbricação entre educação e ensino, assim compreendidos, leva-nos a preferir reconhecê-los dentro do

mesmo conceito de educação. O conceito de educação, logo, não é uno: múltiplas premissas da ciência e da teoria social o determinam. Para um educador que se orienta por um tipo de racionalismo crítico, poderia valer a seguinte proposta de conceituação: Por educação entendem-se ações sociais, pelas quais algumas pessoas procuram melhorar, em algum aspecto, a estrutura das disposições psíquicas de outras pessoas, ou nela conservar seus componentes julgados de valor.

Como vemos, aos poucos, a educação perde sua obviedade. Não é mais apenas o óbvio da iniciação social: iniciação nas regras, na religião, nas necessidades da comunidade. A educação torna-se objeto de estudo e crítica, torna-se objeto de esforços literários e filosóficos, de pesquisas históricas e experiências pedagógicas.

Educação domesticadora, educação libertadora

Paulo Freire distingue muito bem entre a educação domesticadora – a que inicia nas regras da comunidade e ensina a obediência, sem problematizar as situações de opressão; que ensina o conformismo, a resignação, a submissão do educando, concebido como pólo passivo do processo educativo; a educação que procura impor modos de pensar e de agir; e a educação conscientizadora ou problematizadora, que tematiza a realidade onde o educando se insere, na qual educador-educando se confunde ao educando-educador, numa mesma busca de consciência e domínio sobre situações existenciais concretas, propondo-se questões a serem resolvidas no interesse da libertação do indivíduo e do grupo, pela superação de toda forma de dominação e opressão: uma educação libertadora, educação para a liberdade.

Talvez convenha recordarmos que já a pedagogia do Iluminismo burguês, dos séculos XVIII e XIX, compreendia-se como educação libertadora, e isto não só para indivíduos das classes burguesas. Numa antecipação

histórica, indo muito mais longe que o desenvolvimento da sociedade de sua época, a pedagogia do novo humanismo burguês pretendia que todos os homens se encontrem a si mesmos e se desenvolvam integralmente, e, assim, possam planejar concretamente a sua história. Para Rousseau, como para Kant, ou mesmo Pestalozzi, e muitos de seus contemporâneos e seguidores, a questão era a humanização do homem. Entendem a educação como instrumento de uma transformação mais global, política e econômica, na sociedade, em direção a uma comunidade justa e moral.

Estaríamos falseando a história da educação se não reconhecêssemos, também, entre as tendências de uma educação libertadora, uma pedagogia socialista, que se encontra no interesse da libertação da classe trabalhadora. Libertação da alienação e exploração a que está submetida na sociedade capitalista. Os elementos principais que determinam as possibilidades e as limitações da pedagogia socialista, são a crítica ideológica e o esclarecimento teórico, além da antecipação de formas novas de aprender e viver. O socialismo se compreende como um humanismo radical: a ação pedagógica deve tornar os assalariados conscientes de que o processo de alienação acarreta o prejuízo de sua identidade e criatividade. A superação do capitalismo não se fará apenas através do esforço educacional, mas acredita-se que a consciência da exploração pode ser despertada pela educação. Como a emancipação político-pedagógica, dentro desta sociedade, revela-se disfuncional, a pedagogia socialista procura assumir conscientemente, aprofundar e analisar as causas dos conflitos sociais que emergem na escola e universidade. Procura reconhecer as contradições imanentes ao sistema, torná-las visíveis, e ao mesmo tempo provar o caráter ideológico das teorias pedagógicas burguesas, testando criticamente os resultados da pesquisa no campo da educação. Para realizar a obra de libertação, parece-lhe importante a aliança de todos os pedagogos de tendência anticapitalistas, e a formação dos educadores adquire uma

importância especial, sendo concebida como um estudo orientado para a sociedade.

A originalidade da concepção de educação de Paulo Freire reside na confiança no próprio processo de conscientização: não age o educador com uma teoria pronta para a qual deseja conscientizar os educandos; em sua linguagem, isto seria invasão cultural praticada pela liderança, ainda que bem intencionada. Da conscientização dos oprimidos, surgirá uma nova síntese cultural que não se pode prever nem programar: será a palavra dada por eles mesmos, amadurecendo no diálogo, reconhecendo a sua situação, interpretando-a segundo a sua consciência, para transformá-la, ao assumirem o seu papel de co-sujeitos da história. Este passo novo, imprevisível, é que pode ser libertação.

A mulher educanda e educadora

É fato que, em nossa civilização, a mulher tem estado especialmente ligada à transmissão das normas da sociedade, à educação das crianças, outrora, no lar, na família; hoje, tanto no lar como na escola, nas instituições educacionais da sociedade organizada. Em grande parte do mundo, as mulheres assumem, em massa, as tarefas do sistema escolar.

Como poderemos, pois, culpar os homens dos preconceitos, das situações de dependência e inferioridade em que as mulheres se conservaram, se, em grau considerável, a transmissão dos valores da sociedade, a perpetuação das tradições, desde as mais válidas até as mais absurdas, esteve sob o cuidado das mulheres? Não foram elas mesmas que inculcaram, nos filhos varões, desde pequenos, a ideia de superioridade de seu sexo, a aspiração ao poder e à dominação sobre a fêmea? Não foram elas mesmas que convenceram as filhas da necessidade de submeter-se, de entregar-se ao destino de seu sexo, da obediência, da fragilidade? Não foram as mães que criaram filhos ativos e corajosos, e filhas cativas e carentes de

proteção? Terão sido as mulheres as forjadoras da própria dependência, da própria opressão da mulher?

Seríamos muito simplistas se pensássemos assim. Devemos perceber que, agindo na educação das crianças de modo conservador, e até mesmo contra os interesses da libertação de seu próprio sexo, as mulheres estavam apenas agindo de modo ingênuo e inconsciente, em submissão a uma mitologia, transmitida através da religião e mesmo confirmada por certa moral cristã, que identificava os tradicionais papéis sociais – a elas, o cuidado da prole, as artes domésticas; a eles, a luta na guerra, a defesa do patrimônio, o sustento da família – com a natureza e virtude da mulher e com a natureza e virtude do homem.

A divisão de tarefas na economia familiar, convenção social, era resumida ao nível da religião e da moral: por aí se compreende que as educadoras se dispuseram a aceitá-la por tanto tempo e sem discussão. Mas, se têm sido educadoras das crianças, as mulheres têm sido também educandas: educadas pelas doutrinas de igrejas e de partidos, em geral dirigidos por homens; educadas pelas obras de literatura e ciência, em geral produzidas por homens; educadas pelas leis e as regras de jogo sociais, em geral determinadas pelos homens, que predominaram nos postos de poder e dirigiram nossa história, desde tempos imemoriais. As mulheres têm sido educadas para continuarem submissas, mistificadas e dependentes. Têm sido objeto preferido de uma educação domesticadora. Se buscamos uma educação libertadora, é muito justo, pois, que comecemos por questionar a educação da mulher.

A educação da mulher para a liberdade

Será preciso revermos as atuais práticas educacionais que se realizam junto às meninas, adolescentes, e às mulheres em geral. Em primeiro lugar, para superarmos uma educação domesticadora da mulher,

questionaremos as imagens e papéis tradicionais atribuídos aos sexos feminino e masculino. O feminino (o frágil, o receptivo, o passivo, o gracioso) é um modelo, um arquétipo, assim como o masculino (o forte, o agressivo, o ativo, o prosaico), e não se realizam de modo puro em nenhum indivíduo, deste ou daquele sexo. Homens e mulheres possuímos dentro de nós aspectos que poderíamos classificar de femininos e aspectos masculinos. Uma personalidade equilibrada não precisará utilizar todas essas possibilidades? Por que não educar as mulheres também para a independência, para a coragem, para o risco, para a participação política? Por que não educá-las para amadurecerem a consciência de suas limitações e deficiências atuais, de modo a libertar-se? A educação da mulher deve incorporar-se ao movimento emancipatório, já uma realidade histórica. Para permitir-lhe uma expansão mais completa. E não para masculinizá-la, pois o mundo também precisa da contribuição feminina.

A contribuição feminina para a emancipação comum

Rose Marie Muraro cita (em *Libertação sexual da mulher*) que, naqueles países onde o desenvolvimento se processa com maior contribuição das mulheres, os aspectos sociais do desenvolvimento têm recebido maior atenção – educação, saúde, problemas dos jovens – do que nos países onde o desenvolvimento se realiza sob a direção exclusiva de homens. As mulheres têm demonstrado, em seu comportamento público, mais consideração com as pessoas, não esquecendo os problemas humanos em função da produtividade de um sistema. É claro, isto poderá ser relacionado com a sua educação para a maternidade e o cuidado das crianças.

Não se trata de propor uma feminilização do mundo. Mas acredito que certos fatos próprios às sociedades atuais, tais como a corrida do armamento, a agressividade urbana, a destruição ecológica, a manipulação das massas, necessitam da contribuição feminina para serem superados.

Isto quer dizer: necessitam-se homens e mulheres que não sirvam apenas a um estilo de ação masculino; homens e mulheres que também percebam valores femininos, como o cuidado da vida, o cultivo do amor, a busca da beleza, a alegria da paz. Enquanto grupo em rebelião, considerando o seu número, nenhum outro grupo poderia ter a eficácia transformadora das mulheres. Conscientizando-se, percebendo-se o caminho de libertar-se de condicionamentos negativos, provenientes de um estado de coisas que também discrimina outros grupos, as mulheres teriam condições de solidarizar-se com estes grupos: jovens, negros, estrangeiros, desempregados, minorias políticas, os povos do nosso chamado Terceiro Mundo. E desta consciência marginal da mulher poderá irromper, em todos os setores da sociedade, uma nova força transformadora, de conseqüências mais radicais que as de qualquer outra revolução.

IV

Os educadores/as educadoras _ agentes da reprodução social? ¹

Alguns discursos são como fogo: com vigoroso movimento interno, mordem a realidade, destroem aparências opacas, criam novas luzes e espalham calor, animando as consciências que deles se aproximam. Outros são como água: fluidos, claros, transparentes, alimentam e saciam a sede de quem os bebe, apagando o fogo da discussão. Segundo o meu desejo, este artigo seria como os primeiros, mas é pretender muito. Procurei evitar as frases cristalinas e aquáticas, que satisfazem sem gerar movimento. E se esta pequena reflexão não carrega a força original do fogo, seja como lenha madura para mantê-lo aceso e favorecer sua propagação.

Por que este não é um artigo científico

Este não é um ensaio científico segundo a ideia mais comum que se faz de ciência em pesquisa educacional hoje no Brasil, ou seja, segundo um ponto de vista positivista. Nele não se verão gráficos, e tabelas apenas excepcionalmente. As estatísticas em geral não serão sempre chamadas para dar peso às informações, atentando que lidamos com fatos comprovados, e manipulamos os dados da realidade com método e certezas. Este artigo se constrói sobre incertezas, e só da consciência de ser assim incerto poderá nascer sua força. Digamos que nos situamos aqui num plano móvel da interpretação e da hipótese, que se põe diante do leitor para sua reflexão e julgamento. Também este não é um ensaio científico segundo uma teoria

¹ Este artigo foi publicado inicialmente no Caderno de Sábado do **Correio do Povo** e fez parte do livro *O jogo duplo do ensino*: Porto Alegre, Movimento, 1982, Cap.VI.

coerente, por exemplo, a ciência dialética. Embora o meu respeito por tal modo de ciência me leve a tentar a utilização de conceitos originados na análise social nela inspirada, não me julgo informada para afirmar que estes apontamentos obedecem a uma coerência teórica. Provavelmente não obedecem, nem é meu cuidado obedecer. Estas páginas são uma busca, alguns desafios para provocar a reflexão dos indivíduos que se dedicam à educação. Um artigo didático e, por isto, sintético, que se dá na intenção de ajudar a professores e educadores a se entenderem enquanto grupo que são dentro da sociedade brasileira. Tentarei mostrar aspectos, modos parciais de ser e parecer, fenômenos que dizem respeito ao mundo dos professores e ao mundo no qual os professores ensinam, e os educadores educam, queiram ou não, saibam ou não. E para que o elaborem mais lucidamente, e venham a assumir com clareza a sua parte de convivência, a sua parte de crítica, e a sua parte de recriação social.

Algo sobre a relação entre sistema educacional e sistema social

Talvez seja interessante começarmos por perguntar aos sociólogos qual a relação entre o sistema educacional e o sistema social em que ele se insere. Esta é a primeira pergunta dos sociólogos da educação: em que medida há distância entre o sistema educacional e o sistema social? Existe qualquer autonomia de educação na sociedade? Ou é a educação apenas o processo de auto-reprodução e de autocontrole da sociedade? E as escolas – também as pré-escolas, são os órgãos desta reprodução?

A primeira resposta que podemos evocar é a de Dürkheim, de que a educação tende a exercer duas funções opostas ou complementares na sociedade: de um lado, uma ação homogeneizadora, pois é pela educação que os indivíduos são introduzidos nas bases fundamentais da cultura comum, como, por exemplo, pela aprendizagem da língua nacional, e é por esta base da educação comum que todos os indivíduos de um povo se tornam

aptos para conviver, entrar na vida democrática, e colaborar, embora sob estes termos se escondam muitas formas de dominação em que frequentemente consistem a convivência e a colaboração social. De outro lado, a educação estaria fadada a exercer uma função diversificadora da sociedade. Pela educação, os indivíduos vão sendo preparados para exercer diferentes papéis sociais: não só em campo de saber e produção diversos, mas em modos diversos de relação. Uns são condicionados a trabalhar predominantemente com sua força física ou com sua habilidade manual, e outros, predominantemente com sua capacidade intelectual. Uns são educados para dirigir; outros para seguir os dirigentes. E a divisão de poder e influência acompanha essa divisão social do trabalho condicionada pela educação. Segundo este modo de ver, a educação está inteiramente ligada à sociedade em que acontece. Não entra em questão uma educação conforme aos desejos dos educadores, ou conforme as suas utopias pedagogistas. Aquela dependência educação-sociedade é conscientizada e afirmada como um dado, contudo sem chegar a uma análise crítica dessa relação.

A segunda resposta possível é a que reconhece, como Brookover, que o processo de educação pode exercer certa influência sobre a mudança social. A educação teria na sociedade, enquanto processo de controle social, uma também dupla função: de um lado, uma função conservadora, e de outro, uma função inovadora. Com todas as insuficiências que esta terminologia funcionalista se nos apresenta, parece-me válido atravessarmos por ela, pois já nos introduz na questão como hoje nos colocamos. Se as agências educacionais – família, escola, meios de comunicação, são mais comumente usadas pelos grupos interessados na conservação social, para fazer permanecer os modos de relação e os valores que dão coesão ao sistema social estabelecido, podem ser também, até certo ponto, agentes de mudança social, enquanto favorecem a introdução de novos usos, por

exemplo, no plano das invenções tecnológicas, com outras conseqüências nos costumes, pois todos esses fatores na sociedade são inter-relacionados. Para os autores que pensam assim, o controle da educação é em geral exercido para impedir mudanças, exceto nas áreas em que os grupos dominantes desejam a mudança, e, como parte integrante da sociedade, a educação pode funcionar como uma agência de mudança apenas e não como uma agência externa. A crença na educação como criadora de um mundo melhor só poderia ser comprovada quando as outras forças também operassem como agências de mudança.

A terceira resposta que pode ser dada é de que a educação e especialmente a escola, como afirmam Bourdieu e Passeron, reproduzem a estrutura e as relações sociais. Para uma série de escritores, o terceiro aparelho ideológico do Estado _ conforme a terminologia de Louis Althusser _ sintetiza bem o que é a escola em nossa sociedade, e parece ser a maneira mais adequada de entendê-la, como a instituição conservadora por excelência. Concebida assim como um “aparelho ideológico do Estado”, a escola parece com o lugar em que se produz a qualificação da força de trabalho e é, portanto, onde se reproduzem as próprias relações socioeconômicas. Pela atuação da escola, o sistema social não se impõe e mantém pela força, mas pela persuasão ideológica. A escola procura, por todos os meios a seu alcance, persuadir os grupos de jovens dos diversos extratos sociais de que, uns, devem seguir carreiras e tomar um papel dirigente e de liderança política, e outros, acostumar-se a submeter-se, em atividades assalariadas a serviço do sistema. Atestando as capacidades de um grupo a indivíduos do outro grupo, em casos excepcionais, a escola serve também a uma certa mobilidade social, possibilitando a passagem de alguns indivíduos da classe operária para a moderna classe média, ou desta para cargos de executivos junto à burguesia, dando a quase ilusão de que a sociedade se move e se transforma, por meio do “elevador” educacional. Mas

os sociólogos concluem: se é possível reconhecer a funcionalidade das instituições educativas nesta sociedade, onde a escola e ações correlatas parecem ter a capacidade de transmitir às novas gerações os valores, as crenças, os suportes ideológicos da cultura da nova geração, que possibilita e mantém o sistema econômico e social, é também possível ver na própria ação educativa um certo elemento disfuncional ao sistema, ou seja, que o acesso à informação, ao conhecimento, à cultura, à capacidade reflexiva no contato dos colegas, dos professores e dos livros, possibilitados pela escolarização dos jovens, pode levar muitos dos estudantes a uma atitude indagadora e crítica, e a um distanciamento diante do sistema social em que vivem, ponto de partida ou de sensibilização para a sua transformação.

De que sociedade se trata?

Nas afirmações precedentes, tinha-se por suposto que o leitor esteja informado das características mais gerais do sistema social onde se realizam tais análises. Trata-se, evidentemente, da sociedade capitalista. Penso que é dispensável entrar em detalhes sobre a gênese do capitalismo. Conforme a já clássica explicação, na situação primitiva de pobreza, enquanto a manutenção do grupo se fazia pela caça ou pesca, e o produto alcançado era dividido igualitariamente por todos os indivíduos da tribo, pois não fazê-lo seria ocasionar visivelmente a não sobrevivência de alguns, e sendo a pesca ou caça muito abundantes, os festejos correspondentes reduziam os bens até apenas o necessário para a sobrevivência de todos, não acontecia a acumulação de riquezas. Até os nossos dias, foi longo o caminho da história econômica. Ao surgir o sobreproduto, ou um excesso de riqueza, possibilita-se a sua apropriação por um ou vários indivíduos, dando origem ao capital. Da pequena produção para viver passa-se à criação de mais-valia: do inicial vender para comprar, para o comprar para vender.

E desse capital, uma primeira acumulação comercial, passou-se ao capitalismo propriamente dito, ou seja, o capitalismo industrial onde se produz mais-valia e capital.

Segundo análises introdutórias, como a de Ernest Mandel, a economia capitalista pode ser assim resumida pela produção de mercadorias destinadas ao mercado, com a produção de mais-valia; pela propriedade privada nos meios de produção; pela divisão social do trabalho em trabalho manual e trabalho intelectual; pela separação entre os produtores e os meios de subsistência; pela transformação da força de trabalho em mercadoria; pela produção para um mercado anônimo, regidos pelos imperativos da concorrência, e com o fim de realizar o lucro máximo e a acumulação do capital, o que conduz a efeitos contraditórios. Por um lado, o desenvolvimento do maquinismo implica uma expansão das forças produtivas e da produtividade do trabalho, criando as condições materiais de uma emancipação da humanidade quanto ao constrangimento de dever ganhar o pão com o suor de seu rosto, e esta é a função historicamente progressiva do capitalismo. Mas, por outro lado, o desenvolvimento do maquinismo, sob o imperativo da procura do lucro máximo e da acumulação incessante do capital, implica uma subordinação cada vez mais brutal do trabalhador à máquina, e dos trabalhadores às leis de mercado, que lhe fazem perder periodicamente qualificação e emprego. O capitalismo, pois, transforma a força de trabalho humano em mercadorias cujo valor se determina pelos seus custos de reprodução, flutuando o preço de mercado da força de trabalho, que é o salário, à volta do valor da mercadoria em causa, influenciando para essas variações dos salários as flutuações do número de trabalhadores disponíveis, ou exército de reserva industrial, quer dizer, o desemprego. Onde há desemprego permanente, num país capitalista, os salários correm o risco de estar no nível ou abaixo do valor de reposição

da força de trabalho. A automação causa desemprego e o desemprego favorece a permanência do baixo salário.

Embora em alguns momentos históricos não tenha havido tal correspondência, com esta economia capitalista se coordena, no plano jurídico-político, o modelo clássico da democracia liberal-burguesa, com o jogo de equilíbrio entre os três poderes _ executivo, legislativo, judiciário _ com as liberdades formais dos cidadãos, que devem impedir a dominação total dos indivíduos por um Estado organizado e forte, que é o apoio do predomínio burguês na política e do predomínio do capital das relações de produção. Tal sociedade, com tal economia capitalista e em tal ordem jurídico-política, é uma sociedade classista, uma sociedade dividida em classes sociais, onde são grandes as desigualdades sociais e econômicas e as desigualdades de classes. Classe social se entende como um grupo mais ou menos numeroso, a rigor aberto, que se caracteriza por uma maneira de relacionar-se com os meios de produção: uma forma semelhante de propriedade ou um modo semelhante de participar de produção, e que possui suas regras próprias de convívio, preconceitos e ideologia, para o que influi o quanto da renda, remuneração ou salário, e o conseqüente poder aquisitivo. Enquanto na sociedade tribal inexistem tais separações sociais, e nas sociedades de castas as separações dos grupos são justificadas por regras religiosas, sendo que na sociedade estamental estas apenas de mantêm por costumes e tradições muito arraigados, é característica da sociedade de classes capitalista o fato de estar baseada sobre o mito da igualdade de oportunidades, da liberdade formal de qualquer indivíduo deixar a sua classe de origem e ingressar noutra classe social, segundo certas condições. Isto chega a acontecer em casos de número limitado, não modificando em nada o sistema social classista, apenas confirmando a existência e o funcionamento de tais lugares sociais diferentes, possibilitando que a ideologia dominante os apresente como prova de uma (suposta) meritocracia. Os

modelos de êxito social são estabelecidos a partir da classe dominante, e em sua direção se movimenta o instrumento educacional de ascensão social.

Na sociedade capitalista moderna, a polarização em torno dos meios de produção cria, pois, duas classes sociais básicas: de um lado, a burguesia, que detém a terra e as máquinas, os meios de produção, o capital, e com ele compra a força de trabalho do operariado. A burguesia, por sua vez, está dividida em diversos segmentos cujos interesses nem sempre se encontram, e cujas divergências e alianças políticas devem apresentar grande variedade. Assim, a burguesia rural, a burguesia comerciante, a burguesia industrial, a burguesia financeira, não constituem um único bloco ou partido coeso e sem tensões internas. Mas de forma geral, na atual sociedade, a burguesia como um todo exerce seu domínio político e econômico. No outro pólo, encontra-se o operariado, que vende a sua força de trabalho para a burguesia, que dela extrai uma mais-valia com a qual se sustenta e multiplica o capital, sendo impossível ao operário, na situação de operário, passar à posse dos meios de produção. Tais são as duas classes sociais em que se polariza a sociedade capitalista; não são, no entanto, as únicas. Entre uma e outra, situam-se os diversos segmentos da pequena-burguesia ou classe média, em suas emergências mais modernas, das quais fazem parte os grupos de profissionais, técnicos, burocratas, assalariados nos diversos serviços da organização moderna empresarial e do Estado, e em suas formas mais tradicionais, ligadas à pequena propriedade, na cidade e no campo, ao pequeno comércio, às atividades autônomas, artesanais ou profissionais liberais. Uma maior mobilidade social pode ser verificada entre os segmentos da classe média. Mais excepcionalmente, acontecem também passagens da classe média para a burguesia, bem como do operariado para a classe média. Como já dizíamos, as variações de posições individuais de lugar social servem aos

interesses dominantes enquanto parecem confirmar a mítica igualdade de oportunidades, quando na realidade são exceções que confirmam a regra da desigualdade de oportunidades e da dominação de uma classe social pela outra.

Algumas peculiaridades brasileiras

Na situação específica do Brasil, desenham-se alguns fenômenos que importa compreender para ter uma visão da nossa realidade social e das relações que a educação e os educadores estabelecem com essa realidade. Tendo-se por sabido que são tendências da sociedade contemporânea o desenvolvimento tecnológico-científico e a industrialização, acompanhados por acentuada urbanização e organização dos setores da vida urbana, em parte através de estatização de muitos desses serviços. Sendo que estas transformações econômicas e sociais de refletem e ocasionam transformações na família, com conseqüências sobre o processo educacional, e que, por sua vez, as transformações da instituição familiar vão conformar novas modalidades de problemas sociais, econômicos e educacionais. Tendo-se por sabido que são características da sociedade capitalista a divisão social em classes em princípio abertas, mas na realidade condicionadas: umas, ao papel da força geradora de mais-valia, outras, ao da força ociosa, e, além delas, a pequena-burguesia móvel e oscilante entre os dois pólos sociais; sociedade que se vincula ao sistema econômico de competição, tendendo, nas situações mais modernas, ao sistema de grandes monopólios econômicos; ordem social que se impõe e mantém através da propaganda, exercida pelos diversos aparelhos ideológicos, como a escola e os meios de comunicação, e se garante pela inculcação do medo, gerado nos sujeitos dominados desde a infância, por um conjunto de pressões irracionais que o ambiente multiplica. Tendo-se tais fatos por conhecidos, podemos arriscar um diagnóstico da atual realidade brasileira, dando-a por um processo

de modernização desigual dentro do capitalismo. A desigualdade mencionada se refere não só às diferenças regionais e setoriais, mas às diferenças já apontadas, socioeconômicas e políticas, entre os diversos grupos sociais. Sob toda a análise que se quiser fazer da movediça realidade brasileira, é preciso descobrir dois fenômenos, que dão proporção e relevância às novas configurações de problemas: primeiro, o enorme crescimento demográfico, sobre o qual seria possível polemizar indefinidamente, mas que aqui só interessa deixar registrado; segundo, a intensa e ainda crescente urbanização. As seguintes tabelas mostram claramente estes dois fenômenos, que perpassam as demais estruturações e acontecimentos do presente brasileiro.

EVOLUÇÃO DA POPULAÇÃO URBANA E RURAL NO BRASIL					
ANO	URBANA	%	RURAL	%	TOTAL
1940	12.880	31,2	28.356	68,8	41.236
1950	18.783	36,1	33.162	63,9	51.945
1960	32.005	45,1	38.955	54,9	70.993
1970	52.905	55,8	41.604	44,2	94.509
1980	80.000	66,7	40.000	33,3	120.000

CRESCIMENTO COMPARATIVO DA POPULAÇÃO URBANA E RURAL / BRASIL		
DÉCADA	POPULAÇÃO URBANA	POPULAÇÃO RURAL
1940-1950	5.903.000	4.806.000
1950-1960	13.222.000	5.826.000
1960-1970	20.900.000	2.616.000
1970-1980	27.170.000	- 1.604.000

A urbanização apresenta múltiplos aspectos e conseqüências também no Brasil. Já foi muitas vezes historiada a evolução da família na sociedade moderna, sob pressão da urbanização e do desenvolvimento industrial. Na cidade contemporânea, torna-se impossível a permanência dos padrões da família patriarcal – família extensa, multifuncional, centro da vida social, econômica, organizada em torno da autoridade do pai e do domínio do homem sobre as mulheres e crianças, conforme talvez ainda seja

encontrada em situações rurais brasileiras. Nas famílias burguesas urbanizadas, certos padrões mais suavizados, ainda paternos, se conservam, mas já numa divisão de tarefas com outras instituições econômicas, sociais e políticas. A família típica de nosso tempo é a chamada família conjugal, celular ou nuclear; família reduzida, menos numerosa e com menos contato com a parentela em segundo grau, com funções quase sempre simplificadas apenas no consumo, proteção parcial da prole e reserva da intimidade, como em grande parte das classes médias modernas nas cidades industriais. A família perde suas funções econômicas produtivas e políticas, passando muitas de suas tarefas educativas, sociais, assistenciais, para outras instituições, como a escola, a comunidade do bairro, o clube, o partido, o centro de cultura, o hospital, o asilo de velhos, o jardim de infância, o berçário, a creche. No Brasil, parece acontecer a transição, do tipo de família paternal para o nuclear, com muitas variações conforme a religião, a classe social, o próprio temperamento ou cultura familiar. Conservam-se ainda vivos padrões que estimulam a convivência entre parentes, enquanto a pressão das circunstâncias urbanas obriga a reduções da vida da família, especialmente nas classes onde as necessidades e condições de trabalho para a sobrevivência podem levar a situações de desagregação ou desestruturação familiar.

Outro aspecto da urbanização, visível no Brasil, é o surgimento e o crescimento, em torno dos aglomerados urbanos, de novas categorias sociais, tais como o proletariado industrial, os operários da indústria em desenvolvimento, bem como as novas classes médias, os empregados nos serviços urbanos que se expandem, e as populações urbanas subempregadas, que se incorporam às cidades impelidas ao êxodo, pela ausência de possibilidades de trabalho e sobrevivência na região rural.

A classe média no Brasil, segundo alguns autores, era quase inexistente no século XIX, enquanto classe social propriamente dita. Existiam

camadas intermediárias entre os donos da terra e do dinheiro e os trabalhadores, em sua maioria escravos. Mas eram camadas reduzidas, e em geral ligadas por laços de parentesco ou vizinhança, a um ou outro dos pólos sociais. As classes médias urbanas brasileiras, tal como hoje se conhecem, são um fenômeno novo, cujos efeitos ainda não se acabaram de verificar. Parece fato inegável o papel decisivo que a classe média tem exercido na vida política. Se nem sempre foi de liderança, muitas vezes foi de vanguarda, e em todo caso, tem sido sempre o aliado cujo peso decide. Para o lado que se inclina a maioria da classe média, para essa direção – ora mais de acordo com os interesses da classe dominante, ora mais de acordo com os interesses das massas populares – tem sido levada a história brasileira.

Como entre nós a urbanização precedeu mesmo a industrialização, e continuou ainda quando a indústria não absorvia toda a mão-de-obra vinda do campo, acumularam-se nas grandes cidades numerosos grupos humanos, constituídos por trabalhadores sem emprego regular, extremamente expostos à exploração. Essas populações, só parcialmente integradas pela economia das cidades, são muitas vezes referidas como marginais por analistas que não desconfiam deste termo. Têm sido as grandes sacrificadas na desigualdade social e são as grandes ausentes nas análises acadêmicas. Recém começam a surgir pesquisas a respeito. Em levantamento realizado no Rio de Janeiro, Janice Perlman põe em questão os mitos da marginalidade sobre os moradores de vilas populares, seja em favelas de construções precárias, seja em novas vilas de moradias padronizadas. Afirma que os moradores das vilas, em grande parte migrantes do interior, semi-empregados em serviços mal-remunerados, sem garantia nem estabilidade, não são marginais no sentido de estarem totalmente à margem da vida social econômica, política e cultural da cidade, ou de constituírem um grupo parasitário na cidade brasileira. Segundo suas

observações, a vida social interna ao grupo é intensa e variada, existindo numerosas formas de associação e cooperação entre os moradores das vilas, provavelmente superando mesmo outros bairros em solidariedade e convívio de vizinhança. A discriminação vinda de fora é que limita e impede uma maior participação na vida social urbana. Na vida econômica, os trabalhadores moradores das vilas e favelas participam ativamente enquanto produzem e, para dar só um exemplo, são eles que praticamente estão construindo os edifícios de toda a cidade (a pesquisa de Perlman trata do Rio de Janeiro), além de construírem o seu próprio habitat. Sua marginalidade econômica existe como marginalização de renda, enquanto são mal-remunerados pelo seu trabalho. Participam da produção e não participam da renda produzida. Possuem seus líderes políticos, com ligações junto à administração e aos órgãos legislativos, embora ainda não possuam representações mais amplas de seus interesses.

Mas a urbanização no Brasil e suas conseqüências sociais foram condicionadas ultimamente por certa determinação consciente. O chamado modelo brasileiro de desenvolvimento, e que aconteceu mais como efeito de um conjunto de medidas impostas neste último período após 1964, parecia buscar a conciliação de uma modernização tecnológica e econômica, capitalista, dependente do capital estrangeiro, com o conservadorismo social e político. Para tanto, teria sido interessante conservar muitos migrantes no campo, e, nesta tentativa de “pastorização,” estariam os estímulos à colonização da Amazônia e do Centro-Oeste. Mas as cidades continuaram a crescer. Superado o período em que se visava à substituição das importações, a industrialização se fez de forma dependente e, segundo a terminologia de Fernando Henrique Cardoso, restritiva e excludente, passando a realizar-se mediante a importação de tecnologia e capital, internacionalizando-se o mercado brasileiro. Industrialização que se fez com a aliança da burguesia nacional com a internacional. Industrialização que

se fez com a importação de tecnologia, ou seja, com alto índice de automação, o que significa a não criação de empregos no número desejado e necessário para ocupar e atender economicamente às massas populacionais em crescimento em torno das grandes cidades. As pressões exercidas, direta ou indiretamente, por tais grupos, junto com o operariado e setores de classe média, no período final de populismo no Brasil, levaram o Estado militar a promover, no período seguinte, o que F.H.C. chama de desengajamento popular, para garantir a conservação social e econômica, seguindo a ideologia da segurança nacional. Este imobilismo sociopolítico se impôs por meio de generalizado autoritarismo e acentuado controle repressivo, mantendo-se, paralela mas coerentemente, através de uma tecnocracia, ou seja, o poder e a administração dos assuntos públicos por aqueles que sabem fazer as coisas em vista de certos objetivos, e que as fazem como se não fossem questões de dimensão política. É cedo para prever onde desembocará o atual processo de distensão e reaquecimento da participação em alguns setores da vida social e política brasileira. Certamente, a estrutura capitalista estabelecida já se percebe forte para conviver com uma sociedade civil menos silenciada. Novas alianças multiclassistas se alinhavam. O momento aparenta ser de mutação para um novo período, cujo alcance ainda não é possível projetar com clareza.

Seria ainda necessário mencionar, a propósito da realidade social brasileira, a confusão ou interpenetração que há entre as relações raciais. É certamente inadequado acreditar que vivemos numa democracia racial, que seria comprovada pelo nosso alto índice de miscigenação, a grande variedade de origens étnicas, e uma lei igualitária. Há menos de um século éramos uma sociedade escravagista. Os brasileiros negros de origem africana foram libertados por uma lei que apenas lhes possibilitava deixar de serem trabalhadores escravos para tornarem-se trabalhadores explorados, às vezes com menos cuidados assistenciais que na própria

escravidão. Levaram muitos anos para compreender o que significava essa liberdade e começar a pôr-se em pé como grupo e indivíduos. É recente e ainda excepcional o encontro de negros bem sucedidos segundo os padrões de êxito social burgueses. Sobram muitos preconceitos tipicamente brasileiros sobre os grupos pobres que nem vale a pena repetir. Hoje aceitamos como parte da cultura brasileira elementos religiosos, estéticos, artísticos, herdados de nossos antepassados africanos, mas entre nós se conservam discriminações econômicas e sociais com os brasileiros de cor. Estes são quase sempre encontrados entre as classes trabalhadoras, e a classe média brasileira é predominantemente branca, embora dentro de um conceito brasileiro de raça branca. O branqueamento pela miscigenação tem sido confundido com melhoria de situação social. A discriminação existe em muitos meios sob formas claras e agressivas; noutros casos são mais sutis, mas igualmente odiosas e efetivas.

O que fazem os educadores?

É dentro deste contexto histórico social, de uma sociedade de classes, e uma sociedade econômica e culturalmente dependente que, no Brasil, os professores educadores exercem sua ação: segundo nos disseram os sociólogos, pode ser uma ação de controle social, comprometida com a sociedade onde se dá e, portanto, submissa aos interesses dominantes. Mas será apenas isto? Certamente, a situação do educador em relação ao sistema social estabelecido é uma situação complexa e nuançada. Em conferência dita em Berlim em 1965, Theodor Adorno fazia uma análise dos tabus que cercam a profissão de professor e lembrava a origem da profissão de ensinar, de educar, de instruir as crianças, em nossa civilização ocidental. Na Antiguidade, o pedagogo era escravo. Nas famílias nobres e burguesas, ainda no século XVIII e mesmo no XIX, o preceptor podia ser considerado como um dos empregados da casa, e só aos poucos adquire

status suficiente para compartilhar das refeições na mesma mesa dos patrões. Mesmo exercendo o magistério como mestre-escola, de forma independente, não mais sujeito à submissão direta a uma família, o professor estaria submetido a preconceitos sociais, que lhe dão um lugar ambíguo na sociedade. De um lado, cerca o professor um halo de respeito que lhe vem do prestígio da sabedoria, do conhecimento, o prestígio da ciência, e o professor goza de um tratamento similar ao monge da Idade Média. Do outro lado, ainda como os monges medievais, o professor é cercado de proibições, e o seu precário prestígio depende de tantas condições de comportamento e relações, porque, no fundo de sua mente pragmática, utilitária, o burguês pode subestimá-lo como a alguém incapaz de fazer dinheiro. Adorno lançava mão de exemplos que nos dá a literatura. Podemos lembrar o personagem de *O vermelho e o negro*, de Stendhal, ou de *Os Buddenbrooks*, de Thomas Mann. Dentro da literatura brasileira, são significativas as figuras de mestre-escola no *Doidinho*, de José Lins do Rego, ou em *Infância*, de Graciliano Ramos, entre muitas outras.

A ambigüidade cerca o professor no que se refere, por exemplo, às relações românticas. A figura do professor exerce certa atração sentimental sobre as alunas (Adorno lembrava o caso de Hoelderlin preceptor e sua pupila Diótima), mas se isto é verdade, também o é que a sociedade suporta mal a concretização dessa atração romântica, tornando-se incômodo para um professor ter de enfrentar a repercussão pública de um envolvimento amoroso com aluno ou aluna (vem-nos à memória o caso não muito distante da professora francesa que, julgada, suicidou-se, em conseqüência da acusação de seduzir um de seus jovens alunos). Por isto criou-se todo um folclore em torno da figura do professor ou da professora que, segundo a imagem já clássica, deveria ser descuidado com a aparência, sem vaidade, a mulher metida em roupas largas, de preferência em cores neutras, e de óculos.

A relação do professor com o dinheiro também é coberta de tabus e preconceitos. Se, de um lado, o burguês pai de aluno é capaz de julgar-se superior ao professor e, no fundo, desprezá-lo, porque ao professor falta tino prático para ter sucesso econômico, por outro lado, se o professor apresenta tal tino para negócios, e comercializa o seu trabalho, isto prejudicará o seu conceito como professor, lançando suspeita sobre a sua probidade. Honestidade de professor como que supõe que ele seja desinteressado, despreocupado com remuneração justa. Por isto às vezes surpreendem as greves de professores.

Outro complexo em torno da figura do professor diz respeito à sua suposta autoridade. O professor é exigido no sentido de impor-se ante seus alunos. A sociedade o menospreza se ele parece uma criatura maleável, pouco autoritária, que não faz questão de obrigar os alunos a obedecer. Como se houvesse, da parte da sociedade, uma delegação de autoridade para o professor: ele exerce um papel de representante da sociedade, uma espécie de função policial, pelo que se torna freqüentemente uma figura perigosa para seus alunos que, em represália meio inconsciente, com facilidade o ridicularizam e agridem.

Nos últimos decênios, em muitos países, inclusive o Brasil, verifica-se a tomada pelas mulheres de muitas posições profissionais no magistério, enquanto muitos professores se retiram para outras atividades, ou se reservam em poucos postos de ensino universitário e pré-universitário. Sabe-se que, historicamente, a feminilização de uma profissão se realiza quando esta profissão já tende a perder prestígio entre os colegas masculinos, seja porque é menos remunerada do que outras com preparação semelhante, seja porque a própria função se torna menos importante socialmente, e a tomada desta profissão pelas mulheres, por sua vez, colabora para que a profissão perca em prestígio dentro da sociedade marcada pelo poder masculino. A feminilização do magistério poderia estar

ligada ao esforço realizado pelos países envolvidos nas guerras mundiais deste século, durante o tempo de escassez de mão-de-obra masculina. Deve certamente ter relação com o movimento feminista, reivindicando a inserção no mundo do trabalho, pois as mulheres avançaram primeiramente naqueles setores onde os preconceitos tradicionais não lhes opunham demasiados empecilhos: ser professora é um pouco continuação da tarefa maternal. Uma atividade para-doméstica. Mas o fenômeno terá também ligação com o fato de os novos meios técnicos, os avanços da tecnologia de ensino, dos meios de comunicação de massas, e uma nova atitude diante de conhecimento acumulado não armazenável em um só indivíduo educador, terem tornado menos insubstituível a figura de professor, desmitificando-a e, conseqüentemente, ocasionando uma mudança de *status* do professor. A sociedade detecta aí uma redução de influência, uma diferença de poder, opondo-se menor resistência a que o campo de trabalho seja assumido pelas mulheres. Há também o fato de a expansão escolar exigir muito maior número de professores, cujos salários se mantêm baixos, pelo próprio fato de sua multiplicação, e as mulheres, novatas no mercado de trabalho, parecem ser menos exigentes em matéria de salários. Os costumes e a própria lei colaboram para que seja assim, quando obrigam o marido ou o pai ao sustento da mulher, fazendo com que o salário da mulher seja considerado apenas complementação do orçamento familiar. Se analisássemos uma pesquisa entre professores homens que trocaram o magistério por outra profissão, provavelmente, a insuficiência dos ordenados seria um dos motivos mais alegados para a troca de atividade.

Mas quem somos nós, os educadores? Por que nos dedicamos à educação? A maioria das mulheres educadoras, não o serão pelo condicionamento típico feminino para ser mãe, sendo o trato das crianças na escola, ainda mais na pré-escola, a tarefa mais parecida com a da

maternidade? Será por timidez para realizar outros trabalhos no meio de adultos? Terão influência circunstâncias familiares, desejos de nossos pais, convites de amigos? Será o ensino apenas uma atividade circunstancial que exercemos à espera de melhor oportunidade, de um contrato melhor remunerado? Ou será por uma espécie de fixação na idade infantil, que precisamos reviver? É verdadeiramente uma escolha consciente e livre? O grupo profissional dos professores, dos profissionais da educação, o magistério, deveria constituir-se em objeto detido de estudos sociológicos: é o suporte humano do sistema educacional, um dos temas importantes para quem quiser alcançar uma compreensão sociológica na educação. Antes podemos perguntar pelas expectativas ou motivações que levam à formação do grupo: Por que somos educadores? Por que nos tornamos professores? Por que nos dedicamos à educação? Por que nos especializamos em tal tarefa social como cuidar das crianças pré-escolares?

Podem-se talvez reconhecer muitas motivações psicossociais para o exercício do magistério, entre as quais, no caso das mulheres, o condicionamento feminino para a maternidade, já mencionado. Para uma tarefa a rigor reprodutiva do corpo social. Talvez seja possível reconhecer também motivações religiosas para o exercício do magistério. A crença nele como um sacerdócio ou apostolado faria esquecer os sacrifícios, as renúncias socialmente exigidas, e motivaria para o seu exercício com mais baixos custos e baixa remuneração. Conforme vê Ivan Illich: a escola é a igreja da atualidade. E o professor é o herdeiro do monge no mundo atual. Motivações propriamente sociais certamente agirão sobre a pessoa que escolhe ser professor. O prestígio que dá lidar com a cultura e o saber, ali onde estes são valorizados. O *status* de profissional, para a mulher cuja alternativa seria o isolamento no lar. Existem as compensações da profissão: louvores, homenagens, agradecimentos, participações honrosas em congressos, encontros, formaturas, que fazem esquecer a insuficiência da

remuneração, se esta for comparada a outras profissões que exigem o mesmo tempo de escolarização. E, apesar dessa relativa deficiência de remuneração, podemos interpretar que mesmo assim existe uma motivação propriamente econômica para o exercício do magistério, principalmente para as mulheres. Desertando, nas sociedades ocidentais, grande parte de homens professores dos primeiros degraus da tarefa educativa (notar-se-á logo uma volta, um movimento inverso?), para outros setores de atividades surgidos com a industrialização e urbanização modernas; sendo a mulher discriminada e até desrespeitada em outros setores de trabalho; aceitando, pois, as mulheres, salários mais baixos que os dos homens, pela escassez de melhores oportunidades; considerando que o magistério lhes pode deixar mais tempo para o convívio e o trabalho na família, quando lecionam durante um só turno, e que o magistério pode lhes dar os meses de férias remuneradas, maiores que em qualquer outra profissão, o que favorece o atendimento daquelas tarefas familiares, pelas quais a mulher continua mais responsável; o magistério se apresenta, para muitas, como a mais acessível, talvez a única maneira, de ajudar no sustento da família ou adquirir uma independência econômica com relação à família. Muitas professoras primárias no Brasil se originam da classe operária, onde os salários são insuficientes para a sobrevivência, quanto mais para as atuais expectativas de consumo, e nestes casos a remuneração pode parecer mais compensatória do que parece ser para a classe média. Mas, na realidade, muitas professoras se tornaram o que são apenas por falta de outras oportunidades. Faltando outros cursos profissionalizantes, havendo a necessidade de trabalhar para sobreviver, ajudar a família ou tornar-se independente; faltando outros lugares de trabalho, em cidades onde a industrialização não trouxe apenas maior número de empregos, e onde os serviços não se multiplicaram ou diversificaram suficientemente; havendo um baixo nível educacional local e, portanto, a necessidade social de

professores, a expansão escolar em andamento; a falta de alternativas leva muitas vezes a mulher a escolher o magistério como profissão, que carregará pela vida em contrariedade, como um engano. Não se poderá esperar de tal professora que se entusiasme a cada moda pedagógica, a cada lançamento novidadeiro em pedagogia, ainda mais quando faltam os recursos materiais dentro da maioria das escolas. O máximo de rendimento que poderá demonstrar será provavelmente estabelecer-se numa digna rotina.

Continuar a reflexão procurando lançar luz sobre a complexidade da situação psicossocial do professor: eis uma sugestão para o debate em sociologia da educação. Continuar estas considerações poderia levar-nos por muito tempo para longe da pergunta principal deste artigo: são os educadores, com relação à sociedade e, especialmente, à sociedade brasileira, agentes da conservação e da reprodução social? Qual é a determinação de classe da categoria social dos educadores profissionais, considerados em conjunto? Seria útil, a esta altura de nossas anotações, procurarmos a palavra de alguns estudiosos da ciência social a respeito da classe média, da qual fazem parte os professores: da pequena burguesia tradicional, enquanto são pequenos empresários que dirigem pequenas escolas particulares, hoje cada vez mais raras, a não ser em novos âmbitos, como o da pré-escola; e da nova classe média, enquanto os professores são empregados, assalariados, trabalhadores predominantemente intelectuais, como especialistas no ensino de determinada matéria ou técnicos em educação, ou simplesmente educadores, profissionais, como no caso das professoras de jardim de infância. Tomemos para análise particularmente a situação da nova classe média, pois a maioria dos profissionais da educação pode ser nela incluída.

Segundo Nicos Poulantzas, a determinação estrutural da nova pequena-burguesia, na divisão social do trabalho, se concentra por efeitos na ideologia de seus agentes, influenciando em suas posições políticas. Esses

efeitos divergem segundo as frações da pequena-burguesia mas, de fato, pelo lugar que ocupa na sociedade capitalista, a classe não tem posição política, de classe autônoma a longo prazo. Segundo o autor, sendo a burguesia e o proletariado as duas classes fundamentais no capitalismo, no sentido forte de ideologias de classe, só existem aí duas ideologias: a ideologia burguesa, dominante, e a ideologia ligada à classe operária. Só se poderia falar de um subconjunto ideológico pequeno-burguês, constituído pelos efeitos da ideologia dominante sobre as aspirações próprias dos pequenos-burgueses. Nessa adaptação das ideologias burguesas às aspirações da pequena-burguesia, inserem-se elementos ideológicos específicos, que dependem da classe média ser também explorada e dominada, embora de forma completamente distinta da exploração e dominação sofridas pela classe operária. É por isso que também se fazem presentes, no subconjunto ideológico pequeno-burguês, elementos próprios da ideologia operária. Seria esse o terreno de luta entre uma ideologia burguesa e a ideologia operária. Portanto, o referido autor encontra na nova pequena-burguesia um aspecto anticapitalista, com inclinação pelas ilusões reformistas. As reivindicações da classe se referem à questão das rendas, por uma redistribuição mais justa ou racionalização, freqüentemente ligada à manutenção das hierarquias salariais. Haveria um aspecto de contestação das relações políticas e ideológicas, na direção de seu remanejamento, pela participação. A classe média reivindica assumir uma parte maior de responsabilidade nos poderes de decisão e uma requalificação de seu trabalho intelectual, em geral, sem ir até o questionamento da própria divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual. Haveria na pequena-burguesia um aspecto ideológico de transformação de sua condição, mas não voltada à mudança de sociedade, e sim ao mito da "passarela". Temerosa de cair na proletarianização e seduzida por ascender à burguesia, a classe média com freqüência aspira à promoção, à carreira, à ascensão social, à passagem

individual rumo ao alto, aos melhores postos, supostamente reservados aos mais capazes. Por tais motivos, ouve-se o uso pejorativo da palavra pequeno-burguês, para designar o indivíduo acomodado, oportunista, desejoso de subir os degraus do sucesso profissional e social, sem consciência crítica, ou com ela afogada pelo interesse de autopromoção.

Num artigo de Hans Magnus Enzensberger, registra-se uma percepção menos preconceituosa, mais realista talvez, em todo o caso, mais bem-humorada. Segundo Enzensberger, pequenos-burgueses somos todos nós que “nem isso nem aquilo”. Nem vivemos exclusivamente da renda da propriedade dos meios de produção, nem exclusivamente da venda de nossa força de trabalho física para alguém que dela extrai uma mais-valia. Nem dominamos nem possuímos os famosos meios de produção, nem criamos diretamente a famosa mais-valia. Mas estamos aí, e somos uma classe social que desmente as previsões de seu desaparecimento: uma classe em expansão e afirmação. Uma classe que não sabe nem pode parar, porque sobrevive de sua própria criatividade para se fazer necessária onde não pareceria ser. A grande característica da pequena-burguesia, uma classe dividida, mas versátil, é justamente a de ser extremamente adaptável, portanto, aberta a mudanças, capaz de aprendizagem e reciclagem, até a perda de identidade: uma classe experimental. Lutando contra o sentimento de sua superfluidade, a pequena-burguesia, contudo, modela hoje em dia os costumes e toda a esfera do consumo de massa, bem como a educação. O seu rendimento se manifesta nas ideologias, nas ciências, nas tecnologias. É a única classe que produz a arte e a moda, a filosofia e a arquitetura, a crítica, os modelos de produção, os estilos industriais. Nas superestruturas, são pequenos-burgueses os que produzem as correntes, as tendências, os movimentos que têm ainda algum papel na sociedade altamente industrializada, desde o turismo até a cibernética, o feminismo, a vanguarda artística, a ecologia, o urbanismo e o movimento estudantil. Hoje em dia,

nos países industrializados da Europa, por exemplo, não só as formas de vida e as aspirações do operariado são modelados pela cultura pequeno-burguesa, mas também os modos de vida da burguesia foram praticamente liquidados, e os seus padrões exclusivos são os mesmos de pequenos-burgueses que apenas se dão ao luxo de uma marca de produto mais cara.

A percepção da ambigüidade ideológica da classe média parece confirmar a suposição de que a educação realizada pelos professores, categoria dos trabalhadores intelectuais que nela se insere, pode ter uma dupla ação em relação à conservação e à mudança social: de um lado, reproduzindo e perpetuando formas de comportamento, conjunto de valores que interessam à sociedade tal qual é, e dão-lhe coesão e permanência, impondo-se aos jovens de todas as classes sociais; de outro lado, possibilitando a crítica do atual sistema e a sua superação, estimulando a atitude criativa e a inteligência, quando permite a iniciativa inovadora dos moços e apóia o surgimento de novas expressões e valores. Na medida em que os profissionais da educação se identificam com a ideologia burguesa, tornam-se veículos e agentes de conservação e da reprodução das atuais relações sociais. Na medida em que se assumem como membro de uma vanguarda cultural e se deixam atingir pela ideologia popular, identificando-se com os interesses de mudança das classes dominadas, podem passar a colaboradores da transformação. Para isto influem inúmeros fatores históricos. Mas a cada professor sobra um espaço de autonomia onde pode fazer individualmente sua opção. Por causa dessas possibilidades se compreende a desconfiança do sistema diante dos professores, tantas vezes perseguidos, controlados, reduzidos em sua liberdade de ação.

A acusação de incompetência feita aos mestres, hoje tão contraditória, deve ter justificativas na prática escolar: os professores foram chamados, em cada vez maior número, para um sistema escolar em expansão, ante

uma expansão ainda maior da população jovem, e isto no mesmo momento em que se multiplicavam os conteúdos das diversas ciências e tecnologias em expansão nunca prevista, e assim, sua tarefa se tornou tão complexa e múltipla, e desproporcionada à retribuição econômica e social, que levaria muitos a uma incapacidade ou desistência, cuja aparência ou resultado é mesmo de incompetência. Mas em muitos casos a acusação de incompetência é gratuita e infundada, e está afim com os preconceitos mantidos em relação ao professor, de quem a sociedade parece esperar que seja um submisso servidor da conservação social. Uma educação menos preocupada com o acúmulo de conhecimentos pseudonecessários; uma educação despreocupada dessa armazenagem de dados tantas vezes inúteis e desconexos; uma educação mais voltada para os processos de conscientização e de emancipação, que acontecem de modo complexo, nem sempre é aceita e reconhecida pela sociedade, que talvez intua nela os seus elementos não previsíveis e intrigantes. Tais professores, optando por tal caminho educacional, não correspondem bem aos interesses sociais dominantes, não ajudam à perpetuação dos valores estabelecidos, e a acusação de incompetência só lhes assenta enquanto se conservam os critérios da educação bancária, segundo o termo de Paulo Freire.

É preciso ainda distinguir entre os diversos segmentos do grupo professoral: a competência socialmente exigida de um educador de jardim de infância é diversa da competência socialmente exigida de um professor universitário. Estas diferenças de setor educacional em que se envolvem os diversos grupos de professores criam dentro do grupo professoral diversos subgrupos diferentemente remunerados e bastante independentes e característicos. Evidentemente, a deformação profissional de uma professora pré-primária é muito diferente da dos professores da universidade, ou dos últimos anos do ensino médio. Uma professora de escola infantil dificilmente adquirirá o vício magistral do professor acadêmico que se

acostumou à oratória, a falar da cátedra para um auditório silencioso, e que pretende sempre ter a última palavra, ou ao poder de julgar melhor as questões do que os seus ouvintes, numa atitude autoritária e conservadora. Mas o educador junto às crianças mais pequenas também é confrontado a cada momento com a possibilidade de encarnar a autoridade. Substituir os pais da criança é algo muito próximo da encarnação da regra, da lei, e do tornar-se a fachada humana para as pressões sociais irracionais. A educação pelo medo e pela obediência, e até pelo carinho e a proteção, mas para a obediência, são atuações que provavelmente reforçam a reprodução social. A educação pela confiança e pela sinceridade, para a liberdade, pela atitude de diálogo, a aprendizagem simples da reflexão, da livre expressão, da decisão, é uma atuação para o imprevisível, que possivelmente contribua para a coragem de transformação. Mas para dar um sentido realmente democrático e renovador a qualquer experiência educativa é necessário inseri-la num projeto histórico mais amplo. Para a transformação da consciência da abrangência necessária na busca de solução do problema, é que esta abordagem espera ser útil.

V

A conscientização das mulheres brasileiras ¹

O tema do feminismo em certos momentos parece desgastar-se, e tem-se a falsa impressão de estar tudo dito. Talvez porque a muitas palavras correspondam poucas mudanças substanciais, e as mudanças concretas se realizem muitas vezes no silêncio, pela ação cotidiana, mais do que aparece no debate público.

Além disso, sobre a realidade das mulheres brasileiras e sobre a discussão dessa realidade, paira um sorriso semitolerante, semiirônico; a suspeita de que é assunto menor, quase ridículo, coisa de mulheres ou, quem sabe, uma questão artificial inventada por psiquismos neuróticos de algumas mal-amadas. Será paranóia imaginar que ainda vigora o preconceito sobre a inferioridade feminina?

Pela antropologia e as outras ciências humanas, pode-se afirmar que esta suposta inferioridade tem sua origem na forma de organização social e econômica, e que a diferença biológica pode ser vivenciada como inferioridade ou não, dependendo da cultura.

Na civilização industrial, não haveria razão para que a menor força muscular das mulheres sustente o preconceito de sua inferioridade física, quando na produção se trata apenas de acionar máquinas. Do mesmo modo, a inferioridade intelectual das mulheres, se existe ou existiu _ e é fato que foram excepcionais os nomes femininos nas ciências e nas artes da civilização ocidental (e não só nela)_ , esteve subordinada ao que a cultura fez da diferença biológica, e ao preconceito que interpreta a

¹ Escrito em 1977, artigo publicado no Suplemento Mulher da **Folha da Tarde** em Porto Alegre, depois incluído no livro *Na condição de mulher*, 1985, Cap VIII.

inferioridade circunstancial como fato natural, não no interesse das mulheres.

As inferioridades de fato foram construídas pelas pressões socioeconômicas e educacionais; pelas condições concretas; desde que as diferenças biológicas reais foram manipuladas para uma forma muito complexa de dominação política que invade o domínio das relações amorosas. A história brasileira, com o sistema patriarcal de governo da família na fazenda, e o surgimento tardio de qualquer preocupação com a alfabetização feminina, não poderia deixar de gerar uma inferioridade de fato nas mulheres; um despreparo para enfrentar as novas condições numa sociedade competitiva como a que se instalou aqui.

Entretanto, é já lugar comum constatar que nos últimos decênios a mulher brasileira invadiu escolas, ginásios, depois universidades. As modificações socioeconômicas e tecnológico-científicas dos últimos séculos afetaram a situação das mulheres em todo o mundo, e também no Brasil se acelera a sua conscientização: de seus direitos, de suas possibilidades, e dos condicionamentos que ainda as impedem de crescer.

A industrialização cria novas chances de emprego; o desenvolvimento dos serviços oferece oportunidades novas ao trabalho feminino; a urbanização moderniza atitudes e põe em contato com os meios de comunicação, veiculando informações de inspiração científica; os progressos da Medicina possibilitam o controle da natalidade e a maternidade sem tanto custo pessoal; novos modos de trabalho modificam as formas de vida das famílias e criam relações conjugais mais aproximadas da igualdade; a mulher é chamada a integrar-se no mercado de trabalho que a necessita. A pressão pelo consumo convence as famílias de classe média a lançar mão do auxílio do trabalho da mulher; a má distribuição da renda obriga as famílias das classes trabalhadoras a contar com a remuneração das mulheres. E assim, num processo nada simples e claro, conflituado e

contraditório, as mulheres brasileiras vão mudando sua consciência de ser-inferior-e-tutelado, para o de companheira-ativa-e-corresponsável. Muitos avanços foram feitos, mas têm seus limites bastante visíveis.

Embora as guerras mundiais tenham mostrado, em nível internacional, que as mulheres podem ser colaboradoras tão eficientes quanto os homens, em todos os setores de trabalho onde foram chamadas a substituí-los; embora as máquinas modernas compensem a força física que falta às mulheres; embora os objetivos do desenvolvimento econômico exijam o aproveitamento da mão-de-obra feminina; embora algumas mulheres cheguem ao diploma superior, continuam substituindo antigos preconceitos sobre a sua inferioridade, e estes servem para manter inferioridades de fato. Na família, ainda é o homem quem geralmente dá a última palavra, ou seja, em caso de diferença de opiniões, costuma preponderar a opinião masculina, sem consideração com o vigor dos argumentos em favor de uma ou outra posição. As leis, elaboradas em grande parte por homens, continuam revelando formas ideológicas tradicionais, e só com muito esforço tendem a reformar-se. Os serviços femininos ainda são menos remunerados que os masculinos, e para o mesmo trabalho uma mulher costuma receber menos que um homem.

É verdade que as mulheres brasileiras se encaminham para maior autonomia econômica e tendem a procurar maior liberdade pessoal, expansão afetiva, realização intelectual, independência política e ideológica, mas discriminações persistem; o mercado de trabalho se abre para as mulheres justamente naqueles setores mais explorados, como o dos serviços de limpeza e em certas indústrias, bem como em todos os postos de auxiliar. A mulher toma conta do magistério primário, menos remunerado,

enquanto ainda é minoria no ensino superior.² Os salários são desiguais para as mesmas tarefas. Isto às vezes se justifica porque a operária é menos reivindicativa, tornando-se uma concorrente involuntária do operário e provocando a baixa dos salários. Ou é atribuída às desvantagens da empresa por causa das leis de proteção à maternidade, gerando nova discriminação das mulheres casadas.

Em fases de crise, são as mulheres as primeiras a perder o emprego. A própria lei o favorece, dando ao marido a responsabilidade jurídica pelo sustento da família. Trabalhando, a mulher carrega a jornada dupla, emprego mais serviço doméstico, o que pode prejudicar sua eficiência no trabalho. Forma-se uma espécie de círculo, difícil de interromper: o trabalho do homem é mais valorizado pela lei feita pelos homens; a maternidade e a necessidade psicológica dos filhos são usadas como argumento contra o trabalho da mulher; logo, o trabalho do homem é melhor remunerado; sendo assim, o trabalho do homem torna-se mais necessário que o da mulher, não pode ser dispensado pela família, e não sobrarão ao homem tempo para compartilhar das tarefas domésticas; resta à mulher continuar presa ao lar ou trabalhar duplamente, no lar e no emprego mal-remunerado, rendendo menos em ambos, desvalorizando ainda mais o seu trabalho. Em caso de contratar uma auxiliar doméstica, é outra mulher sendo mal-remunerada. Este círculo só será cortado na medida em que as mulheres se conscientizarem do problema e se articularem, para dar ou exigir da sociedade soluções em forma de serviços comunitários concretos, e na medida em que crescer a compreensão e colaboração dos companheiros.

Nas últimas décadas, quando o movimento feminista recrudesciu nos EUA e na Europa, começaram a surgir também entre nós no Brasil

² Neste ponto, a transformação das últimas décadas foi notável, sendo hoje evidente a presença feminina nas universidades, como estudantes e como professoras, em quase todos os cursos.

sinais de uma conscientização mais ampla das mulheres. Têm sido realizados encontros de debates e criados grupos e associações feministas; surgem exemplos de uma imprensa feminina não convencional; câmaras legislativas e associações profissionais, juristas, sociólogos instituem comissões para realizar pesquisas sobre a situação das mulheres brasileiras, e o tema é usado para teses universitárias. A questão é complexa e ainda se cerca de muitas interrogações. Mas corresponde a um movimento social inegável.

VI

Educação crítica: a educação das mulheres. Dez perguntas sobre um tema político ¹

Há certos temas os quais, na medida em que vamos nos familiarizando com seus ângulos e aspectos, tornam-se mais transparentes, e arranjamos certezas. Quando se trata dos objetos das ciências humanas, que se referem aos homens e a todas as vivências e construções dos homens, e a educação das mulheres aí se situa, à medida que nos aproximamos da questão, paradoxalmente, cada vez temos mais dúvidas. Já um pensador iluminista dizia que é muito desagradável o estado de dúvida, mas o de certeza é ridículo, por isto, confesso, como apresentação desta reflexão breve, que não tenho muitas certezas e estou cheia de dúvidas ao iniciar mais uma vez o debate sobre a educação das mulheres. A realidade é que só trago perguntas, e, por isso, a troca de opiniões que possa vir depois de minha comunicação é que será importante, para fazer avançar a consciência sobre o problema.

Deixarei de lado uma primeira pergunta que me ocorre antes de todas. Vou supor que todos que me ouvem (ou me lêem) já responderam a: *o que afinal se entende por educação?* Porque muitas vezes usamos este termo, mas ignoro se no debate há univocidade de significado; não estou certa de que em nossas conversas estejamos entendendo o mesmo com essa palavrinha.

¹ Este texto se origina de uma participação em encontro regional de professores, em 1982; foi publicado no livro *Na condição de mulher*, Grupo Ação Mulher/ FISC, 1985, Cap XI e, anteriormente, na revista **Educação e Realidade**, Faced-UFRGS, Porto Alegre, 8 (3): 55-65, set/dez 1983.

A segunda pergunta que deveria ser respondida para iniciar esta aproximação do tema seria: *que significa a expressão educação crítica?* Considero que a professora que me antecedeu neste painel já tentou respondê-la, e, portanto, estou dispensada deste trabalho nesta ocasião.

A terceira pergunta é: *por que é necessário discutir a educação das mulheres?* Não estamos já entendendo a questão quando discutimos a educação de todos, sem diferenciar? Talvez se justifique que se deixe um tempo à parte para pensar a diferença, embora devesse ser um tempo para amplo e longo diálogo, e não se encerre a trama de dúvidas com uma exposição ante o público silencioso, ou um artigo para leitores solitários. Existe uma insatisfação por parte das mulheres de nosso tempo. O primeiro motivo, pois, parece-me, porque se precisa discutir e criticar a nossa educação, é que as mulheres nos sentimos insatisfeitas. Não que a insatisfação não seja própria de todo ser humano, mas as mulheres, em particular, percebemos hoje como inaceitáveis certos preconceitos e a discriminação que ocorrem a nosso respeito e conosco, e muitas vezes nos sentimos incluídas entre os grupos oprimidos desta sociedade. Embora nem todas as mulheres participem de grupos feministas, e a maioria tenha arrepios (de medo?) ante este termo, que talvez seja infeliz, porém designa concretamente um movimento social histórico; que em alguns momentos tomou um caráter de protesto e reivindicação, mas também leva uma tradição, e já tem um saldo positivo crítico e transformador, de expectativas e comportamentos. Um movimento histórico social concreto, que não dá para chamar por eufemismos: é ou movimento feminista ou movimento de mulheres, ao lado do movimento operário; autônomo como o movimento negro, o movimento da ecologia, o pacifismo. E as mulheres que discutimos hoje este assunto, ainda nos reconhecemos como pouco preparadas para tal discussão: por aí aparece, pois, de novo e de modo claro, urgente, a necessidade de questionarmos sobre a nossa educação.

Para chegarmos a sacudir o jugo político, precisamos entrar na discussão pública, e para essa atuação, não fomos preparadas. Fomos, antes, preparadas para o silêncio, a submissão, a passividade, a discrição; para termos consciência de sermos inferiores; embora essa inferioridade seja falsa, e para termos uma inferioridade real, quando fomos preparadas para o silêncio.

A saída das mulheres até agora tem sido aquela da astúcia do escravo: virar a mesa quase imperceptivelmente, e, por chantagem, transformar a dependência na forma inversa de dominação. Para sair deste círculo vicioso da dominação mútua, não temos fórmulas mágicas, nem caminhos já trilhados.

A primeira dúvida sobre a saída do círculo, minha quarta pergunta, é: *o que é ser mulher?* Se não soubermos que é ser mulher, como tratar da educação das mulheres? Simone de Beauvoir, em 1949, quando escreveu *O segundo sexo*, já perguntava: “Será que ser mulher é ter um corpo de fêmea? É ser mãe? É ser amante?” E ela dizia que não, porque às vezes se ouve dizer, de um grupo de mulheres intelectuais, por exemplo: “está faltando mulher neste grupo”. E por estas e outras se percebe que no ar de nossa cultura uma concepção de mulher, que não é bem isso ser fêmea, amante, mãe. Ser mulher – diz Beauvoir – é ser “o outro”, a outra. É aceitar-se como outro. É suportar a heteronomia, ou seja, que outra pessoa te governe. É transferir a tua realização individual e te realizar através de outrem. É pôr-se em segundo plano. *Cherchez la femme!*, dizem alguns historiadores quando fazem história política, pois “atrás de todo político existe uma mulher”. E por que não há uma mulher na política? A mulher está por trás do médico, do pensador, do arquiteto. E por que não há uma mulher na medicina, na filosofia, na arquitetura? Existe uma base biológica para ficarmos em segundo plano?

Há uma discussão muito antiga sobre se há ou não uma base biológica para as diferenças no desempenho e poder entre homens e mulheres. Se alguém disser que estas diferenças se devem ao fato de podermos ser mães, penso que é preciso tomar a afirmação com muita precaução e prudência, e rever o argumento pelo avesso. Pessoalmente, a maternidade me é traço substancial: sou mãe várias vezes, continuo sendo de vários modos, e isso marca minha história pessoal. Mas de minha experiência não deduzo nem acredito que alguns meses de gestação, alguns momentos difíceis de parto, e alguns meses de amamentação – algo tão forte, mesmo gostoso, mas breve, possam servir para definir toda uma vida de mulher, nem a vida de todas as mulheres. Há muitas mulheres para quem a experiência da maternidade não existirá, por acaso, determinismos incontroláveis, ou por opção. E sendo mãe, a maternidade satisfaz os anseios individuais de uma mulher apenas em parte, num plano quase instintivo, pois também somos seres culturais e desejamos participar e dar a nossa contribuição para toda a obra humana.

Evelyne Sullerot, em 1978, publicou um conjunto de trabalhos de cientistas de todas as áreas das ciências humanas em *sensu lato* – desde a genética e a biologia à psicologia e à sociologia. *Le fait féminin* (Fayard, Paris)_, que reflete e tenta determinar em vão essa fronteira, ou amálgama ainda imprecisa, entre o condicionamento biológico e o condicionamento cultural nas formas femininas de ser. Como conclusão, de novo mais dúvidas do que certezas. Só o óbvio é ainda afirmável: existem diferenças hormonais e somos, homens e mulheres, corporalmente, fisiobiologicamente diferentes. Mas os comportamentos típicos de macho e fêmea, de submissão e autoritarismo, de passividade e atividade, não acabam de explicar-se pelos hormônios e o sistema glandular.

Isto já em 1935 fora provado pelas pesquisas clássicas de Margaret Mead na Oceania. Em *Sexo e temperamento*, a antropóloga faz a

comunicação de suas observações junto a três tribos na Nova Guiné, situadas a pouca distância uma da outra: os Arapesh, os Mundugumor, os Tchambuli. Na primeira dessas tribos, homens e mulheres agiam como esperamos que as mulheres ajam: de um suave modo maternal e sensível; na segunda, ambos agiam como esperamos que os homens ajam: com bravura iniciativa; e, na terceira, os homens agem segundo o nosso estereótipo para as mulheres: são fingidos, usam cachos, vão às compras, enquanto as mulheres são energéticas, administradoras, parceiros desadornados.²

Numa mesma ilha, pois, num primeiro grupo, o comportamento era mais ou menos indiferenciado do ponto de vista sexual, e predominavam em todos as ditas disposições femininas: homens e mulheres cuidam de crianças, da casa, da alimentação, agricultura³; na segunda tribo, que era mais agressiva como um todo, também tanto mulheres como homens tinham atividades similares: os homens vão à guerra em defesa da tribo, mas também as mulheres são guerreiras⁴; na terceira tribo, Margaret Mead volta a encontrar diferenciação de papéis por sexo, quase similares aos nossos, mas de certo modo, invertidos: as mulheres pescam, remam, provêm o dinheiro e o alimento que possibilitam a dança, e o dever dos homens é dançar.⁵

A inferência do resultado das pesquisas de Margaret Mead era que as diferenças temperamentais entre os sexos constituíram questão puramente de cultura.⁶ Essa pesquisa e conclusão se constituíram, nas ciências humanas, num marco fundamental para a discussão teórica, ou ideológica, da questão da educação das mulheres. Se as diferenças hormonais que

² Ver Prefácio da op.cit., edição 1950; edição brasileira: Perspectiva.

³ Op.cit., p.41.

⁴ Op.cit., p..219.

⁵ Op.cit., p.256.

⁶ Op.cit., p.165.

realmente existem não condicionam inteiramente os caracteres masculinos e femininos; e se são, como se vê nas pesquisas antropológicas, conquistas, construções, produtos culturais: *como é que esses traços culturais são mantidos ou reproduzidos?* Por onde começam as diferenças sexuais a ser fabricadas, no que elas têm de cultural?

Em *Dalla parte delle bambine*, Elena Gianini Belotti (trabalho traduzido em português, já intitulado *O descondicionalismo da mulher e Educar para a submissão*, títulos que, ambos, não fazem jus ao título italiano) faz um levantamento não estatístico de usos e modos de tratar as meninas, partindo de uma observação muito aguda da realidade familiar na Itália, que, com precaução para não generalizar demais e reconhecendo as nuances, podemos reencontrar também em grande parte dos outros países de influência latina, inclusive no Brasil.

Vê-se, pelas observações de Elena Belotti, que, na espera da criança, ainda o bebê dentro do corpo da mãe, já se faz uma diferença de acolhimento, de aceitação social ante o menino e a menina. Poderá alguém pensar: “não, isso já é paranóia; estão imaginando coisas!” Mas a autora mostra ali, com recurso a inúmeros casos observados, como muitas vezes há um preparo do ambiente mais desejoso na presença do filho varão. É uma inércia social, baseada na tradição, que ainda se mantém. Na primeira infância, uma vez que nasce a menina, que já foi talvez uma inconsciente ou discreta desilusão, a consciência das diferenças corporais vai ser vivenciada traumáticamente, por causa dessa valorização ambiental.

A psicanálise, quando se detém nesse complexo que se pode dar da mulher, quando se vê como corpo que não possui um pênis, toca em uma realidade: pois o sentimento de inferioridade pode surgir, e de fato surge, porque o corpo masculino em nossa cultura, nesse ambiente, nessas famílias, é o corpo associado à figura poderosa, à figura do pai, que detém o poder de decisão, que manda na mãe, portanto, também nas crianças. Essa

pessoa de mais poder, que em geral é o pai, é também associada a maior atividade e maior liberdade de ação. A identificação da menina com sua mãe, num caminho mais ou menos regular, vai acontecer, justamente pela identificação física, e pela identificação cotidiana, do convívio: as meninas se conservam, ou são conservadas mais do lado da mãe, na saia da mãe. A tendência é ser difícil promoverem-se comportamentos muito diferentes de uma geração à outra, porque a imitação é um processo que funciona sem inteiro controle da razão e da vontade individual, e a identificação com a mãe tem uma força muito grande. Isso vai ser ainda acentuado pelos jogos, brinquedos e literatura infantil.

Há observações que já são lugar-comum: as crianças gostam de jogar com brinquedos os mais variados, há meninos que gostam de brincar com bonecas; há meninas que gostariam de jogar futebol. Em nossa sociedade há muitos pequenos preconceitos sutis que passam de uma geração a outra pela via dos brinquedos infantis: menina não brinca de índio e mocinho, menino não é para brincar de mamãe e nenê. Quando, sob a aparência de facilitar a identificação da criança com seu próprio sexo, está-se pondo um limite demasiado irracional e precoce à imaginação; a essa faculdade de faz-de-conta da infância; à sua capacidade de dramatização; de experimentar justamente a troca de papéis sexuais fixos, e assim elaborar mais tranqüilamente a sua aceitação do que há de biológico em ser mulher ou ser homem.

Há imenso trabalho cultural para criar diferenças de comportamento cuja base biológica é, no mínimo, não evidente. As histórias infantis, por exemplo, fazem um trabalho permanente e profundo. Se, de um lado, expressam realidades, inconscientes talvez, e adquirem um sentido de catarse ou realização simbólica, de outro lado, ajudam a formar um mundo de anseios pessoais e de expectativas que marcam mulheres e homens até a sua idade adulta. A história da Bela Adormecida no Bosque, que o beijo

do príncipe acorda, parece-me maravilhosamente exemplar, paradigmático daquilo que as velhas lendas e contos de fadas vão passando para a alma das mulheres: elas devem ficar à espera, como dentro de um bosque cheio de espinhos enredados que afasta grande número de visitantes; um príncipe mais forte do que os outros um dia chegará, vencerá os obstáculos do bosque mal-assombrado e, com seu beijo, a acordará e a devolverá à vida: à vigília, ao movimento. Assim se insufla a falsa consciência da desnecessidade da ação e o contentamento na passividade da espera, do ato mágico que vem de fora, de alguém mais forte, de alguém másculo que justamente vai acordá-la, todo-poderoso como um deus.

Deixando as velhas histórias, que muitas vezes são belas histórias, embora recheadas de enganos e ambigüidades, vemos que nas escolas também se acentuam esses dois rumos: da passividade, da ação. As separações das atividades propostas a meninos e meninas já existem desde a escola maternal. Na escola primária se tornam mais sutis, escondidas, só aparecem na hora dos trabalhos manuais, por exemplo, ou na educação física. Há um estranho dado de que as meninas obtêm em média, grosso modo, uma melhor performance na escola primária do que os meninos; mesmo que pudesse ajudar para fazer cair o velho preconceito de que as meninas são menos inteligentes, talvez deva ser atribuído antes ao fato de elas serem instigadas desde cedo a serem mais adaptadas e passivas, submissas, e a escola premiar a atitude de maior submissão e adaptação. Uma aluna mais obediente na escola acaba por ganhar melhores notas.

Na escola secundária começam a transparecer os pesos das diferenças dos papéis sociais atribuídos aos adultos de cada sexo. Por exemplo, pesquisas mostram que, na adolescência, de repente, meninas que rendiam mais do que meninos em matemática, começam a fracassar nessa matéria. Como se a puberdade e a maturação sexual, a menstruação, tornassem as meninas menos capazes para lidar com números. É evidente

que não pode ser simplesmente isso. O que deve estar acontecendo é que, na adolescência, começam a interferir novos fatores ambientais, que se refletem no equilíbrio emocional das meninas, e faz com que essas tomem novas timidez, por exemplo, não possam nem queiram aparecer como inteligentes no domínio da matemática.

Com isso tudo, pois, *para que atividades somos preparadas em nossa cultura?* Hannah Arendt, em *A condição humana*, faz uma distinção que, no meu entender, ajuda bastante a compreender o problema. A autora citada distingue três níveis ou âmbitos de atividade humana, por oposição à contemplação: Em primeiro lugar, está o *labor*, que é trabalho do *corpo* humano, feito pela sobrevivência, com vistas à conservação ou à reprodução da vida: é o esforço no arado, do corpo no arado, sobre a terra, lançando as sementes; é o esforço da mulher em seu corpo mesmo, quando reproduz a espécie. Além do *labor*, está o *trabalho* propriamente dito – o trabalho produtivo, aquela atividade que cria coisas, que constitui a obra humana. É a atividade da mão do homem: a produção da mão que cria utilidades, ou inutilidades que são belezas, como é o resultado da mão do artista. Na visão expressa por Hannah Arendt, inspirada nas concepções antigas, clássicas, além do *labor* e do *trabalho* está a *ação*, que nada cria, mas põe em comunicação pessoas com pessoas: é o trabalho-ação, no plano da política, cujo meio, cujo instrumento é o *discurso*.

No primeiro plano da atividade humana, o *labor* do corpo, as mulheres sempre estivemos presentes e fomos utilizadas e necessárias. Não só com o corpo no *labor* da espécie, mas na lavoura, no esforço referente à sobrevivência, às necessidades mínimas da vida. O que houve foi uma grande confusão secular com relação às mulheres em nossa cultura: ideologicamente, o *labor* foi considerado atividade suficiente para a mulher, e foi mitificado. A nossa sexualidade, como reprodução, dentro da família e do casamento, seria tida por nossa produção e ação suficiente: a mulher se

realizaria como reprodutora, e a reprodução, mais serviços domésticos, seriam por muito tempo considerados como a produção própria da mulher, e aí está um engano que ainda hoje por vezes aparece. As mulheres não se expressam pelo serviço doméstico repetitivo e isolado; uma mulher não se expressa só pela reprodução. Nenhum ser humano se expressa no labor: esse é necessário para viver, para sobreviver, e até para se sentir bem, quem sabe, mesmo, para ser feliz, mas o trabalho que expressa o indivíduo é também aquele que diz o que nós somos porque foi feito por nossa mão, ou foi posto por nossa voz na vida pública.

Aí é que está a passagem difícil: a passagem das mulheres no âmbito da atividade labor, ao mesmo tempo, da produção econômica, ainda *doméstica* no sentido clássico, para a atividade *política*, que para as mulheres (como para muitos grupos de homens também...) é uma conquista a ser completada, que está em andamento. O labor e a permanência no doméstico não podem realizar as mulheres inteiramente, principalmente porque, nas sociedades modernas urbanizadas e industrializadas, a casa não é mais aquele centro da vida comunitária como na aldeia primitiva; é o reino da dependência econômica, do isolamento social, da alienação política. Nas sociedades burocráticas de hoje, mesmo o trabalho produtivo feito socialmente, industrial, é como que domesticado, despolitizado. É difícil discernir cenários onde se dê a ação política, como na *polis* grega, que serve de inspiração ao modelo de Hannah Arendt; por isso o âmbito da vida familiar não pode mais circunscrever a atividade e a vida das mulheres.

Por que se põem em crise, pois, os papéis atribuídos a cada sexo em nossa sociedade? Alguns motivos econômicos já foram muitas vezes apontados: a industrialização; um novo modo de produção desenvolvido nos últimos séculos se faz por cada vez maior automação. Num primeiro momento, a maquinaria moderna revela que tanto a mão do homem, como a

da mulher, podem ter a mesma força produtiva: ao acionar um botão, ou ao passar um fio no gancho adequado, as diferenças musculares perdem significação: a mão da mulher às vezes é até mais adequada, mais acostumada a trabalho de linha e agulha, dispondo de domínio mais fino, mais delicado, de movimentos.

Num primeiro momento, pois, a industrialização chama a mão-de-obra feminina para, num segundo momento, quando a automação se sofisticada, de tal maneira que não precisa mais de tantos operários, dispensar de novo as mulheres. Esse é um retrocesso que gera conflito do grupo das mulheres com a sociedade. Por outro lado, mesmo quando as mulheres são empregadas, não se provê o atendimento apropriado da alimentação familiar e do cuidado das crianças, o que continua a ser realizado pelas mesmas mulheres, como dupla ou tripla jornada de trabalho, fato pelo qual estar empregada não diminuirá a insatisfação da mulher com este estado de coisas, ao contrário.

Outra causa da atual crise dos papéis sociais sexuais parece ser o próprio desenvolvimento das ciências físicas e biológicas. Enquanto o desenvolvimento tecnológico transforma o modo de produção e criam-se novas formas de relação no trabalho, também as constantes pesquisas na Medicina tornam possível para as mulheres, sendo os partos facilitados e maior o controle da natalidade, uma expectativa de vida mais longa. É claro que há diferenças entre as realidades das diversas classes sociais, e entre as regiões mais pobres e as mais desenvolvidas, diferenças notáveis em nossa sociedade brasileira; contudo, em termos gerais, constata-se um aumento da expectativa de vida das mulheres.

As transformações tecnológicas e científicas, por sua vez, se acompanham de mudanças sociais propriamente ditas. Assim, nas grandes cidades modernas concentram-se enormes populações, que trabalham na indústria ou em outros empregos e serviços, mas não mais junto à

moradia, como no artesanato. Isso faz com que as famílias sejam lançadas numa situação de isolamento muito especial, além de serem reduzidas as suas funções sociais. De certa maneira, nas classes trabalhadoras de menor renda, a família é como que desestruturada, pois não se criam condições de tempo e espaço para um convívio entre as pessoas da mesma moradia. A relação entre as gerações se abala. A tradição que era trazida pela geração mais velha, através de sua memória, é hoje superada pela crescente escolarização dos mais novos, que podem, ao menos em parte, acompanhar melhor o desenvolvimento e a rápida mudança do saber e da técnica; e, por isso mesmo, nesta civilização da técnica, os mais jovens, em determinados sentidos, passam a demonstrar saber mais do que os mais velhos, exigindo uma nova equação do seu relacionamento. A estrutura interna da família, pois, é completamente modificada nas cidades modernas, e essa é talvez uma das mais fortes razões para a chamada crise, ou questionamento e mudança dos papéis sexuais tradicionais.

Mas a crise se dá também no âmbito próprio da política, e como fenômeno posto pela discussão moderna. O questionamento da dominação da mulher e de sua minoridade doméstica já é posta pelos movimentos progressistas contemporâneos dos séculos XVIII e XIX, pelo Iluminismo burguês e pela Revolução Francesa, e depois, pelo movimento socialista, quando trazem lutas de cunho igualitário, e reivindicam – aqueles, igualdade de direitos para todos os cidadãos e, estes, salário justo para quem trabalha, afirmando-se uma nova concepção de justiça social, e uma pretensão nova a uma sociedade sem grandes desigualdades de classes, ou mesmo, uma sociedade sem classes, através da liderança dos trabalhadores. Outro fato político _ este, negativo, o das duas grandes guerras deste século, também teve influência para a revisão dos papéis sexuais. Na ausência de seus homens enviados para o front, os papéis em conflito viram-se obrigados a utilizar mão-de-obra feminina que, depois de ser

experimentada, não podia mais ser considerada inepta, pois havia demonstrado na prática suas possibilidades. Finalmente, são abaladas as rígidas fronteiras entre a atuação feminina e masculina pelo movimento específico de mulheres, seja do lado do feminismo burguês, que protesta e reivindica direitos formais de cidadania: o voto, a maioria jurídica, autonomia financeira, a revisão do código civil, direito à propriedade; seja do lado dos movimentos de mulheres trabalhadoras, e das mulheres socialistas, que vêm a necessidade de transformar a sociedade profundamente, não só no que tange às relações de produção, mas também nas estruturas das relações de reprodução.

Essa crise ou diluição dos papéis sexuais assusta a muitos. Há quem deseje controlá-la, dominá-la, diminuí-la, pelo menos, interferir na condução dos fatos: a Igreja, o Estado e, hoje em dia, talvez ainda com mais sucesso, a corporação da Medicina. Vivemos a auge do triunfo das terapeutas sobre o controle do comportamento individual. Eles é que pretendem poder dizer o que é normal ou não, o que é sadio ou não, também para as mulheres modernas. A escola se inquieta e procura manter o controle dessa transformação.

E por que tanta reação ante esta transformação dos papéis sociais em nossa sociedade? Poderíamos tentar interpretar de um modo psicológico. A reação seria devida ao medo do desconhecido, medo nosso mesmo, das mulheres que não sabemos para onde vai o nosso futuro, uma vez que cortamos aquelas amarras e proteções do doméstico. Ou será o medo que os homens inconscientemente sentem pelas mulheres, bem expressos nas velhas lendas e mitos que falam em bruxas, mulheres venenosas e sereias enganadoras? Ou será uma espécie de saudade regressiva do feminino, do eterno feminino, eco ou símbolo do lugar original protegido – um útero (a casa não lembra um pouco um útero?). Será um motivo ecológico que está na raiz do medo da transformação da atitude das mulheres? Nessa

sociedade em que a vida coletiva se encontra ameaçada _ pela poluição e pelas armas destruidoras, o argumento biológico não tem uma razão de ser? Seria, pelo lado do avesso, o seguinte raciocínio: alguém que cuidava da vida, como a mulher; alguém que dedicava a sua vida para a vida da espécie; esse alguém está desertando do serviço da vida? Uma sociedade, ameaçada em sua sobrevivência, reagiria à mudança das mulheres por uma espécie de instinto coletivo de autopreservação? Esta me parece uma hipótese biologista demais. Ainda mais quando vemos que, justamente, os movimentos da ecologia e do feminismo se encontram atualmente associados na prática, em muitos países. Os ecologistas são aliados do movimento feminista, e vice-versa. Não são os que se preocupam com a conservação da vida que se opõem às mudanças na divisão sexual das tarefas da vida.

Para a reação e o medo ante o movimento feminista estarão influenciando interesses econômicos: o receio ante os custos de equipamentos sociais complementares que se fazem necessários? Porque, se as mulheres não continuarem a exercer sem reclamar todas as tarefas gratuitas que faziam, cada uma em seu lar, surge a necessidade cada vez mais clara de equipamentos sociais como creches, refeitórios populares e lavanderias. Isto exige recursos; exige espaço no orçamento das empresas, nos orçamentos públicos; certamente esta pode ser uma das motivações, mais ou menos consciente, contra o movimento de mulheres e a sua saída de seu refúgio tradicional.

Quase ao terminar, mais uma pergunta que venho repetindo há algum tempo: *por que mudar esta situação, se somos nós mulheres as educadoras?* Somos as mulheres que educamos, nas famílias, nas escolas. Somos a grande maioria, mais de 90% das professoras primárias. Talvez sejamos apenas instrumentos de um sistema educacional? Como não fomos preparadas para a autonomia, somos instrumentos, vítimas ideais

para autoritarismos e totalitarismos. Sabemos como o fascismo na Itália e o nazismo na Alemanha de Hitler se mantiveram e usaram em grande parte o apoio das mulheres. Nós não somos os anjos da história...Os totalitarismos puderam sempre se apoiar na falta de consciência da mulher isolada da vida política. (O filme *Um dia muito especial*, de Ettore Scola, mostra bem essa utilização e marginalização das mulheres que tornou o fascismo possível).

Maria Antonietta Macchiocchi analisa detidamente esses fatos aqui apenas aludidos, em seu livro *Les femmes et leurs maîtres*. A domesticação das mulheres está em relação e em proporção com a domesticação da sociedade como um conjunto. No momento em que as mulheres, como grande grupo, ascenderem à discussão pública, e tomarem um lugar mais efetivo, no abrir espaços públicos para debate de seus problemas e interesses, espaços esses que ainda são escassos, menos chance terá a dominação totalitária de se afirmar e manter dentro dessa sociedade.

Portanto, para terminarmos olhando uma perspectiva orientadora para a ação dos professores, perguntemos finalmente: *como deveria ser a educação das mulheres de nosso tempo?* Não deveriam acentuar-se tantas diferenças de expectativas ante o modo de ser e a atuação dos jovens dos dois sexos. Dar mais lugar para aparecerem as diferenças individuais, independentes do fato de ser mulher ou de ser homem. Tentar compensar a secular herança feminina da timidez, da obediência, do silêncio, com uma nova ênfase na formação da capacidade de autonomia das mulheres. A escola, hoje, deve criar nas mulheres a autoconfiança necessária e incentivar a manifestação de sua criatividade e iniciativa, de modo a contrapesar a tradição da passividade que já é disposição interna. Formar a confiança das mulheres em si mesmas e nos outros: como pessoas que são reconhecidas como fisio-hormonal-corporalmente diferentes de seus colegas homens, mas que jurídico-econômico-socialmente ascendem ao *status* de

iguais, e têm direitos iguais a desenvolver suas potencialidades igualmente múltiplas e variadas.

A rapidez e brevidade dessa comunicação, procurando ser sintética, sem esquecer a diversidade de aspectos do problema, pode ser percebida como superficialidade. É o risco da palavra falada, para grande público. Como começo de conversa, portanto, como pretexto para leituras e debates futuros, suponho que seja suficiente e tenha um sentido.

II Parte

Nos caminhos do mito e da história da filosofia

VII

Uma utopia no Século XX: o movimento de mulheres na compreensão de Ernst Bloch ¹

O século XX se mantém fiel à corrente da utopia não mais pelas utopias particulares de pensadores utópicos, como no século anterior, mas pela prática de movimentos sociais novos ou com nova feição, que Bloch exemplifica com o sionismo, o movimento de juventude e o movimento de mulheres ou movimento feminista.

Para Bloch, aí não se trata de utopias abstratas nem de cunho individualista, sonhos de um grande sonhador, mas são “utopias de grupo burguesas”. Tais movimentos têm em comum _ poderíamos acrescentar, também com o movimento dos negros e outras minorias étnicas, ao qual é bem mais difícil aplicar o adjetivo “burguês” _ o sentimento de uma repressão de caráter particular dentro da sociedade, e a vontade de emancipação desta opressão específica. Segundo Bloch, o que falta a esses movimentos é a vontade de subverter a sociedade em seu conjunto. “Não é a revolução, mas a secessão, fuga longe de um gueto múltiplo”.²

Apesar disso, os programas limitados destes grupos lhe parecem de valor, em sua especialização: nos limites do grupo, eles sabem do que falam. Os projetos de emancipação têm um campo visual reduzido, o que caracteriza todo movimento de reforma, mas são desprovidos de qualquer impostura.

¹ Excerto de *Ética e utopia*. Ensaio sobre Ernst Bloch. Porto Alegre/Santa Cruz do Sul, Movimento/Edunisc, 1.ed.1985, 2.ed.2006; p.159-163.

² *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, 1959, p.681. Bloch escreve antes de 1958; faltava-lhe a observação do movimento de mulheres que ressurgiu nos anos sessenta e setenta do século XX, em que aparecem tentativas de junção da luta geral pela transformação radical da sociedade burguesa e capitalista, com a luta específica da superação da discriminação de sexo.

Antes de deter-se na análise e interpretação do sionismo, Bloch pensa os movimentos de juventude e feminista. A rebelião dos jovens no século XX _ e Bloch se refere aí aos movimentos da primeira parte do século, uma vez que *O princípio esperança* é publicado antes dos movimentos de juventude dos anos sessenta _ parte de um impulso autêntico contra o estado de coisas que faz do menor um escravo.

Por outro lado, as mulheres são dominadas e educadas para a submissão: “Na vida de uma mulher, a servidão e a obrigação de agradar caminham juntas, pois agradar a alguém é a maneira de colocar-se a seu serviço. (...) No entanto, as mulheres e jovens mais ousadas tiraram outras conclusões e puseram-se a sonhar com a nova mulher. Ao redor de 1900, pouco antes ou pouco depois, brilha uma luz que ainda conserva a sua atração.(...) A queda da casa burguesa que se inicia e a carência crescente de empregados abrem ou facilitam este caminho para a liberdade. Reivindicava-se um amor novo, uma vida nova; era preciso que o amor pudesse ser livremente escolhido. Mas o acesso à vida pública e à profissão parecia mais importante ainda e se anunciava como uma garantia maior. Aspirava-se a viver sua vida; a felicidade do ninho não era mais o objetivo”.³

A realização pessoal era buscada fora do círculo familiar, fora do espaço que até então havia determinado a mulher, no qual ela se havia sentido estreita, diminuída. Estas eram inquietudes das moças burguesas do início do século XX. As trabalhadoras operárias já haviam sido forçadas a deixar a família, assumindo uma linha profissional segundo as regras da sociedade masculina. Para contestatárias serviam as que não estavam obrigadas a se sustentar, mas não querem mais ser sustentadas, para ganhar a rua, a liberdade, o direito de maior espaço de movimento e decisão.

³ PH, 1959, p.681 e ss.

Segundo Bloch, essa aspiração se frustra nas sociedades burguesas do século XX. Não deveríamos dizer também nas sociedades burocráticas? A nova vida não permanece por muito tempo verde. A existência rebelde não se mantém. A moça burguesa que vai trabalhar no escritório só aparentemente se torna mais livre ou ganha maior espaço de movimento e decisão. No mercado de trabalho, a moça contestadora, em lugar do amor livremente escolhido, encontra a monotonia da vida de escritório onde, além do mais, é comumente uma subalterna. Quando foi alcançado pelas mulheres o direito ao voto, o parlamento burguês não tinha mais o que dizer. Quando os anfiteatros universitários abriram suas portas para as mulheres, aparecia a crise da ciência burguesa. O capital afastava as líderes radicais do movimento, as “loucas de liberdade”. Aos poucos, vencem as lideranças acomodadas, sem excesso, equilibradas. “A tela do futuro sonhado pela mulher estava cheia de visões revolucionárias e cenas dionisíacas das quais não restaria, uma geração mais tarde, senão a liberação do espartilho, o direito de fumar, de votar e de estudar”.

O movimento de mulheres, que certamente não se limita à época do *Art Nouveau* e já aparece na *Assemblée de mulheres* de Aristófanes, encontra, na fase da passagem do século XIX ao XX, um momento limite: o movimento das moças burguesas pela nova mulher, pela existência rebelde, contra as limitações de direito burguesas e o confinamento familiar, é confrontado com o movimento de operárias. Barreiras de classe interferem na comunidade da opressão específica de mulheres na velha sociedade patriarcal modernamente burguesa. Estas considerações de Bloch sobre a interferência das barreiras de classe sobre o movimento de mulheres parecem ainda hoje válidas, pelo menos polêmicas e dignas de atenção, para a compreensão da evolução do movimento de mulheres no Brasil nas últimas décadas do século XX. Resta saber o que anima a eclosão das mulheres em seu plano mais profundo: “O que a anima é precisamente o sexo, mas

entendido em sua manifestação social e sua vontade de ser socialmente definido. A revolta feminista, segundo Bloch, embora tenha se acendido aqui e ali ao longo dos séculos, nunca teve amplitude como na passagem do século XIX ao XX: “só teve adeptos e aumentou sua utopia social justamente quando a demanda capitalista de forças de produção deu-lhe luz verde, quando o interesse que os capitalistas tinham na circulação livre pôs fim igualmente a esta espécie de servidão”.

Mas o que no fundo anima o movimento de mulheres não despertou nenhum interesse do capitalismo em geral, como, aliás, nunca lhe interessaram as qualidades inexploráveis de seus empregados. O sistema queria empregar a mulher nas situações mal-pagas, para ser subalterna; sua docilidade era valorizada, qualidade já presente e apreciada bem antes do movimento de emancipação. O curso da resposta capitalista ao movimento de mulheres do início do século XX promoveu a anulação dos seus verdadeiros anseios: “Um certo senso de realidade inegável na mulher, aquilo que o culto a Maria recusava tão violentamente admitir, este elemento que não predestinava nada para a utopia, foi premiado pela objetivação capitalista”.

E assim, com o voto feminino nada teria mudado substancialmente na vida política das democracias burguesas, a não ser que o número de votantes duplicou. Poderíamos acrescentar que, desde então, certamente todos os candidatos à eleição e demagogos procuraram convencer ou iludir ou manipular esse voto maciço muitas vezes insuficientemente politizado e esclarecido porque muitas vezes ainda vindo da vida confinada às paredes domésticas.

Ao final, segundo Bloch, pelo movimento burguês de emancipação da mulher não se tornaram manifestos os conteúdos fundamentais do sexo: “e, no entanto, a princípio, eles eram buscados como nunca antes, e por isso foram negados pelos opositores da emancipação, como se o

movimento não se dirigisse apenas para pequenas horas de trabalho no escritório, onde foi acabar; como se, ao contrário, fosse uma reminiscência, aqui, de Cármen, ali, de Antígona; espécie de afirmação combinada do desejo utópico do tempo das hetairas de um lado e, de outro, do matriarcado; e acima de tudo como se o movimento de mulheres reivindicasse uma específica totalidade e plenitude a qual, por isso mesmo, e em seus conteúdos possíveis a longo prazo, são inconciliáveis com a empresa capitalista desprovida de alma e inimiga mortal da arte como da mulher.”

É por isso que o ódio burguês e masculino contra o movimento feminista não cessa de combater e lançar descrédito sobre os motivos subjacentes ao movimento. Cármen e Antígona, lembranças do hetairado e do matriarcado, formas de vida que teriam precedido as patriarcais, ressuscitaram no movimento de mulheres de modo explícito e implícito, e invadiram o vazio de imaginação de sua utopia arcaica. Os mitos da amante e da mãe, cuja realização está impedida no capitalismo, estão na origem profunda do movimento de mulheres. Para Bloch, que escreve sem conhecer a ressurreição do movimento nos anos 60 nos EEUU e nos anos 70 e 80 na Europa e na América Latina, e suas conseqüências mais duráveis, o movimento de mulheres estaria ao mesmo tempo *envelhecido, superado e atualizado*.

VIII

A propósito de antígona: significação do mito e interpretações

Antes de mergulharmos na tragédia de Sófocles e no mito grego de *Antígona*, para descobrir alguns aspectos de suas múltiplas significações, dentro da literatura e da mitologia, bem como meditar sobre as suas lições para a ética e a filosofia política, assim como pode ser feito para a psicologia ou a psicanálise, parece-me necessária uma breve passagem pela atual reflexão sobre o *mito*.

Sobre o mito

Tem sido ressaltada a ampliação contemporânea do conteúdo de significado da palavra *mito*.¹ Este novo uso semântico não passou despercebido a Mircea Eliade, que salienta como o vocábulo *mito* é empregado de modo equivocado na linguagem corrente.² Esta palavra seria utilizada hoje tanto no sentido de ficção ou ilusão como naquele outro, mais caro aos etnólogos, de *tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar*.³

Eliade se interessa pelo momento em que o mito é vivo, quando se supõe que ele conte uma história verdadeira, por oposição às fábulas ou contos, histórias “falsas”.⁴ Isto ainda que o relato mítico se refira a um tempo originário, primordial, *le temps fabuleux des commencements*. Os

¹ Ver a Introdução do *Dictionnaire des mythes littéraires* de Jean-Paul Bertrand, Du Rocher, Paris 1988.

² *Les aspects du mythe*, Gallimard, Paris 1988.

³ ELIADE, op.cit.p.11.

⁴ Idem, p.17.

mitos recordam acontecimentos grandiosos que um dia tiveram lugar sobre a Terra, e afirmam ser possível recuperar este passado glorioso.⁵

No que se refere mais especificamente aos mitos gregos clássicos, chegaram até nós por intermédio da história da literatura e representam mesmo o triunfo da obra literária sobre a crença religiosa: “Conhecemos os mitos no estado de documentos literários e artísticos, e não enquanto fontes ou expressões de uma experiência religiosa solidária de um rito”.⁶ Logo, a religião e a mitologia gregas sobreviveram na cultura europeia, embora radicalmente secularizadas, porque tinham sido expressas por obras-primas literárias e artísticas.⁷

É possível distinguir entre um mito vivo, porque considerado uma história verdadeira, e um mito vivo porque ainda exerce poder sobre os homens, porque lhes dá ou lhes serve para darem sentido à sua existência; Eliade mantém essa espécie de abertura conceitual, quando afirma ainda hoje sobreviverem comportamentos míticos que não são apenas restos de mentalidade arcaica, porque “certos aspectos e funções do pensamento mítico são constitutivos do ser humano”.⁸ Essa dimensão mítica do ser humano, essa criatividade mítica, assim como a religiosidade, não se encontrando circunscrita à esfera interna das religiões, será deslocada para terrenos que lhe são próximos, como o da arte e o da política.⁹

Jürgen Habermas questiona a ideia de que, no presente, a tarefa da filosofia seja passar à elaboração de um novo relato mítico.¹⁰ O arrazoado

⁵ Idem, p.181.

⁶ Idem, p.196.

⁷ Idem, p.198.

⁸ Idem, p.223.

⁹ As reflexões de Claude Lefort sobre os vínculos que ligam o político e o religioso, bem como sobre os deslocamentos que se processam entre esses dois domínios, parecem encorajar a ideia de que tais planos da experiência humana se elaboram a partir da mesma capacidade, para dizer com Eliade, dessa *dimensão* que os homens possuem de produzir o sentido mítico.

¹⁰ In: *Perfis filosóficos e políticos*, texto sobre Heidegger; ref. a Walter Bröcker. Gallimard. Paris 1974, p.112 e ss.

é o seguinte: a ciência de base empírica, embora progrida infinitamente em seu método, jamais chegará a algo mais do que um conhecimento fragmentário, por causa de seu objeto mesmo, que não é o mundo como um todo, mas os fragmentos particulares deste mundo; por isso, os pedaços reunidos destes diversos conhecimentos precisam ser completados, de novo, pelo *mito*, que *antes* refletia a totalidade. A passagem da consciência mítica para a consciência reflexiva teria tornado inteligível, porque disperso em fragmentos, esse mundo que a filosofia tem como tarefa reunificar para a inteligência, através de uma reconstituição da dimensão mítica.¹¹

A metafísica seria justamente essa tentativa de superar o prejuízo causado pela passagem do *mito* para a Física, por isso seria insolúvel a contradição entre a experiência fragmentária, própria das ciências, e a dialética filosófica, que quer de novo reunir os fragmentos do mundo numa totalidade que lhes dê inteligibilidade. Assim se pretenderia a necessidade de uma volta aos mitos, e aos mitos gregos, pelo caminho dos “elos retrógrados que vão de Heidegger a Hoelderlin e de Hoelderlin a Homero”, proposta que parece duvidosa.¹² A recuperação do mito, o resgate à dignidade do *mito* como recurso válido para a reconstituição da inteligibilidade do mundo é preocupante; como a história recente o mostra, é perigoso remitologizar uma sociedade, sobretudo onde as estruturas dependem de uma “racionalidade excessivamente sofisticada”. Nesta situação, os mitos ameaçam, porque se desnaturam ao se realizar: “é o que se diz depois; mas já se o sabia também antes, ou ao menos, devia-se ter sabido”.

Re-mitificar uma sociedade é processo diferente, oposto ao de repensar os mitos. Ocupar-se com os mitos fundadores da tradição mais longa

¹¹ A esse respeito, ver também Georges GUSDORF. *Mythe et métaphysique*. Flammarion. Paris 1953/1984.

¹² HABERMAS, op. cit. p.117.

de uma cultura pode funcionar como introdução à crítica destes mesmos mitos que, nesta cultura, sem suficiente distanciamento, orientam a ação e a atividade cotidiana das massas. Mas afinal o que processa um mito? A que ele responde? Qual é a função coletiva, social, histórica, de um mito, se é que ela existe, para além daquela reconstituição de inteligibilidade? E por que ainda falar de mitos?

O mito se apresenta ou como uma figura que “mostra a significação da aventura humana”, ou como um “modelo que instaura um valor, propõe um esquema dinâmico e orienta a ação em direção do futuro”.¹³ Mostra a significação da aventura humana: porque o homem, sendo esse animal que exige um sentido para a sua existência e que o pode dar, já o exige de um modo transcendente, exterior às suas escolhas, mesmo à sua ação e aventura particular. Um modelo que instaura um valor: porque os valores que exercem poder de atração sobre os homens se depreendem de modelos enraizados na sua imaginação. Que propõe um esquema dinâmico: porque esses modelos movem os homens através de pontos de atração intermediários. E que orienta a ação para o futuro: porque a ação humana necessita da mediação do imaginário e suas construções de sentido para sair do presente, demasiado estreito para a inquietação própria do homem.

A função da filosofia é similar à do mito e este se encontra no centro da ambição filosófica.¹⁴ A ambição ou esperança que alimenta a atividade filosófica impulsiona o filósofo na direção da verdade; o pensador, como o artista, decifra o sentido de sua existência através da sua atividade, pela criação de um mundo novo; e a ligação entre mito e filosofia se encontra no pensamento utópico; o pensamento social costuma terminar-se na

¹³ Simone FRAISSE: *Le mythe d'Antigone*, Armand Colin, Paris 1974.

¹⁴ GUSDORF, op.cit. p.338: Conclusão.

promessa utópica e esta produção imaginária tem predileções míticas: “Nesta ideia mesma do fim da história pela vinda do reino da graça, da república dos espíritos, da paz perpétua ou da sociedade sem classes, re-encontra-se o tema mítico da festa _ ainda que a festa primitiva seja realidade presente, partida ganha, enquanto a cidade fraternal permanece esperança e profecia. O Grande Tempo da filosofia se proclama, somente, no futuro, e só retoma a categoria concreta da festa segundo o esquematismo do mito do Progresso”.¹⁵

O mito do progresso é a forma pela qual essa propriedade utópica da filosofia se apresentou na modernidade, sobretudo no século XIX; este é o mito que preside os tempos modernos. É por causa da troca de perspectiva operada pela filosofia da história que a utopia repressiva da festa arcaica se transforma em espera escatológica. O mito toma um caráter político-social e se volta para o futuro; deixa de polarizar-se no passado, tornando-se antropocêntrico.

Do mito do paraíso perdido, a nova crença nas fases evolutivas da história humana conduz a passagem ao mito de uma sociedade emancipada das misérias atuais. O mito é transformável, ou seja, há uma metamorfose histórica da dimensão mítica própria do homem. Um mito vivo, ao mesmo tempo em que toma nova apresentação, mantém-se em ligação profunda com a época histórica que é capaz de influenciar e orientar, enquanto lhe corresponde e lhe dá uma imagem totalizada de si mesma. O mito vivo se oferece como expressão do conjunto de valores realizados que constituem a base de uma sociedade. Pode-se dizer que é a *alma* que mantém a unidade do *corpo* social.

Neste sentido, mesmo a filosofia o expressa, num segundo plano, enquanto ela se faz dentro de uma época histórica marcada por determinado

¹⁵ Idem, p.349.

conteúdo mítico. Toda ordem humana, em todas as épocas, define-se por um horizonte mítico, e a filosofia não foge a esta definição. O mito a transforma enquanto se transforma: “existe uma impregnação mítica dos conceitos, que corresponde à cifra difusa de uma época. Reflexo do pensamento estabelecido, da linguagem dada, sobre o pensamento em movimento”.¹⁶

Por outro lado, não se deve confundir a ordem do mito e a da filosofia; embora imbricados e aparentados, têm tarefas distintas: “a filosofia de nenhum modo é chamada a tornar-se uma mitologia, uma compilação das fábulas de todos os tempos. Antes, pertence-lhe acolher o testemunho da mitologia e procurar decifrar-lhe o sentido. Mais do que a magia das imagens ou a beleza das histórias importa a intenção profunda. Os mitos oferecem uma espécie de banco de ensaio de todos os valores humanos.”¹⁷

Se há uma vinculação inevitável entre filosofia e mito, há também uma utilização possível do mito para a filosofia, e esta utilização se opera para dizer menos fazendo compreender mais, pois “o próprio do mito é de arrebatá-nos como um sentido de verdade, muito mais verdadeiro do que tudo o que pudéssemos dizer a respeito.”¹⁸

O mito, portanto, dá à filosofia ocasião de uma reflexão; é um caminho especial para a verdade, sem substituir-se ao trabalho filosófico: o mito propõe, mas cabe à consciência dispor do que ele oferece como ocasião para a reflexão. Resta a pergunta sobre a validade metódica, ou metodológica, de uma *hermenêutica dos mitos*, tal como a sugere Gusdorf e a prática Paul Ricoeur, que propõe tal hermenêutica apenas como uma empresa problemática: “O universo dos mitos permanece um universo quebrado; sem poder unificar o universo mítico a partir de um só desses

¹⁶ Idem, p.351.

¹⁷ Idem, p.354.

¹⁸ Idem, p.355.

mitos, a compreensão pela imaginação e pela simpatia, sem apropriação pessoal, freqüentemente é o único recurso do pensador”.¹⁹

Os filósofos estão hoje desafiados a colocar o problema do método de uma filosofia ao mesmo tempo instruída pelos símbolos e plenamente racional; através dessa hermenêutica que, sendo plenamente filosófica, ainda assim, leva em conta os mitos, pelo que seria possível chegar a ver os limites da visão ética do mundo, dessa dimensão *hiper-ética* contida na visão judeu-cristã que se constrói a partir do mito da *queda*. Uma história dos mitos, e a reflexão sobre ela, pode exercer o efeito salutar de mostrar o estatuto de mito do *mito*, temperando a consciência ética. Porém, nessa operação é preciso evitar duas armadilhas: primeiro, o engano de simplesmente justapor reflexão e confissão religiosa, fazendo como Platão, que interrompia seu discurso em determinado ponto e iniciava relatos fantásticos, dizendo: “aqui termina o discurso e começa o mito”; segundo, o erro de proceder simplesmente a uma transcrição filosófica direta do simbolismo religioso. Para além dessas duas possibilidades, a serem evitadas, meditadas para poderem ser evitadas, uma terceira via é sugerida: que se busque uma interpretação criadora de sentido, “ao mesmo tempo fiel ao impulso, à doação de sentido do símbolo, e fiel ao juramento do filósofo, que é de compreender.” Este caminho se abre com o aforisma: *o símbolo dá a pensar*.

O homem moderno atingiu o ponto onde mito e história se separaram.²⁰ A crise a partir da qual mito e história se dissociam poderia significar a desaparecimento da dimensão mítica. Porque o tempo do mito não se submete ao tempo histórico, e o seu espaço não se limita aos lugares geográficos, surge a tendência a desmitologizar o pensamento; contudo,

¹⁹ RICOEUR: *Philosophie de la volonté*. p.476. Tomo 2, Livro II. Aubier, Paris 1988.

²⁰ *Symbolique du mal*. Op.cit., p.309 e ss.

no bojo deste processo emerge uma nova figura do mito, enquanto objeto específico de um conhecimento e uma reflexão: relato simbólico que significa por si mesmo. Porque mito e história se separaram, essa desmitização da história torna-se o avesso de uma compreensão do mito como mito, e assim se conquista a dimensão mítica para o pensamento, para a consciência humana. O mito é perdido enquanto *logos* imediato, mas reencontrado enquanto *mythos*.

A desmitologização operada em nosso tempo, portanto, não se identifica inteiramente com desmitização, ou desmitificação; faz-se como redescoberta do *mito* num outro nível de compreensão e discurso, diverso daquele do relato da história acontecida no tempo e no espaço.²¹ Ao estabelecer suas hipóteses sobre as funções do mito, a de universalidade concreta, a de orientação temporal e a de exploração ontológica, Paul Ricoeur distingue entre mito e alegoria, afastando-se do que chama de “interpretação alegorizante do mito”: enquanto a alegoria é suscetível de uma tradução, e assim pode ser de-cifrada, re-dita em um texto inteligível por si mesmo, depois do qual ela “cai como uma veste inútil”, o mito, por suas funções, tem um modo de se revelar não traduzível em outra linguagem.

Como pensava Schelling, o mito é autônomo e imediato: *significa o que diz*. Propõe-se uma interpretação do mito que não seja tradução nem versão, nem conversão em outra linguagem mais clara; busca-se entender o mito em separado, tanto da história como da gnose. O mito é algo diferente de uma ocorrência factual, mas também distinto de uma explicação para os dados da experiência humana, definindo-se por ser *une parole*, por conter o simbólico, e porque nele o símbolo toma a forma do relato.²²

²¹ Sobre a função simbólica dos mitos. Op.cit., p.310.

²² RICOEUR, op.cit.p.314.

A função simbólica do mito se exerce através da narração. Não é por estar naturalmente incluído numa unidade de sentido que o homem crê em mitos como em histórias reais explicativas; a ordem é outra: a unidade de sentido se origina do mito, especial e distinto, situado entre a história real e a explicação, ao lado delas. O próprio do mito é a forma dramática: “o significado último de todo mito é ele mesmo uma forma de drama”.²³ Os relatos em que se fragmenta a consciência mítica são tecidos de acontecimentos e personagens; seu paradigma é dramático; exerce sua função simbólica através da narração; o que quer dizer já é em si mesmo, em sua estrutura interna, em sua essência, um drama. O mito é em si mesmo um drama; o que tem a dizer e o que dá a pensar também é drama.

Ao tratar da verdade na religião, ao lado da verdade na arte, Ernst Bloch também expunha uma distinção interessante para a reflexão sobre o mito na atualidade, na qual lhe confere uma conotação histórico-política, interpretando-o no contexto de uma concepção da história sob influência da teoria da luta de classes. O pensador hegeliano-marxista do *Princípio esperança* distingue o “mítico-senhorial” (*Herren-mythische*), do “explosivo mito da libertação” (*Sprengmythos der Befreiung*).²⁴ Este último é como um anti-mito que surge do próprio mito; é o que se identifica “no protesto, no Êxodo, no impulso *crístico*”.²⁵

São mais uma vez os jogos de ideologia, no seio das situações sociais onde se dão as relações de dominação e subordinação, que servem para avaliar o mito e seu caráter político, dentro da realidade histórico-concreta. O *mítico-senhorial* é um reflexo dessa realidade; faz a apologia das relações de dominação e, por isso, orienta-se para a sombra, para o obscurantismo; do outro lado, há algo também mitológico, interno ao mito,

²³ Op.cit. p.316.

²⁴ BLOCH, Ernst. *Tübinger Einleitung in der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt 1963/1982.Cap.19.p.182.

²⁵ BLOCH, idem, p.182.

mas que possui um caráter libertador e pode ser a inversão daquele, a subversão do medo e da tirania. Não é um mito qualquer que surge nesse lugar, da inversão do mito reflexo da tirania; é um mito claro, que se orienta para a luz; é uma espécie de antítese do mito senhorial, e Bloch o reconhece mesmo dentro da religião; é uma virtualidade interna à religião. Este mito claro, libertador, que é o da *Boa Nova* cristã, segundo o autor já estaria prefigurado no lado luminoso da promessa da serpente no paraíso, bem como se encontrava expresso no mito de Prometeu roubando o fogo dos deuses. Este algo mítico-religioso de libertação é subversivo, com relação ao poder de justificação da dominação, próprio do mito senhorial, e dentro mesmo da religião, carrega a crítica antropológica da religião.

Tais mitos *se tornaram luminosos* porque se tornaram antropocêntricos. Segundo Bloch, a palavra mais subversiva de todos os mitos “que se tornaram claros pelo antropocentrismo” é o “sede como deuses” do Gênesis, que ele associa ao Evangelho cristão. Nessa crítica antropológica da religião, interna à própria religião, que não precisa ser *desmitologizada* porque tornou o mito antropocêntrico, o filósofo reconhece a luz legítima que, na verdade religiosa, pode manter a humanidade livre da superstição.

A significação do mito de Antígona

Falar de um velho tema apresenta um risco, o de nada dizer que já não tenha sido dito antes. Falar de *Antígona* também é perigoso porque a personagem é polivalente, suscetível de interpretações em múltiplos registros e chaves discordantes.²⁶ De Aristóteles a Lacan, os filósofos pensaram

²⁶ Ver a observação feita por Ernst Bloch sobre a encenação de *Hamlet* por Stanislavski, em *Le Principe Espérance*, Gallimard, Paris 1976, Tomo I, p.497, onde diz: *on découvre la mission qu'il s'est en quelque sorte donné: je veux venger mon père. Mais il pourrait tout aussi bien laisser apparaître une mission d'ordre supérieur: découvrir les secrets de l'existence. Il pourrait enfin incarner une mission encore plus élevée: je veux sauver l'humanité.* Bloch remete a Trepte: *Leben und Werke Stanislavskijs*, p.78 e ss.

e os músicos e poetas cantaram e redisseram Antígona.²⁷ Eu mesma já estou repetindo o que disse há tempos: “Falar de Antígona é repetição”, isso incluindo o sentido de *répétition* em francês, onde, entre outros significados, tem o de ensaio teatral.

Antígona é um personagem clássico na origem mesma do teatro na cultura ocidental; mas é também um mito e, neste sentido, a repetição lhe é própria. O ritual que celebra o mito, ao ser repetido, mantém-se com sentido enquanto o mito está vivo e, ao mesmo tempo, o mito permanece vivo enquanto o ritual que o celebra mantém-lhe a memória.²⁸ Goethe, Hoelderlin, Kierkegaard, assim como Hegel e Heidegger, sentiram a necessidade de se ocupar com *Antígona*; de redizer ou refazer o sentido da história desta filha de Édipo e Jocasta.²⁹ Em suma, seja considerada como invenção de Sófocles, para a emoção do público ateniense, isto é, personagem de ficção, fruto da imaginação criativa de um autor dramático; seja Antígona uma pessoa histórica que tenha realmente vivido em determinado momento da história antiga de Tebas; seja considerada como figura de um mito grego, que inspirou a tragédia famosa; ou seja sobretudo vista como expressão de estruturas profundas da *psyché* humana, individual ou coletiva, parece ainda haver interesse em pensar o feixe de alusões e significações de *Antígona*.

²⁷ Basta ver o inventário possível do impossível inventário das obras inspiradas em *Antígona* feito por George Steiner: *Les Antigones*, Gallimard, Paris 1986; Oxford, 1984. Acrescentemos, de Barbara Freitag: *Itinerários de Antígona*. A questão da moralidade. Papyrus, Campinas/SP 1992.

²⁸ As primeiras notas sobre este tema apresentei em Porto Alegre em 11 de agosto de 1988, no II Seminário Nacional sobre a Presença da Mulher na Literatura. No ano acadêmico 1988/1989, no *Collège International de Philosophie*, Paris, 1 rue Descartes, Françoise Duroux dirigia o seminário *As Mulheres diante da Lei/ ainda Antígona*, onde foram apresentadas contribuições de diversos estudiosos sobre a personagem-mito. Além da professora responsável pela coordenação do seminário, apresentaram-se Nicole Loraux, Alain Arvois, Michèle Bordaux e muitos outros. No mesmo ano acadêmico, também Pierre Vidal-Naquet desenvolvia uma reflexão sobre o texto de *Antígona* em seu seminário à Universidade de Paris VII; as coincidências significam; atestam ao mesmo tempo a presunção da sua relevância para a atualidade e a dificuldade de uma interpretação original.

²⁹ Steiner indica Goethe, *Iphigénie auf Tauris*; Hoelderlin, *Ammerkungen zur Antigona*; Kierkegaard, *L'Alternative, Proscriptum non scientifique, Crainte et tremblement, Stades sur le chemin de la vie*. Mais específico: *Ou bien...ou bien*, Gallimard, Paris 1943, *Le Reflet du tragique ancien sur le tragique moderne*, p.110 e ss.; p.120 e ss.

Uma interpretação histórica: sugestão de Ernst Bloch

Ernst Bloch escreve todo um longo capítulo sobre o teatro como paradigma, sem citar *Antígona*.³⁰ É noutro registro que o personagem aparece nesta obra. Destaquemos uma frase onde o filósofo da esperança se refere ao utópico do movimento de mulheres do nosso tempo: “Como se, efetivamente, o movimento não se orientasse para o pequeno trabalho burocrático onde iria expirar, mas, ao contrário, fosse uma reminiscência de Cármen, de um lado, e de outro, de Antígona; ainda mais, como se encarnasse o desejo utópico de ressuscitar, de um lado, a época das hetaíras e, de outro, o matriarcado, e sobretudo como se o movimento feminista reivindicasse o desenvolvimento total e a plenitude do ser humano em geral, aspiração cujos conteúdos possíveis, precisamente, a longo prazo, são inconciliáveis com a empresa capitalista desprovida de alma, inimiga mortal da arte como da mulher”.³¹

A reinterpretação de Antígona continua a ser feita e refeita muitas vezes, e cada vez com um novo ganho para a consciência dos problemas humanos éticos e estéticos fundamentais, sintetizados naquela obra de forma genial, pelo que se pode considerar *Antígona* como *obra aberta*, que dá ensejo a sempre novas interpretações. *La main d'Antigone*, de Nicole Loraux, por exemplo,³² aborda *faits de langue*, ou seja, aspectos lingüísticos da peça sofocliana, exemplificando a possibilidade de re-exploração sempre nova desse texto, aparentemente inesgotável justamente porque cheio de ambigüidades. Kathrin Rosenfield, em *As escondidas plissagens*

³⁰ Ao final da terceira parte do *Le principe espérance*, Gallimard 1976, Tomo I, p.488 e ss.

³¹ *Principe espérance*, tome II, Gallimard, Paris 1982, p.180.

³² Escrito de 1985, in: Metis, I-2, p.165-196.

da alma,³³ alertando contra as interpretações simplificadoras da peça e do personagem, justamente enquanto o faz, corrobora para essa convicção.

Todavia, a partir de Bloch não se é levado a reinterpretar mais uma vez a *Antígona* de Sófocles, o que vem sendo feito de modo tão múltiplo, embora nunca exaustivo. Aquele texto sugere lançar no debate sobre o feminismo da época contemporânea um olhar do ponto de vista de *Antígona*; desafia-nos a rever a questão da feminilidade, na história dos séculos XIX e XX, no espelho da peça grega. Menos que uma reinterpretação de *Antígona*, a reflexão utilizará Antígona como recurso hermenêutico para a compreensão do movimento utópico histórico concreto das mulheres no século XX.

Bloch lembra a figura apenas de passagem, quase como uma metáfora, uma figura de estilo: “o movimento feminista visava fazer sobreviver Cármen, isto é, a lembrança do hetairado, mas reclamava-se também de Antígona, a segunda criatura primitiva que precedeu a era dos machos, e queria manter a recordação do matriarcado”.³⁴

A frase surge no interior da análise das utopias sociais do nosso tempo, entre as que o filósofo chamou de utopias burguesas de grupo; o feminismo é pensado ao lado do sionismo e do movimento de juventude do século XX, aparecendo como uma utopia arcaica _ utopia, não no sentido vulgar de sonho impossível, mas como algo que ainda não tem lugar, todavia está contido nas possibilidades do real; e arcaica, porque possui sua fonte num passado remoto. Uma das inspirações desta utopia, ao lado de Cármen, vista como personificação da lembrança do hetairado, seria Antígona, entendida como personificação da saudade do matriarcado. Portanto, Antígona permanece para Bloch a personagem que evoca a *lei não*

³³ Zero Hora, Porto Alegre, 26.10.96.

³⁴ BLOCH, *Le principe espérance*, Tomo II, Gallimard 1982, p.181.

escrita, a mais antiga, anterior ao direito positivo; essa lei é a herança da época arcaica do matriarcado, se assim se pode dizer, portanto, apóia-se sobre a memória, idealização ou arquétipo desse tempo revoluto. O conteúdo dessa utopia é a negação de toda violência, pelo que a substância do feminismo seria o sonho de superação da violência entre os homens _ a utopia da não-violência, evocação de um mundo anterior ao da lei patriarcal, dessa realidade ou mito original relacionado com os conteúdos de amor, união, paz ³⁵, que se opõem ao mundo da luta competitiva de todos contra todos, e ao mundo da luta de classes numa sociedade regida pelo capital.

Inspirada na origem, no passado mais longínquo, na *lei das mães*, no que há de mais originário e primitivo, a utopia do feminismo está em oposição à violência contida no mundo autoritário da lei patriarcal, pelo caráter mesmo dos conteúdos próprios da feminilidade e da maternidade. Interpretando Bloch o ressurgimento do mito de Antígona na modernidade como renascimento de eticidade anterior à da sociedade e Estado patriarcais, esta anterioridade toma um sentido radical de referência a tempo pré-histórico. O apelo do matriarcado seria uma das chaves para compreender o fenômeno histórico do movimento feminista contemporâneo; *Antígona* é uma das referências simbólicas fundamentais, enquanto figura da mulher transgressora da lei da *polis* em nome do senso de compromisso com a família e com a lei religiosa, por trás, ou acima, da lei política.

A interpretação histórica, temporal, reconhece essa anterioridade, com raiz no afeto, na cumplicidade do sangue e no vínculo religioso, como uma tradição que precede a tradição da democracia, que se afirma na

³⁵Estas expressões reaparecem, por exemplo, em Erich Fromm, e vão ser reencontradas em J.J. Bachofen, indicando algumas das fontes de Ernst Bloch.

Grécia do apogeu da cultura ateniense. Contudo, é problemático falar-se hoje de matriarcado, como de uma ginocracia acontecida no tempo, embora em épocas imemoriais, míticas, a-históricas. Para manter-se a proteção da linguagem, o mais prudente seria evitar a expressão *matriarcado*. As pesquisas mais atuais em antropologia cultural distinguem as sociedades em que os jogos de reconhecimento de parentesco e as correlacionadas regras sociais se orientam por via matrilinear, daquilo que o termo *matriarcado* parece indicar, ou seja, um predomínio de poder das mulheres na ordem social ou política. Não é aqui a oportunidade mais adequada para enfrentar em toda a sua extensão a questão polêmica levantada por esse termo.

Para preencher provisoriamente esta lacuna, basta lembrar o debate de cunho político entre as duas versões da evolução das relações familiares e entre os sexos ³⁶ desenvolvido no século XIX, entre o jurista suíço J.J. Bachofen(1815-1887) e do jurista americano L.H.Morgan(1818-1881), mostrando-se as duas principais teses que marcaram a antropologia: de um lado, a versão marxista, construída por F.Engels tendo Morgan por base, dando por assentada a existência dos estágios de desenvolvimento das formas familiares e a passagem da promiscuidade sexual, com a conseqüente filiação pela mãe, para a civilização monogâmica, com repercussões nas formas de produção e transformação técnica; de outro, a linha de interpretação que pode ser entrevista desde *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, até as constatações científicas de Claude Lévi-Strauss, no qual é posto em questão o evolucionismo, quer dizer, a tendência a situar as sociedades sobre uma linha contínua de tempo irreversível, supondo todas as sociedades passem por mudanças análogas na mesma ordem, erro que teria sido o de Morgan antes que do marxismo.

³⁶Ver Yvonne KNIBIEHLER: *Les pères aussi ont une histoire*, Hachette, Paris 1987, p.18-24.

A segunda ilusão da antropologia marxista parece ter sido a de estabelecer um elo demasiado rígido entre o culto a uma divindade mãe e a ginocracia. A prestação de homenagens rituais à divindade feminina coexiste com o culto a divindades masculinas; os cultos religiosos, por sua vez, não refletem totalmente a organização social; e a matrilinearidade não significa poder das mulheres, sequer sobre os filhos. Assim, a tese favorável à existência anterior do matriarcado é cada vez mais questionada; seria um conceito romântico, tomado pela antropologia nascente do século XIX ao socialismo utópico: por isso, o problema do patriarcado e de suas origens permanece inteiro, sendo problemático falar-se de um matriarcado, cuja existência não é provada e é mesmo improvável.

Todavia, embora se interprete a evocação do matriarcado como uma dimensão da *psyché* humana, ou como um mito, mais que um tempo existente na origem das culturas patriarcais, ainda assim resta o desafio blochiano da compreensão do feminismo como ressurgimento do(s) mito(s) de (Cármem e de) Antígona, ao mesmo tempo que utopia de não-violência. Quando Antígona diz: “Não nasci para partilhar o ódio, nasci para partilhar o amor”,³⁷ resume-se bem o princípio básico da utopia de não-violência. É talvez, sobretudo, por esta frase que Hegel, segundo alguns intérpretes, poderia considerar Antígona como figura precursora do Cristo.³⁸

De todo modo, a reflexão em torno das múltiplas interpretações de *Antígona* pode não somente ilustrar e edificar, pela experiência estética e a consciência ética, como também levar a compreender melhor um dos aspectos dinâmicos mais marcantes dos séculos que acabamos de viver,

³⁷ *Antigone - tragédie de Sophocle*. Le Chant du Monde. Ed. De L'Aire. Lausanne 1981, p.29.

³⁸ Apud STEINER, *Les antigones*. Gallimard 1986, p.45.

que é o do movimento de dimensão mundial das mulheres na direção da autonomia e da afirmação econômica, social, cultural e política.

Pela frase de Bloch extraída de *Le principe espérance*³⁹, opera-se a passagem do plano da teoria da literatura, mesmo da filosofia moral ou da ética, e da reflexão sobre as relações entre privado e público, divino e humano, feminino e masculino, ou seja, da filosofia da ação e antropologia filosófica, para o plano concreto e mutável da filosofia da história social e política. Em outras palavras: Antígona é transportada e transformada, de objeto e exemplo privilegiado da literatura ocidental, ocasião para pensar-se as questões da ação e do dever cívico em sua relação conflitual com o dever familiar e religioso, quer dizer, do centro mesmo da filosofia moral e dos bastidores da filosofia política, para a cena aberta da história atual e para a filosofia da história política contemporânea. Este transporte, este deslize de um plano a outro, supõe lidar com a peça, o mito e a figura de Antígona como se já fossem suficientemente conhecidos, quem sabe exaustivamente analisados, em sua múltipla evocação simbólica e propriamente mitológica, mas também supõe que ainda se dê a este mito a confiança de que possa servir como inspiração viva do movimento do real.

Esta transformação das questões de filosofia política em questões de filosofia da história é salientada como tendência geral da filosofia moderna por Hannah Arendt, que considera esse movimento na história da filosofia como um dos traços ao mesmo tempo mais comuns e mais característicos do pensamento moderno sobre as antigas questões da autoridade, da liberdade, da história e da verdade. Essa autora atribui a Hegel a transformação da metafísica em filosofia da história, embora já em Kant aparecesse a tensão entre a preocupação com a ação política e o interesse

³⁹ Gallimard, Paris 1982, Tomo II, p.180/181.

contemplativo de interpretação da história.⁴⁰ Sabendo-se Bloch reconhecido discípulo de G.W.F.Hegel e adepto persistente do marxismo, ainda que também debitário de Kant, não é de surpreender, pois, o transporte por ele operado, do terreno da análise literária e, mesmo, da esfera da filosofia da ação e da ética, para o da história concreta, quer dizer, o da filosofia da história. Cabe refletir sobre esta operação e pensar adiante, aproveitando suas sugestões para lançar nova luz sobre fatos históricos contemporâneos, porém, de outro lado, daí buscar ensinamento para a continuação da ação, portanto, para a continuação da reflexão sobre a vida política, na *práxis*, para a qual também a peça sofocliana e o personagem-mito podem contribuir.

Ao produzir a referida transferência de uso, Bloch estaria, se Arendt tem razão, coerentemente inserido na descendência da filosofia da história fundada por Hegel e outros representantes do idealismo alemão, continuado pelos seus discípulos materialistas. A operação é a mesma: a passagem dialética do pensamento do ideal ao pensamento do real; a clássica metamorfose das questões à moda hegeliana, ou seja, do plano da lógica para o da ontologia; realiza-se cabalmente pela passagem do pensamento político *in abstracto* ao pensamento político concreto: dentro da história e na filosofia da história.

Ainda é necessário revisar a denominação de “utopia burguesa de grupo”, emprestada por Bloch ao movimento feminista destes séculos XIX/XX, classificação que naquele pensamento também engloba o sionismo e o movimento de juventude contemporâneo, cuja referência ali é o *Jugendbewegung* do início do século XX. Embora em muitas de suas formas de emergência o movimento de mulheres tenha sido efetivamente um

⁴⁰ ARENDT: A tradição e a época moderna . In: *Between past and future: La crise de la culture*, Gallimard, Paris 1972. *Entre o passado e o futuro*, Perspectiva, São Paulo, 1979, Seção III, p.56.

movimento social dirigido exclusivamente do ponto de vista do interesse emancipatório específico, quando não reduzido aos impulsos de auto-afirmação individuais, mesmo individualistas, de algumas mulheres de exceção, contudo, no seu conteúdo mítico e ético no que ele tem de *antigonal* e, justamente, por isto transcende os limites daquela denominação. Tanto Antígona como o feminismo moderno alimentam o insólito apelo a uma outra realidade, por certo utópica, enquanto utopia concreta, esperada para um outro tempo, sonho possível. Esta realidade outra, que ainda não é, é ali “onde o homem se sentirá em casa”⁴¹: uma sociedade que não esteja baseada na dominação imposta sob o modelo patriarcal; onde a atitude feminina do acolhimento e receptividade encontre seu lugar; onde se supere a excessiva violência das relações sociais próprias ao capitalismo, visto como coroamento da civilização patriarcal. É a utopia concreta de superar a violência cega do decreto, da obediência à letra da lei; da lei que distingue o herói e o anti-herói segundo a regra da vitória guerreira.

O movimento de mulheres, num de seus aspectos, carrega o apelo àquela “des-razão” que põe em perigo a lei da reciprocidade fria, própria ao modo da justiça: segundo a qual, se Polinice agrediu Tebas, esta tem o direito de deixá-lo insepulto. A nova/velha lei de Antígona tem afinidades com o lema de Louis Blanc: “de cada um conforme a sua capacidade e a cada um segundo a sua necessidade”.

Este impulso, para o passado ou para ao futuro, de todo modo para o outro, maternal ou fraternal, à maneira da segunda Antígona, é algo que ameaça o todo atual, não só porque reivindique um interesse libertário de grupo, o que nem reivindica sempre com o mesmo ímpeto em todos os momentos históricos. Se o feminismo se anima dessa alma e dessa *lei não*

⁴¹ Última frase de *O princípio esperança*. No original alemão, trata-se da palavra *Heimat*. Suhrkamp, Frankfurt 1959. p.1628.

escrita arcaica, não pode ser considerado como fenômeno burguês contemporâneo, porque nele está em efervescência algo menos provisório; não é só uma consequência, uma criação às avessas dos séculos da técnica, da indústria e do capitalismo, embora lhe venham influências das situações socioeconômicas modernas; e também tenha recebido inflexões do espírito do Iluminismo, principalmente dos ideais e propósitos do socialismo do século XIX.

Há algo no fenômeno de mudança de atitude das mulheres nestes últimos séculos - Bloch não se engana - que se gera no conflito com o Estado ligado à técnica no capitalismo, porque em sua essência se inspira nos valores do próprio sexo feminino; naqueles valores negados pelo utilitarismo ao qual ameaça; mesmo se, em sua experiência de fracasso e negação, muitas vezes desemboque na acomodação aos sistemas utilitaristas da época, operando a exploração do lado utilitário das próprias mulheres, daquilo que, em linguagem blochiana, “a imagem da Virgem Maria em vão queria esconder”.

A forma feminina da Ética: uma tese de G.W.F.Hegel

Compreenderemos melhor as conotações do trecho em que Bloch usa Antígona como elemento para a interpretação do fenômeno histórico, que transcende a peça teatral, registrando alguns dos pontos principais de uma interpretação central da tragédia de Sófocles, talvez a que mais tem marcado a história da filosofia moderna. Na parte VI da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel fala de *Antígona* quase sem nomeá-la, deixando a peça de Sófocles em segundo plano, como pano de fundo, usando-a como inspiração para a reflexão filosófica sobre o mundo ético.

O texto *O mundo ético: a lei humana e a lei divina, o homem e a mulher*⁴², como já o final do capítulo que o antecede, num segundo nível de significação, é conhecido que se trata de *Antígona*.⁴³ De apresentação complexa e abstrata, as reflexões hegelianas podem ser lidas ali como um comentário do drama referido; portanto, é preciso ter em mente a peça de Sófocles para pretender compreender a lição de Hegel. Lembrarei aqui apenas alguns ecos daquela interpretação, iniciando pelas versões de Jean-Luc Seylaz e de George Steiner.⁴⁴

Na apresentação resumida de Seylaz, para Hegel a tragédia se caracteriza por um conflito de valores; porém, além de encarnar valores, os heróis trágicos são caracteres singulares, personagens, indivíduos com uma personalidade, que têm em comum o serem prisioneiros de uma obsessão. Portanto, Creonte representa a religião do Estado, mas também é o príncipe inseguro receoso de perder o poder e a autoridade recentemente adquiridos. De seu lado, Antígona representa as leis da família, a devoção à justiça dos mortos, às *leis não escritas*, mas é também uma jovem obsesionada, com toda a obsessão de que especialmente a juventude é capaz.

Nessa linha de interpretação, a tragédia nasce menos da existência de valores incompatíveis do que do movimento *humano, demasiado humano*, de obsessão e intolerância irracionais. A conciliação seria possível: Creonte e Antígona têm razão; têm suas razões. Ambos servem bem aos seus deuses. A tragédia reside na intolerância da razão do outro; ou no deslocamento de uma razão para o espaço reservado para a razão do outro.

⁴² Na tradução de Jean HYPOLITE: Paris: Aubier-Montaigne, 1941/1977, Tome II, p.30. Vozes: Petrópolis/ Rio, 1992, volume II, p.11 e ss.

⁴³ George STEINER refere-se também a outros textos onde Hegel fala de *Antígona*, sobretudo na *Estética*, 3a.parte, III, e na *História da filosofia*, I.2.b.3. Jean-Luc Seylaz, entre os textos de Hegel, dá como fonte bibliográfica a *Estética*. Simone Fraisse aponta, além da *Estética*, na tradução Bénard, 1875, Tomo II, p.548, trechos de *Princípios da filosofia do direito*, na tradução A. Kaan, 1940, p.144 .

⁴⁴ STEINER: *Les Antigones*; SEYLAZ: *Trois lectures d'Antigone*. Posfácio à publicação de *Antigone- Tragédie de Sophocle*, tradução de André BONNARD. De L'Aire, Lausanne 1981.

Nessa intolerância ou nesse deslocamento residiria o trágico: “neste reino ético, a individualidade vale somente de um lado como vontade universal, do outro, como sangue da família”.⁴⁵

Creonte representa a lei da cidade, enquanto *vontade universal*; Antígona age em nome do laço mais primitivo, da família: “Isto que, neste mundo, se manifesta como ordem e acordo dessas duas essências, em que uma confirma e realiza a outra, torna-se através da operação uma passagem de opostos um no outro, ao curso da qual cada um se mostra como a anulação de si mesmo e do outro, mais do que como sua confirmação”.

O caráter conflitual das relações intersubjetivas aludidas pelo duo Antígona-Creonte é também o elo que imbrica os diferentes conflitos: pátria-família, homem-mulher, velho-jovem; e é na ação que o caráter conflitual da relação dos diferentes se revela. Se enquanto duas essências o masculino e o feminino se continuam e se completam, ao efetivar-se através da ação humana, confrontam-se e buscam anular-se. “O fundamento de onde procede o movimento e o terreno sobre o qual se desenvolve são o reino da ordem ética; mas a atividade em ação neste movimento é a consciência de si. Esta, como consciência ética, é a simples, a pura direção para a essencialidade ética ou o dever”.⁴⁶

Consciência individual de si mesmo e consciência ética, onde aparecem os traços da ordem ética, eis o conflito universal da cena humana: em cada homem, em cada relação. É o que aparece em Antígona, no seu conflito com ela própria como na sua opinião e atitude ante a lei de Creonte.

A simples consciência de si indicaria a obediência à lei da cidade, para continuar em vida e realizar as metas humanas de conhecer o amor, encontrar descendência, chegar à idade madura. Antígona contraria essa

⁴⁵ HEGEL, op.cit., tradução francesa, p.30.

⁴⁶ HEGEL, op.cit., p.31.

direção da consciência de si, embora se lamentando enquanto jovem, indivíduo, mulher. Ela segue o que lhe inspira a consciência ética: “a essencialidade ética é para uma tal consciência o imediato, o inabalável, isto que é sem contradição”. Uma obsessão próxima da sede de absoluto determina a ação trágica. “A consciência ética sabe o que deve fazer, e está decidida a pertencer ou à lei divina ou à lei humana”.

Hegel interpreta Antígona como o personagem que representa a consciência ética ligada à lei divina, por oposição a um Creonte que se limitaria à lei humana. Esta interpretação talvez não seja inteiramente correta, uma vez que tanto Creonte como Antígona se referem aos deuses que os comandam, sendo que Creonte encontra palavras para expressar a sua impressão de estar sendo guiado ou possuído, mais exatamente, de estar sendo *vítima de um deus*.⁴⁷

A ligação de Antígona com a herança das leis arcaicas, *não escritas*, é atribuída à natureza; em todo caso, misturam-se nesse nível primitivo o ético e o natural. “É a natureza, e não a contingência das circunstâncias ou da escolha, que liga um sexo a uma das leis e o outro à outra; pode-se dizer, de modo inverso, que as duas potências éticas se dão nos dois sexos o seu ser-aí e a sua atualização”.

A consciência ética seria afetada por natureza pela diferença sexual. Reconhece-se uma espécie de sexualização do terreno ético: leis masculinas, leis femininas. Haveria uma marca de gênero sobre a substância mesma do ético. Tais diferenças éticas de gênero não são vistas como fruto da experiência empírica da humanidade e sua criação histórica; estariam inscritas já na base natural do ser humano.

⁴⁷ Ao pé desta página da tradução francesa da *Fenomenologia do espírito*, Jean Hyppolite anota a observação que confirma que toda esta reflexão é um comentário da Antígona de Sófocles.

Por outro lado, a consciência ética identificada em Antígona, de acordo ao fragmento anterior, identificada com as mulheres em geral e por natureza, refere-se à ordem religiosa, à *lei divina*; enquanto a que comanda a ação de Creonte é a lei política, da cidade, a *lei humana*, puramente institucional da organização estatal, que seria sem dimensão religiosa. “Uma vez que ela (a consciência ética) vê somente o certo de um lado, o errado do outro, aquela que pertence à lei divina só percebe do outro lado a explosão de uma violência humana contingente, enquanto a que está ligada à lei humana só percebe do outro lado a teimosia e a desobediência do ser-para-si interior”.

Se a consciência ética simples representada por Antígona esteve apegada a uma lei, é porque renunciou à outra e se fez transgressora diante dela. Antígona é transgressora diante da lei do Estado; Creonte, transgressor da lei mais antiga, *não-escrita*, da família, do sangue, da “natureza”, da humanidade enquanto tal. “Os mandamentos do governo são com efeito o sentido público universal, exposto à luz do dia, mas a vontade da outra lei é o sentido subterrâneo, fechado na profundidade interior, que em seu ser-ai se manifesta como vontade da singularidade e que, em contradição com a primeira lei, é a malícia criminal”.

Recapitulando: toda ação humana traz em si a imperfeição da contradição, do conflito, da multiplicidade, da diferença, da tensão interna entre diversos valores, entre diversos cânones, entre diversas possibilidades de referência. A substância ética leva a sua marca de gênero, sendo assim, pelo menos, duas as maneiras de orientar a ação, duas as leis. Na ação segundo uma das leis está contida a transgressão com relação à outra. Logo, o que se expressa no conflito entre Creonte e Antígona transcende a tragédia de Sófocles, para expressar a divisão humana universal, entre duas leis marcadas pelo sexo, duas referências éticas com caráter de gênero: “Segundo o conteúdo, a ação ética tem nela o momento do crime,

porque ela não suprime a repartição natural das duas leis entre os dois sexos (...) e, enquanto operação, faz dessa parcialidade a falta, a de tomar somente um dos lados da essência e de comportar-se negativamente com relação ao outro, quer dizer, de violá-lo”.⁴⁸

A lei das mulheres é transgressão, crime, no mundo em que se estabelecem as leis do Estado, dos homens. A lei dos homens também pode aparecer como crime, se projetada sobre o fundo daquela outra lei inscrita na natureza humana, que Hegel chamou de *lei divina*, mas que talvez seja apenas utópica, porque nunca tenha regido inteiramente os caminhos do Estado; talvez o conceito que hoje se lhe aparente de modo mais próximo seja o de Direitos Humanos, com base na tradição e doutrina do Direito Natural. Há um caráter *hiperbólico* e de conotação religiosa no discurso de Hegel sobre Antígona; esse caráter inspiraria alguns comentaristas, que supuseram Hegel visse em Antígona algo como uma antecipação do próprio Cristo.⁴⁹

É claro, também é possível descobrir em *Antígona* uma reflexão exemplar sobre a solidão humana e a incomunicabilidade: Creonte e Antígona desenvolvem um diálogo de surdos; além disso, a peça sugere reflexão sobre o paradoxo da ação humana: sobre a sua parcialidade, incompletude, imperfeição, risco. Dela também é possível deduzir-se a tese de que a ação é a origem da destruição.

Porém, parece ser, sobretudo, no caráter de conflito da tragédia, acentuado por Hegel, onde residiria o segredo da permanente atualidade de *Antígona*, por ser esta uma condensação dos conflitos mais essenciais que cercam a condição humana: entre o humano e o divino; entre os mortais e os imortais; entre o homem e a mulher; entre o velho e o jovem;

⁴⁸ HEGEL, op.cit. p.35.

⁴⁹ STEINER, George: op.cit. p.45. Ref. ao *Hegel* de W.Kaufmann, p.275.

entre o Estado e a família; entre a sociedade e o indivíduo; entre a vida e a morte; entre as leis naturais e a ordem política. Talvez se pudesse interpretá-la também como drama do desencontro entre os deuses do Hades e os do Olimpo, o que Ernst Bloch chamaria de *tensão universal entre Apolo e Dioniso*.⁵⁰

Outras interpretações históricas: Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet

Numa perspectiva distinta, mas não inteiramente em confronto com a interpretação histórica blochiana, Françoise Duroux interpreta a figura de Antígona como algo mais do que apenas representante de uma eticidade exterior à cidade, que pertenceria ao lugar da família, quando se permanecesse no nível de raciocínio da clássica divisão de terrenos *polis-oikos*, ou *polis-domus*.

O crime de Antígona não deixaria de existir mesmo que sua lei se mantivesse na esfera da casa e da família, porque justamente o que a faz aparecer como criminosa é o fato de ser portadora da proposta de uma outra política; não só de uma ética, mas de uma política, ou seja, de uma outra possibilidade para a própria *polis*, referindo-se sua ação à ordem da *polis* tanto quanto a política representada por Creonte. Nesta perspectiva, Antígona seria julgada criminosa por apresentar a proposta de outra lei para o Estado, que não é a lei do Estado patriarcal representado em Creonte.

Construída igualmente a partir do ponto de vista histórico, é importante a interpretação de Jean-Pierre Vernant, publicada em parceria com Pierre Vidal-Naquet; aqui lembraremos também os comentários do tradutor da peça para o francês, André Bonnard.⁵¹ Para a escola de Vernant, a tragédia grega é inseparável do momento histórico, em que se elaborava

⁵⁰ Ver O “Impulso Nietzsche” de Ernst Bloch. In: Barbarói, Santa Cruz do Sul, n.6, p.27-42, mar.97.

⁵¹ Ver Jean-Luc SEYLAZ: *Trois lectures d'Antigone*, op.cit. p.65.

em Atenas um novo pensamento jurídico e político; então se constituía uma nova concepção do Direito e, em consequência, um novo conceito de *falta*, transgressão, crime, bem como uma nova ideia de cidade e de suas exigências legítimas, que coexistiam com antigas tradições religiosas, deuses velhos e novos convivendo lado a lado.

A transformação dos mitos antigos em peças teatrais pelos poetas de Atenas funcionaria como um debate que Atenas abre com o seu passado heróico, ainda vivo, mas interrogado pela cidade. *Antígona* exemplificaria privilegiadamente esta significação histórica da tragédia; o conflito que opõe Antígona a Creonte não pode ser dito como o da religião ante a religião, ou o do espírito religioso ante o espírito político; o que os opõe é viverem dois tipos diferentes de religiosidade: de um lado, uma religião familiar, puramente privada, limitada ao círculo estreito dos parentes próximos, dos *philoí*, centrada sobre o lar doméstico e o culto dos mortos; do outro, uma religião pública na qual os deuses tutelares da cidade tendem a confundir-se com os valores do Estado. Trata-se do conflito entre uma ética familiar aristocrática e arcaica e a nova ética cívica; entre representações religiosas antigas e modos novos de pensamento; entre duas justiças (*dikè*) e entre dois sentidos da palavra lei.

Para esta interpretação histórica, Antígona seria menos uma figura exemplar do que típica e problemática: “para Antígona, *nomos* designa o contrário daquilo que Creonte, nas circunstâncias onde está situado, também chama de *nómos*. Para a jovem a palavra significa: regra religiosa; para Creonte: decreto promulgado pelo chefe do Estado”.⁵² A unilateralidade do sentido, dado por cada herói à palavra *lei*, se choca violentamente contra outra unilateralidade. E assim como pudemos observar a propósito da palavra *mito*, cuja extensão do campo semântico tem variado

⁵² VERNANT, Jean-Pierre, e VIDAL-NAQUET, Pierre: *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Maspéro, Paris 1982, p.101.

historicamente, também *lei* tem um conteúdo de significação variável. Na peça de Sófocles, na Atenas do século V a.C., a influência da variação histórica do significado de *lei*, bem como das referências da lei mesma, criam a tragédia; é como se o trágico da peça de Antígona pudesse ser traduzido como um problema de significação e comunicação; compreendido como drama ocasionado pela evolução dos significados.

Também pertence à posição de análise histórica a leitura feita por André Bonnard⁵³, que apresenta uma interrogação dialética das relações de Antígona com a vida e a morte⁵⁴, uma vez que a peça de Sófocles ilustra naquela personagem a verdade de que “o ser humano encontra força para morrer somente no amor que dedicou à vida”. Seguindo a tradição fiel ao Sócrates platônico, vida e morte são vistas nesta análise como intimamente ligadas, pertencendo-se enquanto opostos.⁵⁵

Além de “dura, crua, intratável” e, tanto quanto Creonte, presa de fanatismo, pois sobre ambos um objeto único exerce uma fascinação que os torna cegos a tudo mais, Antígona é comandada por sua natureza antes mesmo que pelos preceitos dos deuses: ⁵⁶ “Nasci _essa é minha natureza, esse é meu ser _ para partilhar o amor; para dar e receber amor. Este amor, destino *de nascimento*, obriga-a a enterrar o irmão considerado criminoso pela cidade; as leis divinas, não escritas, que a movem àquela ação transgressora, são as leis do coração: “É pelo coração, no elã do amor, que ela tem acesso ao conhecimento da vontade divina”. ⁵⁷

Incluindo-se, assim, numa das principais linhas de interpretação, o autor toma a personagem como representando a força de verdade posta

⁵³Assim é apresentado por SEYLAZ: op.cit. p.71.

⁵⁴La promesse d'Antigone. In: Civilisation grecque - d'Antigone à Socrate: La Guilde du Livre, Lausanne 1954.

⁵⁵Ver *Phédon*, in: *Apologie de Socrate/ Criton/Phédon*. Platon, Garnier/Flammarion. Paris 1965, p.121.

⁵⁶ BONNARD, op. cit. p.17.

⁵⁷ Idem, p.23.

no indivíduo, o senso ético, aquele que pode opor-se à ordem política injusta: “Sabemos também, graças a Antígona, que, num Estado que falte com sua tarefa, o indivíduo dispõe de potência revolucionária ilimitada, à qual se associa o jogo das leis secretas do universo”.⁵⁸ Assim, o senso ético confundido com a natureza de Antígona passa a ser, num outro sentido, correspondente às próprias leis da natureza e, assim, a personagem é vista como encarnação do senso ético natural, como algo inscrito na natureza das coisas, *do universo*, não apenas com fundamento na realidade humana, pelo que a perspectiva histórica se completa e dialeticamente se supera.

Uma interpretação existencial: Kierkegaard

Se mais do que nunca o mito de Antígona parece estar vivo, mesmo sendo plástico e mudando o seu sentido, cabe sempre de novo esforçar-se por entender o que significa no presente e pode vir a significar no futuro. Para alguns intérpretes, nestes tempos lhe estaria reservada uma significação política, diluídos os seus aspectos familiares e religiosos numa sociedade que perdeu o sentido do sagrado e o respeito da tradição. Uma Antígona revolucionária associada às insurreições contra o despotismo e contra todos os algozes, acompanha a história política dos dois últimos séculos.⁵⁹ Todavia, a correlação da vida e da morte na mesma figura, a que já foi aludido no trecho anterior, abre possibilidades de reflexão que transcendem a interpretação do ponto de vista histórico.

Sören Kierkegaard fez uma apresentação *sui generis* de Antígona, que vamos denominar de *existencial*. O filósofo dinamarquês desejava compreender a personagem de maneira *moderna*, e cuidava com isto

⁵⁸ Idem, p.29.

⁵⁹ A lembrança da predileção da Revolução Francesa pela tragédia de Antígona dá uma pista para entender que no momento do seu bicentenário se reacenda, na França e alhures, o interesse e o debate em torno de sua múltipla significação ... o que de fato ocorreu em 1989.

conservar a essência do trágico contido na figura dramática grega: a preocupação com a variação temporal e existencial serviria justamente para a compreensão do universal e perene. Segundo esta apresentação, a heroína é destinada à morte porque guarda um segredo, e este é o segredo de Édipo: a falta, a culpa de Édipo, que atinge sua família como um destino coletivo. Portanto, a paixão que move Antígona seria o amor do pai cujo segredo ela guarda; essa paixão a determina ao heroísmo e à morte: “É assim que nossa Antígona carrega seu segredo em seu coração, como uma flecha que a vida afundou cada vez mais profundamente, sem lhe tirar a vida, pois enquanto ela se encontra em seu coração, Antígona pode viver, mas deve morrer no instante em que esta flecha for retirada”.⁶⁰

O comentário de Kierkegaard chama atenção para uma Antígona anterior à peça do mesmo nome. Com efeito, é possível distinguir entre duas Antígonas: a de *Édipo em Colono*, na qual a heroína é o tipo da filha dedicada e conciliadora, e a outra, de *Antígona*, quando adquire um caráter de rebeldia e transgressão, e onde perderia a sua identidade, “se não tivesse uma lei para desobedecer e um tirano para desafiar”.⁶¹ Ambas Antígonas inspiraram comentários ao longo da longa história do *travail de l'oeuvre* das tragédias de Sófocles; pouco a pouco, ambas as figuras se somaram, predominando a segunda versão, sendo Antígona identificada com a rebelde sobrinha de Creonte. “O protesto de Antígona, que ousa agir segundo seu coração apesar da opressão social, é gerador do individualismo moderno: aquele de Rousseau, que crê ser a consciência um instinto divino; aquele de Kant, para quem a lei moral está inscrita no coração de cada homem; aquele dos anarquistas que não reconhecem nem Deus nem senhor, onde cada um crê possuir a verdade, a sua verdade”.⁶²

⁶⁰ Le reflet du tragique ancien sur le tragique moderne. In: *Ou bien... ou bien*: Gallimard, Paris 1943, p.120.

⁶¹ Simone FRAISSE: *Le mythe d'Antigone*, Armand Colin, Paris 1974, p.14.

⁶² Idem, p.93.

Nenhuma palavra de Antígona autoriza sua interpretação como exemplo de indivíduo rebelde que se dá a própria lei, muito embora, no seu ato de enfrentamento com o poder, possa estar em germe a atitude da anarquia; também não fica claro na peça o que seriam as *leis não escritas*; o próprio Sófocles esclareceu esta questão, assim estimulando as múltiplas e diversas interpretações. Por isto, em épocas diversas, Antígona pôde representar diferentes valores: “encarnou a submissão aos deveres familiares ou a revolta contra a lei dos pais e dos adultos. Passou por modelo da virgem cristã ou por uma culpada, cuja desmedida atraía o castigo divino. Para alguns, era a imagem realizada das virtudes femininas, para os outros, uma audaciosa que transgride os limites de seu sexo e pretende falar tão alto quanto os homens. Foi comparada a Sócrates, ao Cristo, à Virgem Maria, a Joana D’Arc, a Charlotte Corday. Hoje, quando parece ter sido levada só para um lado, aquele da rebelião, cada um a vê sob um rosto diferente”.⁶³

A dialética *philia-eros*

Uma distinção interna à língua e à cultura gregas talvez possa auxiliar a esclarecer significados ambíguos contidos dentro do mito e da personagem analisada: trata-se da distinção existente entre *philia* e *eros*. A oposição *philia-eros*, ou seja, dito de modo simples, apego familiar e desejo sexual, teria um lugar maior na arquitetura do drama. A palavra *philos* tem um valor de possessivo, correspondendo ao termo latino *suus*, designando *o que é seu*, usado assim para indicar o parente *próximo*; enquanto para os gregos o desejo amoroso é algo que se dirige para o *outro*, o contrário do *próximo*, ao mesmo tempo *outro* pelo sexo e *outro* pela pertença familiar. Esta separação entre *philia* e *eros* seria geral na cultura grega

⁶³ Idem, p.161.

antiga; a separação familiar era exigência do *eros* grego. “Espalhando o pó sobre o cadáver de Polínice, Antígona não cede a uma afeição incestuosa por aquele de seus irmãos que se lhe proíbe enterrar; ela proclama a igualdade do dever religioso que se impõe com relação a todos os seus irmãos mortos, qualquer que tenha sido a sua vida”.⁶⁴

Os coros da peça que evocam divindades da vida e do amor, como Eros e Dioniso, parecem enigmáticos para os seus intérpretes mais autorizados. O domínio da *philia*, obsessão de Antígona, se associa ao universo da morte, como devoção à justiça familiar: “Não só pelo que seu caráter comporta de inteiro, de intratável, de “não cozido” mas, ainda mais, porque fechada na *philia* e na morte ela despreza tudo o que, neste universo, transborda esses domínios, em particular, o que se refere à vida e ao amor.”⁶⁵ Antígona desprezaria o domínio da vida e do amor, estando em oposição a Dioniso como a Eros: “As duas divindades invocadas pelo coro, Dioniso e Eros, não condenam somente Creonte. Postos no campo de Antígona enquanto deuses noturnos, misteriosos, próximos das mulheres e estranhos à política, voltam-se contra a jovem porque expressam, até em seus elos com a morte, as potências de vida e renovação”. A vida e a morte, pólos opostos, são também duas fases do mesmo ciclo; numa interpretação dialética, é de compreender o sentido da presença de Dioniso no último coro da tragédia, como revelação e reclamo do menos aparente: enquanto serve aos laços de sangue, da família, até a fidelidade que neste universo se dá aos mortos, aí não se expõe apenas uma relação de oposição ao deus do impulso, mas de ambígua proximidade.

O aparente absurdo dos coros dedicados a Eros como a Dioniso na parte final de *Antígona* convida a pensar sobre o motivo que comanda a

⁶⁴ VERNANT/VIDAL-NAQUET, 1972, p.90. Ref. Didier Anzieu: *Les Temps Modernes*, 1966, n.245, p.675-715.

⁶⁵ Idem.

filosofia grega, ou seja, o *motivo religioso forma-matéria*, sendo que o motivo central que animava a antiga religião da vida era o motivo da matéria.⁶⁶ Mesmo se pode parecer paradoxal este pensamento, ante o desenrolar da peça e a multidão de vozes que a compreendem, a partir da fala de Ismênia, que diz haver sua irmã mais nova tomado o partido dos mortos, a alusão às divindades da vida nos coros compostos por Sófocles abre a possibilidade de uma interpretação na qual o crime de Antígona seja o de haver tomado o partido da matéria. Antígona estabelece para a sua ação a prioridade de salvar, da desonra e da agressão dos pássaros, o corpo de Polinice morto. Um corpo é posto acima das razões da cidade, da lei olímpica do espírito, do universo da regra progressista defendida por Creonte. Deste modo, Antígona pode ser reinterpretada na perspectiva nada nova da querela dualista, que opõe matéria e espírito. Enquanto representa a *falta de forma* daquela religião da terra, já então quase perdida na memória dos gregos cultores do poder solar dos deuses olímpicos, e embriagada por um sentido *maternal* que se mistura confusamente a um sentido do *material* e a própria comunidade das palavras sugere essa associação _ Antígona seria condenada pelo dualismo vencedor.

Logo, mesmo se Antígona, prisioneira da *philia*, da rede de sentimentos e compromissos próprios do universo familiar, permanece afastada de *eros*, o amor sensual, sexual, contudo, a sua determinação impulsiva e *desrazoável*, a sua *desmedida* que leva até a autodestruição, atestam a sua ligação profunda com o deus subterrâneo, tal como era a representação do Dioniso tebano, e por isso não é possível manter como única e definitiva a interpretação de Antígona como radicalmente oposta a Dioniso.

⁶⁶ Ver LAPLANTINE, François: *Lê philosophe et la violence*. Puf, Paris 1976, p.37.

Antígona e a psicanálise: Jacques Lacan

Também Jacques Lacan, um dos mais fortes e polêmicos representantes do pensamento psicanalítico da segunda parte do século, pensa que a relação de Antígona com Dioniso não é só de oposição; porém, sua interpretação não mantém a distinção *philia-eros* no que tange à paixão por Polínice, e merece ser vista mais de perto, passo a passo.⁶⁷ O seminário em que foi feito o comentário sobre *Antígona* chamou-se de *Seminário sobre a essência da tragédia*, de tal modo a tragédia em geral é identificada com essa tragédia particular, na qual o que atrai, comove e fascina o expectador é, em primeiro lugar, segundo Lacan, o *brilho*, isto é, a beleza da figura central. Antígona é vista antes de tudo como aquela que fascina por seu brilho, sua beleza, mesmo sendo alguém que não conhece medo nem piedade: “vítima terrivelmente voluntária”.

Se, de um lado, a simpatia do expectador é provocada pela beleza da personagem, a catarse é resultado da co-experiência da morte antecipada, da morte que invade o domínio da vida. Para além do sentido ético da ação de Antígona, que já inspirou tantas interpretações clássicas, a algumas das quais aludimos, salienta-se a paixão específica que a domina: “Não é apenas a defesa dos direitos sagrados do morto e da família, nem tampouco tudo o que se quis nos representar de uma santidade de Antígona”.⁶⁸ O que move o gesto de Antígona, a paixão que a carrega é, para Lacan, o amor ao irmão. Antígona prefere o irmão a todo outro afeto. Sacrifica o amor fecundo, o futuro que a ligaria às núpcias prometidas de Hemon, pela cerimônia de honra ao irmão morto, mesmo sendo este culpado ante a cidade.

Lacan relata o espanto de Goethe ante a misteriosa declaração de Antígona, pela qual ela justifica o seu ato de desobediência com o amor ao

⁶⁷ J.LACAN: *L'éthique de la psychanalyse. Séminaire/ LivroVII*. Seuil, Paris 1986, p.285ss.

⁶⁸ Idem, p.297.

irmão, dizendo que: “se houvesse perdido um marido, poderia encontrar outro; se com o marido houvesse perdido um filho, ainda poderia dar à luz outro filho; enquanto que, estando o pai e a mãe mortos, seria impossível substituir o irmão”. Pela tragédia anterior da família, de Édipo e Jocasta, e pelo fato de ambos estarem mortos, tornava-se tão especialmente preciosa a relação com o irmão, a ponto de justificar o crime de desobediência à lei da cidade para dar-lhe as últimas honrarias conforme o rito religioso.

A paixão que move o gesto de Antígona, contudo, está ordenada: pertence à ordem daquela lei cujo limite Creonte transgride: lei da humanidade, crime contra a humanidade, fica sem definição o fundamento desta lei que se escreve às vezes com letra maiúscula para diferenciar das leis empíricas, contingentes, existentes por escrito. A justiça dos deuses de Antígona se opõe à busca do bem de Creonte. Por esse meio, na tragédia se questiona a identidade última entre a lei e a razão, que se buscou demonstrar em toda a história da filosofia, de Aristóteles a Kant. Ali aparece que o bem não pode reinar sobre tudo sem o excesso, a desmedida, cujas conseqüências, fatais, ficam claras.

Este excesso, esse limite transgredido por Creonte e que se torna a razão do ato de desrazão de Antígona, Lacan o define como *o limite da segunda morte*: Polinice morto, Creonte exige que permaneça insepulto; esta *segunda morte*, que Antígona não pode suportar, desencadeia a ação e a tragédia. O limite transgredido por Antígona é aquele entre a vida e a morte, aquele “que a vida humana não poderia ultrapassar por muito tempo”.⁶⁹

Antígona entra no reino do meio entre a vida e a morte, onde esta invade a vida que a antecipa, porque Creonte passou o limite da segunda morte, levando o cumprimento da lei que busca o bem da cidade até aquele

⁶⁹ Idem, p.305.

ponto extremo, excessivo, de exigir a segunda morte de Polinice. Antígona é *dura e crua*, mais de uma vez aparece essa expressão do coro, geralmente traduzida por *inflexível*, ou *intratável*; ela quer sair dos limites humanos e atingir o impossível; quer ir para além do poder estabelecido, quer desobedecê-lo em nome de _ mas, justamente, em nome de que Antígona desobedece?

Para Lacan, e é o que o coro da peça sublinha, é por seu desejo que Antígona passa o limite do reino do meio entre a vida e a morte; nada mais duvidoso, subjetivo, indefinível; nada mais solitário, pois. Como George Steiner, Jacques Lacan salienta o traço da solidão dos personagens de Sófocles; aliás, este seria em geral o destino do herói trágico. O bem sucedido da tragédia sofocliana torna seus heróis sobremaneira solitários, antes causadores de espanto que passíveis de comunicação. A solidão faz do personagem uma espécie de enigma: uma esfinge.⁷⁰

“Será Antígona realmente, conforme a interpretação clássica, a serva de uma ordem sagrada, de respeito pela substância viva? Será a imagem da caridade?” Com efeito, a palavra grega que se refere às leis não escritas, *agrapha*, significaria também *dos deuses*; neste sentido, Antígona poderia ser considerada como expressamente representante das leis divinas. Contudo, como os deuses nada lhe garantem, Antígona avança para a morte certa, queixando-se de não haver conhecido tudo o que a vida reserva a uma mulher: o leito nupcial, a experiência da maternidade. Embora se queixe do que deixará de viver, o instinto de morte a domina, o que faz parecer absurda a referência a Dioniso feita pelo coro ao final da peça; a não ser que essa referência tenha a função de mostrar a semelhança de Antígona com todos os personagens mortais *que são presos no jogo cruel dos deuses*.

⁷⁰ Citando Karl Reinhardt.

É preciso examinar atentamente a tradição dionisíaca para decidir se o último coro de *Antígona* é realmente uma voz perdida que evoca o deus ausente, ou se faz o papel do expectador errático que a tragédia tira do juízo, portanto, que pertence a Dioniso, o deus da embriaguês, logo, também da ebriedade da arte do teatro.⁷¹

História e psicanálise: Erich Fromm

Erich Fromm apresenta a possibilidade de ver sintetizadas, em torno do nosso tema, as intuições da psicanálise com as conquistas da interpretação histórica para o plano da ética e da política, na descendência da filosofia dialética moderna, que olha para a obra de cultura antiga em busca da sua atualidade. Com a diferença da dimensão psicanalítica, contudo, Fromm está próximo do universo conceitual de Ernst Bloch, também associando *Antígona* ao matriarcado: “A luta que opõe os princípios do patriarcado e do matriarcado é o tema da terceira obra da trilogia de Sófocles: *Antígona*”.⁷²

Os ecos da célebre interpretação hegeliana continuam a fazer-se ouvir: Creonte encarna o princípio de superioridade da lei do Estado sobre os laços da família; da obediência à autoridade acima da fidelidade às leis naturais da humanidade; enquanto Antígona encarna o princípio contrário, recusando-se a violar as leis do sangue e da solidariedade universal dos homens, como na peça o exigiria a salvaguarda do princípio de autoridade hierárquica. Todavia, mostram-se os traços de outras influências: “os dois princípios que representam Creonte e Antígona são aqueles mesmos nos quais Bachofen via as normas do patriarcado e do matriarcado”. A oposição do homem e da mulher transforma-se em oposição dos princípios do patriarcado e do matriarcado, na mesma combinação de elementos

⁷¹ Ver Lacan, p.328.

⁷² FROMM: *Le langage oublié*. Payot, Paris 1980, p.178.

que dá conteúdo ao texto de Bloch sobre os movimentos históricos contemporâneos. Sobre o lastro da interpretação hegeliana, apóia-se a linguagem da antropologia utilizada pela ciência histórica e crítica: “O princípio patriarcal quer que a relação de governante a governado se imponha sobre os laços de sangue. É a regra da ordem da autoridade, da obediência e da hierarquia”.

Busca-se abordar o que está em jogo por uma aproximação múltipla e de certo modo exterior ao personagem central, por exemplo, através do comentário de Ismênia, a irmã que se recusou a enfrentar o decreto de Creonte e preferiu obedecer: “Ismênia, ao contrário, aceitou a derrota e entregou-se aos ditames da ordem patriarcal vitoriosa; é o símbolo da mulher subjugada sob a dominação patriarcal (...); Ismênia aceitou a autoridade masculina como regra absoluta; aceitou a derrota da mulher, que não poderia rivalizar com o homem.”⁷³

A submissão de Ismênia é vista como perda dos valores do matriarcado, explicitamente louvados: “Marcado de muito mais humanidade e doçura, o princípio do mundo matriarcal, pondo o acento sobre a grandeza e a dignidade do homem, exprime-se de modo magnífico e total no louvor do coro à glória do homem”. A humanidade em geral é identificada com o próprio do princípio matriarcal, sendo a peça de Sófocles compreendida como ilustração da luta perene que o opõe ao mundo patriarcal: “A luta dos dois princípios se desenrola, áspera, no desenvolvimento ulterior da peça. Antígona afirma bem alto que a lei à qual ela obedece não é aquela dos deuses olímpicos. Esses decretos que ela respeita não existem de hoje ou de ontem; são eternos e ninguém sabe a que passado remontam”.

Fromm lembra que o direito à sepultura tem suas raízes profundas nos dogmas da religião matriarcal, e mesmo simbolicamente já se dirige a

⁷³ Idem, p. 179.

ela, como o “direito de voltar ao seio da terra-mãe”. Parece-lhe claro que Antígona encarna a solidariedade humana que identifica com o amor materno, como princípio universal. Antígona é criminosa e condenada porque, sendo para Creonte o valor supremo a obediência à autoridade, mesmo o amor e a solidariedade, quando se opõem à obediência, devem ser condenados. E quando Creonte enterra a jovem viva numa caverna-túmulo, expressa-se de novo a união de Antígona com as divindades da terra, as deusas matriarcais.

Tais associações pressupõem a aceitação de certas convicções da ciência social em torno da teoria das formas matriarcais da sociedade e da religião, cujo caráter polêmico permanece. Sendo aceita a teoria do matriarcado, é possível admitir “que Édipo, Hemon e Antígona sejam os representantes dos velhos princípios do matriarcado - princípios de igualdade e de democracia”, enquanto Creonte será identificado com a dominação patriarcal e a obediência cega que lhe é devida. Fromm cita Bachofen, mas também Hegel, que muitos anos antes daquele havia visto o conflito que se jogava em Antígona, e para quem “os deuses que ela adora são os deuses de embaixo, os deuses do Hades, os deuses íntimos da emoção, do amor, do sangue, e não os deuses da luz, da vida livre e consciente, da nação e do Estado”.⁷⁴ A simpatia de Hegel pelas normas do patriarcado não surpreende; intrigante é a ambivalência da posição de Bachofen: mesmo se na maioria de suas obras demonstra simpatia pelo princípio patriarcal, em algumas passagens se coloca do lado dos deuses do Olimpo.⁷⁵

Para a interpretação histórica, é especialmente interessante a nota de Fromm sobre a polêmica de Sófocles com os sofistas: com *Antígona*, o

⁷⁴ FROMM cita Hegel: *Estética*, II,2, Cap.1, e *Filosofia da religião*, XVI.

⁷⁵ Fromm indica a interpretação de Bachofen ao mito de Édipo: *Das Mutterrecht; Der Mythos vom Orient und Okzident*.

dramaturgo buscaria afirmar ante os sofistas, ante as considerações oportunistas associadas às reivindicações inumanas e autoritárias do Estado, as velhas tradições do povo grego, segundo os princípios de amor, igualdade e justiça. Sófocles queria mostrar que o mundo patriarcal então triunfante “um dia seria vencido, se não temperasse sua austeridade pelos princípios de humanidade profunda que animavam a antiga ordem matriarcal”.⁷⁶ Como em Bloch, também em Fromm se reitera a ligação estabelecida por Bachofen do princípio maternal com o da vida, da unidade e da paz, os colegas discípulos marxistas acompanhando a idealização romântica da teoria do matriarcado: “O princípio do matriarcado é aquele da universalidade, enquanto o princípio da limitação caracteriza o sistema patriarcal. A ideia da fraternidade humana universal encontra sua origem no princípio da maternidade, mas desaparece com o desenvolvimento da sociedade patriarcal. O matriarcado está na base do princípio da liberdade e igualdade universais, da paz, da humanidade e da compaixão. Também está no fundamento de uma primordial preocupação com o bem-estar material e a felicidade universal.”⁷⁷

Revedo a figura de Antígona do ponto de vista do que Bachofen chamou de *princípio matriarcal*, obtém-se uma síntese de diversas das interpretações anteriores: a de encarnar a fraternidade universal; a liberdade individual ante a lei do Estado; a compaixão incondicional que ignora a justiça e a lei guerreiras; a igualdade diante da morte; a *desrazão* do sentimento familiar; a saudade de uma lei anterior ao mundo da autoridade, da técnica, do capital, da violência. Fromm, como Bloch, nos encaminha para pensar Antígona como representação da utopia matriarcal da não-

⁷⁶ Na apresentação da edição em francês do Prefácio de *Das Mutterrecht* de J.J. Bachofen, pelo Groupe Français d'études féministes, Paris 1903: *Le droit de la mère dans l'Antiquité*, chama-se a atenção para o detalhe de que o antropólogo parecia empregar indiferentemente os termos *ginocracia* e *matriarcado*, mesmo se o primeiro, “que significa governo das mulheres, é mais compreensivo do que o segundo, que significa poder da mãe”. Op.cit. p.16.

⁷⁷FROMM: *La crise de la psychanalyse*. Denoël, Paris 1973, p.109.

violência. Considerando a relação entre a cultura segundo o princípio materno e os cultos religiosos misteriosos, chega-se a estabelecer uma associação entre aquela cultura e aquele princípio e o lado obscuro da matéria, como já a raiz das palavras insinua: “profundamente ancorada nos cultos dos mistérios maternais e telúricos, a acentuação deste lado obscuro e como que morto da vida da natureza caracteriza a concepção matriarcal”.⁷⁸

Na concepção de Bachofen, da estrutura psíquica matriarcal e da religião ctoniana correspondente, o traço fundamental seria a atitude da sociedade matriarcal em relação à natureza. Encontra-se ali a crença _ que sem dúvida não ocorre sem o preconceito _ de que o matriarcalismo se acompanha de uma orientação para as coisas materiais, como opostas às realidades intelectuais e espirituais, deixadas na conta do sistema patriarcal.⁷⁹ A mãe, a terra, os deuses subterrâneos, a natureza, a matéria, são pontos de uma mesma cadeia simbólica cuja razão de ser deve ser melhor elucidada, entendida a partir de um novo modo de abordar a questão da matéria, buscando sair do dualismo clássico.⁸⁰

Bachofen afirmaria a ligação do matriarcado com a matéria, bem como ao estágio de desenvolvimento religioso que só reconhece a vida corpórea. A associação entre as palavras de semelhança radical, com radicais semelhantes, tais como matéria, maternidade, matriarcado, aparece ainda mais claramente quando o autor as projeta sobre o domínio oposto, a criação cultural e o domínio do espiritual são atribuídos ao homem, ao princípio paterno e ao patriarcado, a maternidade ficando referida ao lado físico da humanidade.⁸¹

⁷⁸ Idem, p.118.

⁷⁹ Idem, p.119 e ss.

⁸⁰ Remeto a Ernst Bloch: *Das Materialismusproblem*. Suhrkamp, Frankfurt, 1972.

⁸¹ BACHOFEN: *Myth, religion and mother right*. Apud. Fromm: op.cit. p.109.

Com uma ponta de distância crítica, a apresentação simpatizante da teoria do matriarcado se resume numa frase contundente: “O sistema dos valores da cultura matriarcal se conforma a esta submissão passiva com relação à mãe, à natureza, à terra e ao seu papel central. Somente o natural e o biológico têm valor; o espiritual, o cultural e o racional são sem valor.”⁸² Para Bachofen, “a maternidade é o único que a humanidade partilha com os animais”. Tais preconceitos ainda fecundam em nosso tempo a polêmica reflexão de Camille Paglia.⁸³ Seria fiel ao mito e ao drama de *Antígona* atribuir-lhe a representação deste universo de valores assim caracterizado como *matriarcal*, mais do que a da consciência ética, raiz do espírito no indivíduo?

É preciso reconhecer que o apelo ao matriarcado é algo que se confronta com as tendências mais estabelecidas do poder bélico, industrial, tecnológico, capitalista; sobretudo, contra a potencialidade e a efetividade de violência contidas nesse *stablishment*. Por isso, no mundo de alto potencial tecnológico de destruição da natureza e extermínio genocida que é o nosso, a ótica da transgressão *antigonal*, contendo o mítico apelo ao matriarcado, tem uma significação de atualidade ao mesmo tempo construtiva, salutar, e, por outro lado, contrastante, com projeções, portanto, ameaçadoras.

Aí não está colocada a alternativa *ou a lei ou a violência*.⁸⁴ Muitas vezes, ao contrário, a disjuntiva posta pelo real é a que aparece no drama de *Antígona* : *ou contra a lei ou a favor da violência*. Do lado daquela lei está também a violência. Isto, sobretudo, em situações de ditadura, ou nas farsas de democracia que encobrem o domínio de um grupo. O mesmo

⁸² Idem.

⁸³ PAGLIA: *Personas sexuais* - Arte e decadência de Nefertite a Emily Dickinson: Cia. das Letras, São Paulo 1993.

⁸⁴ Ver Emanuel LÉVINAS: *Difficile liberté*. Albin Michel, Paris 1963; também *Transcendance et mal*, in: *De Dieu qui vient à l'idée* Vrin, Paris 1986.

lado reúne o decreto de Creonte, legítimo príncipe de Tebas, e a abjeção, que ordena o abandono e a exposição aos abutres do corpo do irmão anti-herói.

O pretense *ódio aos homens*⁸⁵ que às vezes é imputado ao movimento feminista, pode ser tranqüilamente reconhecido como forte intolerância e insubordinação com relação às regras desse mundo marcado pela predominância da masculinidade nas relações de poder, e associado à guerra, à violência, à “justiça” cega que se avizinha do espírito de vingança. Os valores do sexo, do princípio da feminilidade, do *eterno feminino*, embora paradoxalmente, seriam animadores da desconformidade das mulheres no mundo do predomínio do capital, do desenvolvimento da técnica e da tecnologia da guerra. Pode-se mesmo levantar a hipótese de que a nostalgia do feminino se encontre no âmago da maioria das utopias, talvez de todos os sonhos de *um mundo melhor*, por definição, sem violência, como no sonho de um *novo mundo amoroso* de Fourier; disto que, sob todas as suas formas, tornou-se objeto da filosofia através da obra de Ernst Bloch, e constitui inspiração para uma nova _ ou muito velha? _ ética.

⁸⁵ Ernst Bloch usa essa expressão; conferir *Le principe espérance*, Tomo II: Gallimard, Paris 1982, p.176.

IX

Ética e gênero na *fenomenologia do espírito* de Hegel ¹

Buscando decifrar para a ética o enigma da feminilidade, mais do que quaisquer outras, desafiam-nos ainda as páginas de Hegel sobre o espírito e a ação éticas, com sua complexidade e seu caráter cifrado, em muitas camadas de significação. Confrontemo-nos com algumas daquelas afirmações². Tanto Ernst Bloch como Herbert Marcuse foram grandemente influenciados pela filosofia dialética de Hegel; é lícito supor que o texto destacado tenha sido relevante para seu pensamento sobre a questão ética, bem como sobre a sua percepção da determinação de gênero sobre a consciência e a ação éticas. Embora nos seja inviável desfiar aqui todas as interpretações para este capítulo hegeliano ou explorar todas as consequências dos parágrafos 446 e seguintes, onde se trata do Espírito Verdadeiro e da Eiticidade; embora se possam entrever, nalgumas das teses ali desenvolvidas, projeções de preconceitos de época das quais manteremos distância; contudo, devemos reconhecer que aquela reflexão grandiosa sobre o espírito em sua espontaneidade e na ação, expõe de maneira genial a dimensão ética da diferença de gênero, assim como a dimensão de gênero da ética, pelo que o particular atinge o universal, no conflito e na complementação.

Sob o título “O Mundo Ético. A Lei Humana e a Lei Divina. O Homem e a Mulher”, desenvolve-se uma reflexão sobre as diferenças genéricas e morais. Interpretando-se a *Fenomenologia* como história geral do espírito,

¹ Este capítulo foi publicado anteriormente como artigo, na revista *Momento*, do DECC-FURG, Rio Grande, e na revista *Barbarói*, dos departamentos de Ciências Humanas e de Psicologia-UNISC, Santa Cruz do Sul.

² HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*: Vol. III, seção VI, A, a-b; Vozes, Petrópolis, 1992. p.11 e ss.

o contexto em que aqui se faz a reflexão é o da cultura greco-romana e da cidade antiga; isto, parece-me, não invalida a tentativa de compreender o conteúdo do texto de um modo que transcenda o período histórico. Acompanhamos, pois, passo a passo, os parágrafos do capítulo hegeliano sobre o espírito e o mundo ético. No parágrafo 446, inicialmente, afirma-se que “a ausência simples do espírito se divide como consciência”.

No agir, a certeza imediata do ser ético real se transforma numa realidade, de múltiplas relações éticas. Ao tornar-se consciência, a substância simples do espírito toma posse de si como dividida e múltipla. Perdendo a ingenuidade ética mantida na imersão na massa, no conjunto ético dos costumes de um povo, a consciência individual percebe as contradições e diferenças de modos de julgar e dos pontos de vista sobre o certo e o errado, sobre o que é justo. A multiplicidade dos momentos éticos se condensa na dualidade entre a lei da singularidade e outra, da universalidade, entre a norma que privilegia o conjunto e a que privilegia o individual; o todo social ou o indivíduo são os dois pólos de uma cadeia ética feita de conflitos. “Como substância efetiva, o espírito é um povo; como consciência efetiva, é cidadão do povo”.³

A relação entre singularidade e universalidade não é simples: o que se apresenta como consciência se torna, pela mediação da interioridade individual, consciência ética universal, voltada para o bem coletivo; e a que se mantém mais próxima ao espírito simples, junto da substância do espírito, é a que mais se distancia do espírito do povo e da lei da coletividade; no entanto, o espírito simples é a substância do espírito do povo. “Esse espírito pode chamar-se a lei humana, por ser essencialmente na forma da efetividade consciente dela mesma. Na forma da universalidade, é a lei

³ HEGEL, Op.cit. Vozes, 1992. p.11. Parágrafo 447.

conhecida e o costume corrente. Na forma da singularidade, é a certeza efetiva de si mesmo no indivíduo em geral.”⁴

De um lado, a lei humana; de outro, a lei divina. Nessa apresentação, dinâmica e sensível às contradições do real, lei divina e lei humana não se combinam facilmente, antes se opõem, embora aconteça o movimento da conciliação. A lei humana é a que corresponde ao espírito do povo, aos costumes; a lei divina é uma outra potência que se opõe ao poder ético do Estado e que expressa a comunidade ética natural, isto é, a família.

O ético na família tem fundamento na natureza; contudo, essa relação também é espiritual; só é ética enquanto espiritual, por isso, não é a relação afetiva, com base na sensibilidade; há um ético especial, característico da família, que normatiza as relações entre os indivíduos e de cada indivíduo com o todo familiar. Onde melhor aparece o caráter ético das relações de família é na ação que concerne ao indivíduo morto.⁵

A família busca afastar do morto o agir que o profana: a proibição da encomendação e da sepultura, a ameaça da exposição aos abutres. Esse dever constitui a lei divina perfeita, segundo Hegel; e a adjetivação de divina indica aí, de um lado, uma relação com a natureza, de certo modo aquém do homem, e, de outro, a transcendência à lei humana, da comunidade, do Estado, do Direito positivo, ou seja, para além do homem. Em uma como na outra lei há diferenças e graus, o que leva a distintos modos de atividade e distintas consciências, dessas duas essências universais do mundo ético. Ou seja: “A comunidade - a lei do alto que vigora manifestamente à luz do dia - tem sua vitalidade efetiva no governo, como o lugar

⁴ HEGEL, Op.cit. Vozes, 1992. p.12. Parágrafo 448.

⁵ Op.cit. p.13, parágrafos 451-452. Todos os intérpretes concordam em reconhecer, por trás dessas páginas de Hegel, a trama da tragédia sofocliana *Antígona*, onde se confrontam a lei da cidade e a lei do indivíduo ou da família, em torno da morte dos filhos de Édipo.

onde ela é indivíduo. O governo é o espírito efetivo, refletido sobre si, o si simples da substância ética total”.⁶

O espírito tem aí sua realidade, sua existência; a família é um elemento dessa realidade. Nesse sentido, a oposição amaina, pois a comunidade encontra apoio no elemento em que se guarda a essência da outra lei: “encontra a verdade e o reforço de seu poder na essência da lei divina, e no mundo subterrâneo”.⁷

A lei divina também apresenta diferenças em si mesma. Dentro da família, no movimento da realidade das relações do homem e da mulher, pais e filhos, irmão e irmã. A relação do homem e da mulher se realiza e encontra outra dimensão ética através da criança, nesse *outro* que representa a mudança de gerações e dá base permanente ao povo. A piedade recíproca dos pais e dos filhos, como a piedade mútua do marido e da mulher são marcadas pelo afeto, mistura-se à sensibilidade e mantém-se enraizada em uma relação natural. Contudo, na relação entre irmão e irmã Hegel vê a relação sem mistura; nela, a lei do sangue e a lei da comunidade se aproximam, ainda que não se identifiquem. Na posição de irmã, “o feminino tem o mais elevado pressentimento da essência ética”, embora isto não seja igual à consciência e à efetividade desta essência, uma vez que “o feminino está ligado aos Penates, e neles inclui, de uma parte, sua substância universal, mas, de outra parte, sua singularidade”.⁸

Equivale dizer, de modo positivo, que a sororidade não realiza inteiramente a substância ética, porque não permanece no plano abstrato, mas, sim, mantém estreita relação com o concreto e o singular, com uma aguda consciência do individual. No homem e na mulher, a relação da singularidade com a universalidade se faz de modo oposto, o que Hegel exemplifica

⁶ HEGEL, Op.cit. Vozes, 1992. p.15. Parágrafo 455.

⁷ HEGEL, Op.cit. Vozes, 1992. p.16. Parágrafo 455.

⁸ HEGEL, Op.cit. Vozes, 1992. p.17. Parágrafo 457.

pela consideração da mediação do desejo. Contudo, na relação de fraternidade entre homem e mulher, na relação de irmão e irmã, reina igualdade e tranqüilidade: “O irmão é para a irmã a essência igual e tranqüila, em geral”.⁹

Na relação de fraternidade, entre irmão e irmã, encontra-se o limite da circunscrição da família; nela se dá a passagem para a universalidade e para a lei humana, da comunidade: “O irmão é o lado segundo o qual o espírito da família se torna a individualidade que se volta para Outro e passa à consciência da universalidade. É pela relação de fraternidade que a família abre a porta para a comunidade e o irmão se transforma em cidadão: O irmão passa da lei divina, em cuja esfera vivia, à lei humana. Segundo Hegel, a irmã, enquanto mulher, permanece a guardiã da lei divina. Assim, “os dois sexos ultrapassam sua essência natural e entram em cena em sua significação ética, como diversidades que dividem entre si as diferenças que a substância ética se confere”.

No plano da ética, pois, mostra-se a diferenciação dos sexos; dito de outro modo, as diferenças da substância ética se dividem entre os pólos da condição humana; quer dizer, sendo o indivíduo e a coletividade os pólos da diferença ética, a mulher e o homem os encarnam, na relação de fraternidade. Poder-se-ia fazer a crítica culturalista e existencialista da abordagem hegeliana, que identifica a mulher ao mundo ético da família, onde o singular é privilegiado. Esta crítica justa, porém, não levantaria as dificuldades para substituir essa interpretação, nem destruiria a verdade contida no reconhecimento da marca de gênero sobre os padrões éticos. Dito na linguagem própria do texto que acompanhamos: as duas essências

⁹ HEGEL, Op.cit. Vozes, p.18. Parágrafos 457-459. A óbvia conotação psicológica destas afirmações, que apelam à interpretação psicanalítica, já foi salientada por Lacan, em *L'éthique de la psychanalyse*. Seuil, 1986. p. 292 e ss. - Isto não modifica seu significado geral.

universais do mundo ético se determinam na consciência-de-si diferenciada por natureza.¹⁰

Obtemos, assim, em Hegel, um apoio para a afirmação da não-violência como um padrão de comportamento ou um valor que a reflexão leva a conscientizar como próprio do feminino ou de uma ética feminina, ou melhor, do lado feminino da substância ética: “A diferença dos sexos e de seu conteúdo ético permanece na unidade da substância, e seu movimento é justamente o constante vir-a-ser da mesma substância”.¹¹

Não é por ser um valor ou um princípio ligado ao mundo da mulher e ao pólo feminino da complexa realidade humana, que a não-violência seria menos integrante da substância ética de caráter universal; masculino e feminino permanecem unidos nessa substância. Hegel exemplifica com a oposição do espírito de família e do espírito de comunidade; porém, é claro, podemos superar essa demarcação de limites e chegar à diferença ética imprimida pelo masculino e pelo feminino também em outras esferas da realidade humana para além da família, vistas as novas realidades socioeconômicas e políticas.

Mesmo continuando com o exemplo da oposição família e povo, reafirma-se a unidade das duas leis, porque fazem parte da mesma substância ética, e também porque uma existe com a outra e para a outra. O indivíduo é enviado à comunidade através da família; por outro lado, a comunidade tem na família o elemento que a realiza; e na lei da família, fortifica-se e legitima-se a lei do Estado. “Nenhuma das duas leis é unicamente em si e para si. A lei humana, em seu movimento vital, procede da lei divina; a lei vigente sobre a terra, (procede) da lei subterrânea; a lei consciente, da

¹⁰ Ver Op.cit. HEGEL, Vozes, 1992. p.18-19. Parágrafo 459.

¹¹ HEGEL, Op.cit. Vozes, 1992. p.19. Parágrafo 460.

inconsciente; a mediação, da imediatez; e cada uma retorna, igualmente, ao (ponto) donde procede”.¹²

A divisão se efetua pelo movimento da consciência, que não compreende o ser senão por contraste com um Outro. Contudo, numa harmonia entre o espírito e mundo, entre natureza e cultura, onde a deusa Atena se identifica com a cidade de Atenas, a cisão não é absoluta nem definitiva. A interioridade se encontra com a exterioridade; a lei de uma está dentro do invólucro da outra; a diferença de natureza que se transformou em diferença de espírito possibilita a unidade; as duas leis se completam e constituem, na sua relação, o *movimento* e a vida da substância ética, como totalidade infinita.¹³

Para Hegel, com efeito, a família e o Estado não são simples exemplos de onde se concretizam o caráter feminino e o masculino da substância ética; eles são a sua real efetivação; isto dado por assentado o âmbito do público como domínio do homem, e o âmbito privado e doméstico como domínio da mulher. Embora a abordagem culturalista autorize a criticá-las, não há como negar legitimidade a estas associações, ainda que identifiquem demasiado totalmente o histórico com o universal, e, mesmo, o histórico com o natural. “As essências éticas universais são, assim, a substância como universal e a substância como consciência singular; elas têm o povo e a família por sua efetividade universal, mas têm o homem e a mulher por seu Si natural e individualidade atuante”.¹⁴

O indivíduo, que busca o seu prazer, o gozo de sua singularidade, o encontra na família _ ou melhor, hoje talvez diríamos, encontra-o na privacidade, em sua vida privada livre, à vontade, reservada. Por outro lado,

¹² HEGEL, 1992. Idem.

¹³ Ver HYPOLYTE, J. *Genèse et structure de La phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Aubier/Montaigne, Paris (1946) 1978. p.328.

¹⁴ HEGEL. Op.cit. Vozes, 1992. Vol. II. p.19. Parágrafo 461.

o princípio da realidade leva-o à consciência da cidadania, à sua consciência de si como pertencente a um povo, a uma comunidade ético-geográfica, ou político-jurídica. O homem teria mais acentuada a sua consciência de pertencer a um povo, a uma comunidade; mas nem por isso deixa de estar imerso na vida familiar; a mulher tem mais forte a consciência da sua imersão na família, mas nem por isso deixa de pertencer a um povo e, além disso, hoje devemos dizer: desenvolve a consciência da cidadania, tanto quanto os homens, de sua família e de seu povo. Por isso, a justiça se encontra no direito humano, que defende o interesse do equilíbrio estável do todo; mas, também, se acha do lado “do espírito simples de quem sofreu o agravo”, ou seja, do lado do indivíduo, por consequência, da família; e do lado do direito que defende os direitos humanos, no sentido moderno de direitos da pessoa diante da comunidade política. Por isso, o reino ético é uno, apesar das aparências de conflito e contradição: “em sua subsistência, é um mundo imaculado que não é manchado por nenhuma cisão”.¹⁵

O que parece ser duplo, quando vemos o conflito de duas eticidades e em duas formas de ação, na verdade, é uma unidade, dinâmica e complementar: “Nós o vemos, de certo, dividir-se em duas essências, e em sua (respectiva) efetividade; mas sua oposição é, antes, a confirmação de uma pela outra”.¹⁶

A lei humana exposta na luz do dia, da organização cívica, na *ágora* da cidade, é o elemento em que os homens organizam o povo até o perigo e a prova de morte na guerra, desembocando, pois, naquele mundo subterrâneo de onde a lei divina, por meio da mulher, desenvolve o movimento contrário, da escuridão da noite e do subsolo, da terra e da

¹⁵ HEGEL, Op.cit. Vozes, II. p.20. Parágrafo 462 e 463.

¹⁶ HEGEL, Op.cit. p.21. Parágrafo 463.

carne, em direção à luz: à luz da vida, de cada nascimento, para a (luz da) vida em comum, na cidade.

Assim se insinua, é claro, de modo dialético, ao estilo hegeliano, a ligação da lei masculina com a guerra e a violência; enquanto a lei feminina lhe é oposta, embora lhe seja unida. O movimento descendente, da luz do dia para as trevas, da noite e da morte, compete ao homem; o movimento ascendente, do subterrâneo, onde se gera a vida e a morte, para a luz do dia, o movimento do resgate do lado obscuro da existência, de afirmação da humanidade ante o peso mortal da natureza, de reprodução da vida, caberia à mulher.

O movimento do mundo de Dioniso, do ctônico para a luz, do Dioniso apolíneo, é o próprio da feminilidade; o movimento do mundo olímpico de Apolo ao bélico de Marte, da *polis* para o Hades, é o próprio da masculinidade. Esses dois movimentos completam a trajetória da ação humana.

Nesse trecho da *Fenomenologia* realiza-se a reflexão sobre a dialética dos sexos no plano da eticidade.¹⁷ A ação é que desencadeia o conflito das diferenças: “O que aparece no mundo ético como ordem e harmonia de suas duas essências _ uma das quais confirma e completa a outra _ torna-se através do ato uma transição de opostos”.¹⁸

O que se harmonizava, complementando-se, no nível das substâncias essenciais, quando posto em ação, mostra a diferença e o conflito; isto se dá como se a ação tendesse à unilateralidade e nela se confrontassem os pontos de vista, paradigmas morais, pretendendo cada um a um predomínio total, sem consideração do oposto.

¹⁷ Nos parágrafos seguintes - do 464 ao 476 - trata-se da “Ação Ética, o Saber Humano e o Divino, A Culpa e o Destino”.

¹⁸ HEGEL. Op.cit. Vozes. p.21. Parágrafo 464.

Jean Hyppolite¹⁹ observa que Hegel indica aqui o sentido geral de todo o capítulo: após ver o mundo ético em sua harmonia, pois que a família se completa na comunidade e a comunidade na família, a ação perturba a ordem. Família e comunidade se opõem porque dois direitos diferentes se confrontam, o que é expresso na tragédia antiga. O individualismo e o imperialismo são a substituição da ordem da família e da ordem da cidade: “O fundamento _ do qual e sobre o qual esse movimento procede _ é o reino da eticidade, mas a atividade desse movimento é a consciência-de-si”.²⁰

Fica claramente insinuado que o filósofo se refere ao espetáculo trágico, que está fundamentado, ou seja, que discorre sobre a questão ética, mas se apresenta na forma de um conflito de personagens: “não se oferece o triste espetáculo de uma colisão da paixão com o dever, ainda menos o (espetáculo) cômico de uma colisão de dever contra dever”.²¹ Trata-se de uma colisão que equivale à que pode existir entre paixão e dever, sendo a paixão representada como dever, mas de personagens concretos, singulares, em carne e osso: “A consciência ética, porém, sabe o que tem de fazer e está decidida a pertencer seja à lei divina, seja à lei humana”.

Nestas linhas se desenvolve uma crítica ao formalismo da moral kantiana; o que faz a consciência ética decidir-se, de modo imediato, a uma ou à outra lei, é aquele algo, aquele não-sei-quê sensível contido pela moral, sem o que ela é puramente formal: “O que assigna um sexo a uma lei e o outro sexo à outra, é natureza e não a contingência das circunstâncias ou da escolha. (...) As duas potências éticas se conferem, nos dois sexos, seu ser-aí individual e sua efetivação”.²²

¹⁹ Ver notas de HYPOLITE, p.30-31 da tradução francesa: HEGEL, *Phénoménologie de L'Esprit*, Paris, Aubier.

²⁰ HEGEL, Op.cit. p.22. Parágrafo 465.

²¹ Idem

²² HEGEL. Op.cit. p.22. Parágrafo 465.

Estamos distantes aqui das premissas justamente igualitárias que o nosso século difundiu através do processo amplo de integração das mulheres aos diversos âmbitos da sociedade; por outro lado, encontra-se aí a fonte do feminismo mais radical, que reconhece no tratamento igual de desiguais o mal-entendido gerador das maiores desigualdades. A parte da natureza na cultura é difícil de ser determinada; na ânsia de suprimir a confusão do cultural por natural, chega-se à cegueira idealista da negação da natureza, numa atitude moderna confirmada também em outros domínios da ação humana. “A consciência ética, porque está dividida por uma (só) dessas potências, é essencialmente caráter”.²³

A oposição se manifesta como uma colisão infeliz do dever com uma outra realidade à qual não se reconhece o direito: “Como vê o direito somente de seu lado, e de outro, o agravo, a consciência que pertence à lei divina enxerga, do outro lado, a violência humana contingente. Mas a consciência que pertence à lei humana vê no lado oposto a obstinação e a desobediência do ser-aí interior”.²⁴ O lado do agravo ao estabelecido da lei mais antiga, dos deuses lares, da família, que regem os rituais da vida e da morte – ou seja, Antígona, vê no código jurídico da lei política apenas violência humana contingente.²⁵

Enquanto o lado da lei objetiva da cidade e o sujeito que defende o direito político – ou seja, Creonte, só percebe, no ato daquele que não o respeita, a desobediência criminosa, sem considerar os motivos eventualmente humanitários que levam a tal ato. “Os mandamentos do governo são, com efeito, o sentido público universal exposto à luz do dia; mas a vontade da outra lei é o sentido subterrâneo, enclausurado no interior, que em seu

²³ Idem. p.22. Parágrafo 466.

²⁴ HEGEL, Op.cit. p.23. Parágrafo 466.

²⁵ Na p.32, *Fenomenologia*, Aubier, nota 44, J.Hyppolite alerta mais uma vez que se trata aqui de um comentário de *Antígona* de Sófocles, como já havia sido dito antes.

ser-aí se manifesta como vontade da singularidade e que, em contradição com a primeira lei, é o crime”.²⁶

O conflito entre o direito natural e a determinação positiva, jurídico-política, é fácil de encontrar na história da arte, até a banalização; também nas artes modernas, e mesmo na sétima arte _ tão exposta às tentações do fácil sucesso comercial, contudo, o grande conflito trágico continua a ser representado.²⁷

A consciência que pertence a uma das leis faz dela sua essência e a essência do dever; na ação, o conflito não lhe aparece como o que realmente é, ou seja, conflito entre duas leis; mas sim, como conflito entre o direito e a realidade: “O direito absoluto da consciência-de-si ética entra em conflito com o direito divino da essência”.²⁸

Há uma transformação, uma transposição do conflito: em vez da simples oposição lei divina - lei humana, o filósofo opõe aqui o “direito divino da essência ao direito da consciência ética”. Mesmo na convicção de igualar-se à essência, de equivaler à essência ética, a consciência-de-si só conhece parcialmente essa essência, e na ação experimentará a insuficiência de seu saber.²⁹ “O ético, enquanto essência absoluta e ao mesmo tempo potência absoluta, não pode sofrer perversão de seu conteúdo”.³⁰

Se fosse essência sem potência, poderia ser pervertido pela individualidade; se fosse somente potência, poderia ser pervertido pela essência; mas como realiza aquela unidade, há harmonia entre forma e conteúdo, na individualidade e na ação; trata-se da unidade da essência e da potência, quer dizer, do conteúdo ético e da individualidade em ação. “Mas a

²⁶ HEGEL, Op.cit. Vozes, p.23. Parágrafo 466.

²⁷ O filme *Assassinato em primeiro grau* constitui um bom exemplo.

²⁸ HEGEL, Op.cit. Vozes, 1992; p.23. Parágrafo 467.

²⁹ Ver notas de Jean HYPPOLITE, tradução francesa da *Fenomenologia*: Aubier (1941) 1977. p.33.

³⁰ HEGEL, Op.cit. p.23.

essência ética cindiu-se em duas leis; e a consciência - enquanto (esse) comportar-se indiviso para com a lei - é assignada a uma delas somente”.³¹

Tomando uma atitude simples, sem divisão, a consciência pertence a uma só das duas leis em que se cindiu a essência ética; e como essa está cindida, a consciência não a alcança em toda a sua realidade, é consciência de apenas uma das fragmentações da essência. Sendo assim, ao agir e por não reconhecê-la, a consciência desobedece a outra lei, o outro fragmento da essência ética; com isto, pratica uma transgressão e torna-se criminosa. Assim aparece a inevitabilidade da falta e da culpa no plano da ação, em relação à essência ética; diante de um dos lados em que se divide a substância ética, a ação individual transgride e peca, quando simplesmente obedece ao outro aspecto dessa essência: “pelo ato, a consciência-de-si torna-se culpa”.³²

A ação, dada a cisão das leis e a divisão essencial do ético, é indissoluvelmente ligada à falta, portanto, à culpa. Sempre que se age, age-se segundo uma das leis éticas, pecando-se ante a outra. Nessa visão trágica da ação ética, que é a de Hegel, não existe facilmente o equilíbrio, contido na ideia de virtude aristotélica, de modo que sejam atendidos ao mesmo tempo os interesses do coração e os da razão, a ordem da família e a (ordem) da cidade, o mundo privado e o mundo público, a lei divina e a lei humana. O equilíbrio seria a salvação, quase inatingível, da transgressão própria da ação que se move por uma das leis. Só a ausência de ação, como o ser de uma pedra, é inocente; mesmo a criança carrega a culpa. Isto não só no sentido da duplicação no nível da consciência, que conhece as duas leis; mas também no sentido de crime, por ato transgressor: agindo, a consciência se torna necessariamente culpável; só a pedra é inocente; e

³¹ HEGEL. Op.cit. Vozes. p.24. Parágrafo 468.

³² HEGEL. Op.cit. p.24.

esta falta é crime porque viola uma outra lei, que a ação desobedece. “(Essa culpa) consiste em escolher só um dos lados da essência, e em comportar-se negativamente para com o outro; quer dizer, em violá-lo”.³³

A oposição é a mesma da natureza feminina e da natureza masculina: agindo de acordo com a lei estabelecida na família, segundo a natureza feminina, chega-se à transgressão, à culpa, ao crime ante a lei estabelecida pelo Estado, conforme a natureza masculina. Isto embora a mesma essência ética originária indique uma unidade possível, pois que a lei divina se completa na lei humana, a família é a unidade básica do estado, e este se realiza na interiorização de sua lei pelos indivíduos singulares. “A consciência de si ética experimenta agora, no seu ato, a natureza desenvolvida do operar efetivo; quer se tenha dedicado à lei divina, quer à lei humana”.³⁴ Ao se tornar um elemento ativo, o sujeito nega a realidade que lhe é oposta ao mesmo tempo que a reconhece, e como um direito, tornando-se, pois, culpado, vivenciando o crime, reconhecendo-se como transgressor. Mas como as duas leis são unidas na substância, na ação, a consciência chega a um resultado surpreendente: “O que se afirma ante ela é o direito da substância como realidade efetiva, negando a parcialidade e o exclusivismo do momento que for erigido em absoluto”.³⁵ Tal exclusivismo negado era o conteúdo da decisão, como separação da luz e da sombra, do saber e do não-saber. “Ao operar, só se expõe à luz do dia um lado da decisão”,³⁶ porque até chegar-se ao resultado final da ação, em que se reconhece a substância efetiva da outra lei, superando-se a parcialidade e o exclusivismo iniciais, há um longo caminho por andar: “A consciência ética é mais

³³ HEGEL, Op.cit. p.24.

³⁴ HEGEL, Op.cit. Vozes. p.25. Parágrafo 469.

³⁵ HYPOLITE, J. *Genèse et structure de La phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Aubier/Montaigne, Paris (1946) 1978. p.350.

³⁶ HEGEL, Op.cit. Vozes. p.25. Parágrafo 469.

completa, sua culpa mais pura, quando conhece antecipadamente a lei e a potência que se lhe impõem, quando as toma por violência e injustiça, por uma contingência ética”.³⁷

A essência ética é a unidade das duas leis; mas, na ação, a consciência se decide por uma ou outra; essa decisão é mais perfeita do lado que conhece a lei que está transgredindo, ou melhor, que a reconhece ao transgredi-la; de modo diferente daquele que nem sabe o que desobedece, não reconhecendo, ignorando a lei divina que violou. Pela efetividade, pelo movimento da ação, a consciência deve reconhecer o que se lhe opõe também como efetividade; e assim deverá reconhecer sua falta, seu pecado, a transgressão cometida ante a outra face da substância ética: “Esse reconhecer (...) exprime o retorno à disposição ética, que sabe nada ter valor a não ser o justo.”³⁸

Ou seja: que nada tem valor a não ser o direito. A consciência ética sabe que nada tem validade, nada é efetivo a não ser o direito. No plano da disposição, ainda anterior ao da ação, já se põe a consciência da efetividade do direito, da validade da justiça e do seu valor exclusivo: “O movimento dessas potências éticas, uma em relação à outra, e das individualidades que as põem em vida e ação, só atinge seu verdadeiro fim ao sofrerem ambos os lados a mesma ruína.”³⁹

O declínio de ambos os lados é o resultado da tragédia do confronto entre a lei divina e a humana; (entre) os mandamentos dos deuses lares, da família, com relação aos rituais sagrados que envolvem a vida e a morte, e a lei criada pelos homens para organizar a obediência ao poder, na paz e na guerra. O confronto trágico se transforma em suicídio coletivo. O verdadeiro significado do conflito, que é a duplicidade da lei, a cisão da

³⁷ Idem. p.26. Parágrafo 470.

³⁸ Idem. p.26. Parágrafo 471.

³⁹ HEGEL, Op.cit., Vozes, p.26. Parágrafo 472.

substância ética, só aparece com a decadência do confronto e o sofrimento dos que se confrontaram. “A vitória de uma potência e de seu caráter, e a derrota do outro lado seriam assim apenas a parte e a obra incompleta, que avança sem cessar para o equilíbrio de ambas as potências.”⁴⁰

A lei divina e a lei humana desaparecem ambas, uma na outra, uma pela outra; a unidade cindida nas duas consciências de si em ação se reinstaura; o equilíbrio de ambas passa por sua destruição mútua, pelo declínio de sua oposição; com o desenvolvimento da ação trágica, que é apresentada por Hegel como paradigma da ação, cada lado envolvido chega à sua destruição ou ao declínio de sua própria decisão; e é só nesse resultado negativo que aparece, ao mesmo tempo, a completude e a unidade da substância ética. “Segundo o seu conteúdo, (esse quadro se apresenta) como a discrepância entre a lei divina e a lei humana”. Do lado daquilo que Hegel chama de lei humana, defender a pátria mesmo às custas de praticar o crime de homicídio, gerando a morte do indivíduo, e mesmo, de inocentes, é o direito; a ele opõe-se o crime do desertor, que abandona o exército de compatriotas, lesando o direito da pátria em nome do (direito) de sua consciência de esquivar-se de matar: “Quem vem profanar o espírito supremo da consciência _ espírito da comunidade _, deve ser despojado da honra devida à sua essência inteira e acabada, da honra devida ao espírito separado”.⁴¹

No drama que opõe Etéocles e Polinice, o que se opõe ao espírito patriótico parece ao legislador merecer a desonra póstuma da ausência dos rituais de encomendação e sepultura. A comunidade honrará aquele que se pôs do seu lado, em defesa da cidade: “Mas se assim o universal apara de leve o puro vértice de sua pirâmide, e obtém a vitória sobre o princípio

⁴⁰ Op.cit. , p.27. Parágrafo 472.

⁴¹ Op.cit. Vozes, p.28. Parágrafo 473.

rebelde da singularidade _ a família _ com isso somente entrou em conflito com a lei divina”.⁴² O que Hegel chama de lei divina é a lei mais interior que se conserva, por assim dizer, exterior à cidade, no seio da relação natural; por isso o conflito toma a significação, também, da oposição entre a natureza e a comunidade, entre o natural e o ético enquanto político.⁴³ “A plena realização do espírito manifesto muda-se em seu contrário: o espírito experimenta que seu supremo direito é o supremo agravo; sua vitória é, antes, sua própria ruína”.⁴⁴

O caráter dialético da realidade atinge também a ética: pelo sacrifício e a derrota aparente, vence o testemunho pela justiça com base no sangue e no elo incondicional da fraternidade; pela vitória (bélica e política) aparente e também pelo uso do poder e o arbítrio, contudo, acaba vencido, pelo sofrimento e pela morte dos indivíduos que lhe são caros, o testemunho com base na convicção política. Este retorna para aquele; aquele se ergue para este: “Essas potências se tornam hostis e devastam a comunidade que desonrou e despedaçou sua força - a piedade da família”.⁴⁵ Esta, atingida pela ordem exterior da comunidade, da política e da guerra, retorna da desonra com força destrutiva, em vingança do interior, na reivindicação do seu devido reconhecimento pela potência civil e militar. O desrespeito da ordem interior e privada provoca o desmoronamento da ordem externa, assim como, anteriormente, o desrespeito à ordem do poder pátrio levou à destruição e desonra do indivíduo e da ordem da família que o envolve; pelo que os contrários, mais uma vez, demonstram sua unidade. “Nessa representação, o movimento da lei humana e da lei divina encontra a expressão de sua necessidade em indivíduos em que o universal

⁴² Idem. Parágrafo 474.

⁴³ Ver HYPOLITE, nota 66 à *Fenomenologia* de Hegel, Aubier/Montaigne, Paris (1941) 1977. Tomo II, p.40.

⁴⁴ HEGEL, Op.cit., Vozes II. p.28. Parágrafo 474.

⁴⁵ Idem. p.29.

se manifesta como um *pathos*".⁴⁶ Este *pathos* não deve ser confundido com a paixão no sentido moderno do termo; e vai além da *Gesinnung*, a disposição ou o sentimento ético passivo, não orientado para a ação, encontrado no reconhecimento da falta que se seguirá à ação, numa espécie de retorno à disposição indefinida pela justiça que antecedeu a ação. O movimento da lei humana e da lei divina se expressa pelo singular, pelo conflito entre indivíduos, mascarando-se assim o seu sentido objetivo e universal: "O que fora representado como simples movimento do *pathos* individualizado recebe outro aspecto: o delito e a destruição da comunidade motivada por ele recebem a forma peculiar de seu ser-aí".⁴⁷

O crime parte desta existência que representou também a lei divina interior, de eficácia subterrânea, mas também se manifesta como movimento dentro do povo, logo, de efetividade real na comunidade. Na aparente contingência das guerras, trabalha em surdina uma causa interior profunda que conduz tais comunidades à destruição: o desrespeito à lei divina, da irmandade natural. A vingança do espírito de família se exerce quando a comunidade se destrói na guerra contra outras cidades. "A lei humana (...) em seu ser-aí universal, é a comunidade; em sua atividade em geral, é a virilidade; em sua atividade efetiva, é o governo".⁴⁸

Muitas reservas poderiam ser opostas a esta utilização generalizante dos preconceitos quanto às diferenças de gênero e, com certeza, a associação da comunidade, do ser político e do poder, à atividade viril, soarão como uma impropriedade aos ouvidos esclarecidos contemporâneos, já habituados com a presença feminina na vida comunitária e mesmo na política, e ainda, sobretudo, já afeitos aos argumentos da abordagem

⁴⁶ HEGEL, Parágrafo 475. Conferir HYPOLITE, notas 60-61; *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier/Montaigne II, Paris (1941)1977, p. 37. (É meu o grifo em "representação", que remete mais uma vez ao drama trágico).

⁴⁷ HEGEL. Op.cit., Vozes, p.29. Parágrafo 475; Aubier, II, p.41.

⁴⁸ Idem.

culturalista da feminilidade _ anti-naturalista e anti-essencialista _, em conseqüência das teses da antropologia cultural bem como do existencialismo. É apenas necessário manter a mente aberta e uma paciente determinação, para perseguir o que há de verdade nessa identificação hegeliana da lei humana com a lei viril: “Ela é, se move e se conserva porque consome em si mesma o separatismo dos Penates, ou a singularização independente em famílias que a feminilidade preside, e as conserva dissolvidas na continuidade de sua fluidez”.⁴⁹

A lei humana, da política viril que desemboca na guerra, também inclui, pois, embora submissos e sob controle, os dinamismos que a feminilidade preside, que são as tendências para a vida interior e a individualização nas relações de família. Esta, por outro lado, também participa da lei humana, sendo a base da atividade do indivíduo; logo, a feminilidade rege o reino que é a garantia do reino da virilidade: “Quando a comunidade só se proporciona sua subsistência mediante a destruição da felicidade familiar; e da dissolução da consciência-de-si na consciência universal, ela está produzindo, para si mesma, seu inimigo interior naquilo que reprime, e que lhe é ao mesmo tempo essencial _ na feminilidade em geral”.⁵⁰

O mundo viril que busca o sucesso de um povo através da guerra e da exploração do trabalho humano, às custas do sacrifício da vida em família e da felicidade do indivíduo, está transformando em inimigo aquela base interior do seu dinamismo; transforma em veneno a seiva que o alimentava em sua intimidade. “Essa feminilidade _ a eterna ironia da comunidade _ muda por suas intrigas o fim universal do governo em um fim privado”.⁵¹

⁴⁹ HEGEL. Op.cit., Vozes, 1992, p.29. Parágrafo 475.

⁵⁰ HEGEL. 1992, II, p.29.

⁵¹ HEGEL. Idem.

Hegel parece ver a própria dissolução da cidade ética na dissolução da cidade antiga. É quando o povo e o espírito público são prejudicados pelo espírito de família e o individualismo, porque a comunidade universal constituída pelo povo é traída pelo elemento familiar. Hegel pode estar indicando nesta frase os monarcas, quando a família real é elevada acima do povo; no contexto desse capítulo, que é o da cidade antiga e do drama trágico, com certeza, as associações são mais complexas. A feminilidade é lembrada em seu aspecto mais negativo; da astúcia em defesa do individual passa à perversão do bem público pelo interesse privado. “No entanto, a comunidade só se pode manter através da repressão desse espírito da singularidade”.⁵²

O interesse privado não resulta espontaneamente no bem público; dos vícios privados não surgiriam, pela concorrência e mútua influência, as virtudes públicas, como Mandeville defendia; nem haveria algo como uma mão invisível que regesse a vida social e econômica, como postulava Adam Smith. Quase contemporâneo de Smith,⁵³ e não muito distante de Mandeville, contudo, Hegel afirmava, ao contrário daqueles, a necessidade de repressão do espírito individual para manutenção da comunidade; indica a necessidade de repressão daquilo que atribui à *fluidéz da feminilidade*, tal como a submissão aos deuses lares e a obediência à velha lei religiosa, mas também a guarda da felicidade interior e da individualidade: “A comunidade é um povo; ela mesma é individualidade”.⁵⁴

Neste nível, o próprio povo é visto como individualidade: é a passagem do espírito nacional, que é uma individualidade, ao império, que opõe as pessoas e o Estado abstrato.⁵⁵ A substância do espírito perde sua

⁵² HEGEL, op.cit., p.30.

⁵³ Hegel beirava os vinte anos por ocasião da morte de Adam Smith.

⁵⁴ HEGEL. Op.cit., Vozes. p.30.

⁵⁵ Ver HYPOLITE. Op.cit.: *Genèse et structure* ... Aubier, 1978. p.352.

individualidade, enquanto povo, para tornar-se uma universalidade morta; aparece aí a questão da guerra: esta transformaria a individualidade original de um povo em uma individualidade infinita; sendo que uma paz demasiado longa levaria a um afundamento do espírito na natureza: “A guerra é o espírito e a forma em que o momento essencial da substância ética _ a liberdade absoluta da essência-de-si ética em relação a todo o ser _ está presente na efetividade e preservação daquela substância”.⁵⁶

A guerra exige a força da juventude e a ambição dos conquistadores: de um lado, é necessária ao governo, para lutar contra o espírito separatista da individualização em famílias sob o princípio da singularidade, que é identificado com a feminilidade; de outro, faz aparecer a particularidade contingente de cada cidade, que só aparentemente havia vencido o princípio feminino da singularidade, que então se vinga: “... por um lado, a guerra faz sentir a força do negativo aos sistemas singulares da propriedade e da independência pessoal, como também à própria personalidade singular, e, por outro lado, justamente essa essência negativa se enaltece na guerra como o-que-mantém o todo”.⁵⁷

Em toda esta dialética, sendo a potência da negação, a guerra exerce uma função dupla: “de um lado, tem uma significação interior, assegura a coesão da comunidade, reprimindo a individualização; de outro lado, apela a esta individualidade que reprime para exercer-se. Ela faz e desfaz a comunidade ética”.⁵⁸ A guerra ao mesmo tempo sedimenta a união do povo, que precisa manter-se unido para poder fazer frente ao inimigo que o ameaça, e promove a destruição do povo e de sua unidade, pela destruição da cidade e de seu fundamento nas instituições e costumes; e pela individualização que sobra, a mesma que era combatida de início: “Como

⁵⁶ HEGEL. Op.cit., Vozes, p.30. Parágrafo 475.

⁵⁷ HYPOLITE. Op.cit., *Genèse et structure...* p.352.

⁵⁸ HYPOLITE. In: HEGEL, *Phénoménologie* - Aubier, Paris 1977. p.42. [nota 68].

anteriormente só os Penates desabaram no espírito do povo, agora são os espíritos vivos dos povos que, através de sua individualidade, desmoronam em uma comunidade universal cuja universalidade simples é sem-espírito e morta, e cuja vitalidade é o indivíduo singular, enquanto singular. A figura ética do espírito desvaneceu, e surge uma outra em seu lugar”.⁵⁹

Segundo os entendidos, Hegel aí se refere ao desmoronamento do império romano e à decadência da cidade antiga, já não somente ao drama de conflito de caracteres individuais, contido na representação trágica. O pano de fundo histórico, épico, se delinea por trás do enredo mítico. Como salienta Hyppolite, o movimento é o seguinte: dos penates à cidade, e da cidade ao império; neste império, os indivíduos se afirmam como indivíduos, são desligados da substância e buscam a salvação dentro de si, em si mesmos. Esta evolução e a espécie de consciência infeliz que disto resulta já tinha sido estudada por Hegel nos escritos teológicos da juventude.⁶⁰ “Esse colapso da substância ética e sua passagem para uma outra figura são determinados pelo fato de ser a consciência ética, de modo essencial orientada imediatamente para a lei”.⁶¹

O que se segue é a figura do Direito; no direito do império romano, por oposição à dinâmica da ação na democracia ateniense e na cidade grega em geral, a letra escrita toma proeminência. A vida do espírito, tal como pensada no contexto da cidade grega e da representação trágica, já está então perdida: perdeu-se a substância do ético que existia como espírito vivo, para surgir uma universalidade formal.

Dentro da história do cristianismo, na evolução da cristandade, a universalidade formal do direito romano e o espírito ético de inspiração

⁵⁹ HEGEL. *Vozes*, p.30-31. Parágrafo 475.

⁶⁰ Hyppolite. Nota 69 à *Phénoménologie*, Aubier, Paris 1977. p.43.

⁶¹ HEGEL. *Op.cit.*, *Vozes*, p.31. Parágrafo 476.

dionisíaca continuariam a confrontar-se, unindo-se e desunindo-se em muitas combinações que comprovam, ao mesmo tempo, sua diferença e sua igualdade essencial.

A universalidade formal surgida com a figura do Direito romano de certo modo persiste até hoje; e é oposta a todo espírito vivo, consciência ética de indivíduos ou de grupos singulares que, do lado da utopia, afirmam ainda uma outra face da substância da ética, oposta às soluções pela violência, pela guerra e pela ordem repressora e negadora do singular.

Parece claro, a partir desta inigualável reflexão do mestre da filosofia dialética, que à posição ética que se realiza no clímax da guerra, da afirmação máxima de um povo, e que o leva à sua destruição, opõe-se aquela lei não-escrita, que vê o agravo feito à substância singular, ao indivíduo, mesmo quando morto, e o vê como violência; nesse sentido, a lei oposta à guerra, de uma ética centrada no princípio da não-violência, é atribuída à feminilidade, embora esta seja vista por Hegel através de um preconceito pejorativo.

X

A ética da não-violência como uma ética feminina ¹

Em trabalhos anteriores, já tive ocasião de expressar minhas reflexões sobre o feminismo do nosso tempo, sobre as situações que o fundamentavam, bem como sobre a interpretação que lhe deu Ernst Bloch.² Trata-se aqui de acrescentar e associar, unindo-os na compreensão do que há de utópico essencial no conteúdo ideológico ou imaginário dessas figuras do espírito do tempo _ do feminismo ao pacifismo e à ecologia e ao combate pelo respeito aos direitos humanos _, no cenário, ou melhor, na arena sociopolítica global da atualidade.

Nem tudo são rosas no caminho para comprovar tal interpretação: a posição teórico-prática dos grupos feministas face à questão da descriminalização ou legalização do aborto é um ponto crucial e complexo que pareceria corroborar a negação da tese blochiana de identificação do feminismo com a utopia da não-violência. Contudo, apesar disso, a intuição blochiana me parece certa: “Resta agora saber aquilo que, no plano mais profundo, anima a eclosão da mulher. Aquilo que a anima é precisamente o sexo, mas isto compreendido em sua manifestação social e sua vontade de ser socialmente definido”.³

¹ Excerto da Parte IV da tese de doutoramento na UFMG, 1997: *Ética, utopia e violência*. Elementos para uma revisão da ideia de violência pelo Bem, a partir de um estudo de Ernst Bloch; da Parte III de *Violência ou não-violência*, Edunisc, 2000/2002, p. 150 e ss. Capítulo da coletânea *As mulheres e a filosofia*, org. Márcia Tiburi et alii, EdUnisinos, 2002.

² Conferir capítulos anteriores deste livro, como o cap.IV de *Educação: reflexões e prática*, Herder, São Paulo, 1969; cap.VI de *Por uma educação libertadora*, Vozes, Rio de Janeiro, 1976; o livro *Na condição de mulher*, Santa Cruz do Sul, 1985; e em *Ética e utopia*, ensaio sobre Ernst Bloch, 2ª.ed. Movimento/Edunisc 2006, o trecho sobre as utopias deste tempo, p. 131 e ss.

³ *PH*, Suhrkamp, p. 687.

Esta afirmação implica o reconhecimento de que, na diferença de sexo, há algo a manifestar-se socialmente, a ser socialmente definido, portanto, que não se resume nessa definição; que não seja um mistério para sempre indecifrável nem tampouco um indefinido inteiramente moldável pelas variações culturais. Ante a diferença, não há a liberdade idealista que perpassa ainda o existencialismo; é também imprescindível a mediação concreta da variação, onde o substancial se encarna e efetiva bem longe do mistério tenebroso. “A emancipação feminina de natureza concreta visa (...) autênticas provas do exemplo constituído pela essência utópica; da confusão dos tipos, ela trabalha para fazer surgir a riqueza real da natureza feminina, no interior da natureza humana”.⁴

Bloch não teme usar a expressão natureza feminina, assim como natureza humana. Para além do sociológico e histórico e aquém do mistério, sobra e permanece o componente substancial, no qual não se consegue discernir a parte da natureza e a da cultura. É desse resíduo, ainda não totalmente manifesto no concreto histórico, que se pode enriquecer a humanidade, com aspectos do ser feminino ainda não desenvolvidos: “Na mulher, o possível real está em um estágio de formação menos avançado do que o homem, mas, por outro lado, ele parece mais prometededor, desde sempre, e em todas as visões oníricas da perfeição feminina”.⁵

O fato de estar menos efetivamente manifesto, menos realizado, faz do feminino um contexto apropriado para o novo, um espaço aberto para a utopia. Talvez o véu de mistério sobre o rosto da mulher idealmente representada seja a forma de expressão objetiva dessa parte de indefinido que dá asas à imaginação criativa e à esperança de renovação. “Assim como a música, que já é forma, pode ser mais profunda do que toda a

⁴ *PH*, Suhrkamp, p. 697.

⁵ *Idem*.

poesia das palavras, a parte de utopia na mulher, anunciando conteúdos de grande valor, significa uma perspectiva aberta para uma profundidade humana central e reconfortante. A doçura e a misericórdia irradiam com mais intensidade na versão feminina do ser humana.”⁶

A renovação cuja esperança é despertada junto do manifesto no ser feminino e ante o que nele há de velado e ainda em potência, como *excedente utópico*, no seu movimento de manifestação, é uma renovação com conteúdos de valor, portanto, de substância e com significação éticas; nesta, caminha em direção à doçura e à misericórdia, ou seja, à não-violência. Citando Bachofen, Bloch alude ao conteúdo profundo do feminismo como sendo “esta condição graças à qual a humanidade se eleva, primeiro, sobre a civilização; que serve ao desenvolvimento de toda virtude, à formação de todo traço nobre da existência; é a magia da maternidade, que no seio de uma vida plena de violência age como princípio divino do amor, da união, da paz”.⁷

Conteúdo, evidentemente, ideal do nível do arquétipo e também idealizado, numa associação, talvez demasiado direta, do amor à união e à paz. O investimento amoroso, infelizmente, pode atuar também para o conflito; ao mesmo tempo que chance de união e promessa de paz, pode ser risco de desunião e guerra. O caráter conflitual da vida ética já tem sido bem salientado pela reflexão da ética; não elimina, contudo, o conteúdo de valor e o grande valor do conteúdo que abrange a esperança de superação da violência pelos seus opostos. Ernst Bloch tinha consciência da complexidade do conteúdo especificamente feminino que o eventual desaparecimento da opressão da mulher não traz automaticamente consigo por si mesma: “O que permanece é a rica polivalência, o fermento de

⁶ PE, II, p. 186; Suhrkamp, p. 697/698.

⁷ Excerto do Prefácio do *Matriarcado*, de Bachofen. Bloch, PE, II, Gallimard, p. 182; Suhrkamp, p. 694.

uma confusão e de um emaranhado resolvido pela metade, mal resolvido, não resolvido na mulher, como toda sociedade sempre legou à sociedade seguinte. Ela é doçura e impetuosidade, destruição e misericórdia; é a flor, a bruxa, a estátua altaneira e a alma diligente dos negócios. É uma bacante ao mesmo tempo que uma Deméter que vigia e dirige; é a madura Juno, a fria Artémis e a artista Minerva, e ainda muitas outras. Ela é o *capriccio* musical (o solo de violino na Vida Heróica, de Strauss) e o arquétipo do lento(do adágio), do repouso. E finalmente, por um traço de união que permanece um mistério para o homem, reúne os dois pólos, de Vênus e de Maria”.⁸

Estão postas assim as contradições do feminino: na busca do prazer, o fantasma da ameaça da destruição do eu; na geração da vida, o fantasma da ameaça ao objeto do prazer. O imaginário humano oscila entre a mãe, da origem, e a mulher fatal. O próprio filósofo orienta: “Tudo parece inconciliável, mas não é uma canetada, um risco feito através do problema do conteúdo feminino que trará a solução ou afastará a dificuldade”. O conteúdo feminino complexo e múltiplo que se encontra, ou melhor, que “canta”, como uma melodia, ou que se “volatiza”, como um perfume, da história das mulheres, animando assim, em suas camadas profundas, o movimento feminista dos séculos XIX e XX, também contribui, segundo Ernst Bloch, para a utopia geral do reino da liberdade: “O perfume, a plenitude, a melodia própria a este gênero se comunicam, *mutatis mutandis*, à utopia que progrediu na direção da ciência; assim o conteúdo da utopia feminina dá sua contribuição para o reino da liberdade”.⁹

Bloch sublinha o caráter enigmático e contraditório da associação dos tipos femininos incompatíveis, do aumento incorreto dos atributos e tipos

⁸ PE, II, Gallimard, p. 184. PH Suhrkamp, p. 695 e 696.

⁹ PE, II, Gallimard, p. 185. PH Suhrkamp, p. 696.

femininos: “Que a mulher tal como a conhecemos, semelhante à flor, possa transformar-se subitamente em bruxa lançando seus malefícios; ou que a alma diligente, graças à qual os negócios funcionam, possa quase sem esforço transformar-se em bacante, e mesmo Vênus possa metamorfosear-se em Maria, todas essas definições particulares se comprovam tão provisórias como se não fossem sequer experiências do ser feminino, mas simples máscara”.¹⁰

Para terminar de compreender a visão de Bloch do feminismo moderno, deve-se ressaltar que ele julgava esse movimento um protesto contra o capitalismo, contra o conteúdo de exploração e reificação do sistema capitalista, apesar das suas aparências burguesas e dos resultados contraditórios. Argumentava apontando a reação agressiva e desproporcional dos adversários do movimento feminista da passagem do século XIX e XX, que o combatiam: “como se o movimento de mulheres fosse o de uma específica totalidade e plenitude do ser humano, a qual, precisamente em seus conteúdos possíveis a longo prazo, é inconciliável com a empresa capitalista desprovida de alma, inimiga mortal da arte como da mulher”.¹¹

As afirmações se complementam: fundamentalmente, e como testemunha sua utopia, o movimento feminista, de fato, manteve viva Cármen, quer dizer, a lembrança do hetairado, mas também, além disso, o ser Antígona, a segunda criatura primitiva que precedeu a era dos homens: a lembrança do matriarcado.¹²

¹⁰ *PH* Suhrkamp, p. 697.

¹¹ *PE*, II, Gallimard, p. 180. *PH* Suhrkamp, p. 692.

¹² O fantasma de Antígona ronda a ética da não-violência, sobretudo no que concerne ao imaginário do movimento feminista, como acima expresso por Bloch: *PE* II, p.181; *PH*, p. 693. Mais que uma utopia, de acordo com a clássica intuição de Hegel, que dela faz o *back-ground* da seção VI da *Fenomenologia do Espírito* – *Vozes*, 1992, II, p. 11 e p. 21 e ss. –, Antígona resume uma posição ética, aliás, a posição ética, por oposição à política e à codificação jurídica. Não nos estenderemos mais aqui sobre o que representa a posição “antigonal” – adjetivo usado por Bloch para certos heróis exemplares que estiveram à frente do seu tempo, como Thomas Müntzer. Demasiado já se tem dito sobre Antígona, e ultimamente a polêmica se reavivou em torno da significação do mito e do personagem. Ver George Steiner, *Les Antigones*, e as demais obras citadas por mim na comunicação para o Congresso Latino-americano de

A mulher-fatal e a mãe-irmã, pólos extremos entre os quais se tece a teia do ser feminino, inspiram, ainda que sub-repticiamente, o movimento histórico ainda vigente. A esperança de Ernst Bloch no conteúdo utópico carregado pelo movimento de mulheres, calcado no elemento feminino, vai além de sua forma de apresentação histórica, burguesa. O movimento feminista burguês do século XX, nesse aspecto, fracassou na afirmação de suas potencialidades utópicas, mesmo quando se expandiu como fenômeno de massa e entrou nos costumes, com bastante sucesso; sua potencialidade utópica, todavia, permaneceu em aberto, insinuando-se através das brechas que possibilitam as transformações da sociedade.

Também Herbert Marcuse via o caráter ético de subversão potencial dos valores da cultura dominante, contido no bojo do feminismo: “O socialismo enquanto sociedade qualitativamente diferente deve encarnar a antítese, a negação histórica das necessidades e valores destrutivos e repressivos do capitalismo como forma de cultura dominada pelo homem”.¹³

Nesse conjunto de valores opostos aos da cultura dominada pelo homem, Marcuse também reconhecia a não-violência como central: “As condições objetivas de uma tal antítese e de uma tal subversão dos valores amadureceram, e tornam possível o impulso – pelo menos como fase transitória na reconstrução da sociedade – das características que foram atribuídas mais às mulheres do que aos homens na longa história da civilização patriarcal”.¹⁴

Marcuse completa seu pensamento, precisando quais seriam tais qualidades: formuladas como antíteses das qualidades masculinas dominantes, estas qualidades femininas seriam: a receptividade, a

Literatura Feminina, em Porto Alegre, agosto de 1988, in: Revista *ORGANON* n° 16, *Mulher e Literatura*, UFRGS, Porto Alegre, 1991. Ver também, de Bárbara Freitag, *Itinerários de Antígona*, Papirus, Campinas, 1992.

¹³ MARCUSE, Herbert. *Marxisme et féminisme*. In: *Actuels*, p. 37 e ss.; cit.: p. 46.

¹⁴ Idem, p. 46.

sensibilidade, a não-violência, a ternura, etc. Estas características, de fato, estão em oposição à dominação e à exploração. O texto de Marcuse revela a rara compreensão do filósofo, rara na filosofia, sobre a dimensão ética das virtudes femininas; embora não totalmente originais ou solitárias, tais afirmações são inusuais no discurso filosófico. “É somente enquanto sujeito econômica e politicamente igual ao homem que a mulher pode pretender exercer um papel determinante na reconstrução radical da sociedade. Mas, uma vez adquirida a igualdade, a liberação deve superar o quadro do capitalismo e subverter a atual hierarquia das necessidades. Esta subversão das normas e valores contribuiria para a emergência de uma sociedade regida por um novo princípio de realidade”.¹⁵

Portanto, a significação ética do feminismo, segundo Marcuse, também não se encontra apenas no seu conteúdo de justiça distributiva, na igualdade reivindicada pela trabalhadora ou pela dona-de-casa; trata-se de algo bem mais estranho à realidade patriarcal efetivada no capitalismo moderno, enquanto acrescenta a possibilidade da subversão subjetivo-objetiva de normas e valores, cujos efeitos transcendem a condição feminina: “O feminismo é uma revolta contra o capitalismo em declínio, contra a obsolescência histórica do mundo de produção capitalista. É o elo entre a utopia e a realidade, porque a base social do movimento, enquanto força potencialmente radical e revolucionária, existe; lá está o núcleo do sonho. Mas o capitalismo ainda tem a possibilidade de deixá-lo no estado de sonho, de suprimir as forças transcendentais que combatem para subverter os valores inumanos de nossa civilização”.¹⁶

É reconhecido, pois, por Marcuse, o potencial utópico do movimento de mulheres no capitalismo, mas também reconhecido o movimento de

¹⁵ MARCUSE, op. cit., p. 55.

¹⁶ Op. cit., p. 56.

sua assimilação e cooptação. O combate pela subversão dos valores inumanos de nossa civilização precisa da afirmação da substância do feminismo, porém transcende os limites do movimento de mulheres histórico-concreto. Tanto o feminismo como a ecologia ou seus parceiros na cena contemporânea são utopias engajadas que não buscam a tomada direta do poder político, mas se põem no papel de sentinelas, salvaguardas de determinados princípios e valores, padrões e formas de comportamentos, modos de agir, ou seja, mais precisamente, normas éticas.

As utopias da não-violência conduzem a uma ética da não-violência. Assim como a utopia feminista é a da não-violência, por outro lado, a essência da ética da não-violência pode ser vista como o modo feminino de ser. O que se manifesta nas utopias da não-violência, no mundo violento do nosso tempo; aquilo que constitui o germe e, ao mesmo tempo, o cerne de uma ética da não-violência é o modo feminino de pautar o agir. A ética da não-violência pode ser entendida como uma ética feminina. Esta não é uma interpretação esdrúxula, como talvez possa parecer ante os hábitos mais estabelecidos do pensamento acadêmico da atualidade. O conteúdo utópico do feminismo, sendo o que há ainda de não realizado no lado feminino do ser, explorar as franjas do futuro, no *front* dessa utopia, que inclui o surgimento e a afirmação de uma ética que possa responder aos desafios da ecologia, do pacifismo e da busca de respeito aos direitos humanos, exige que se ouse colocar a pergunta pela essência da feminilidade, ou melhor, pelo conceito de feminino, e o que ele determina para a ética.

Para nos aproximarmos daquele elemento ético que é preciso afirmar para que se possa superar os modos de ação em que se multiplica a violência, para o desenvolvimento de formas de ação humana alternativas em

que a civilização do diálogo sobrepuje a força das armas, mostra-se o caminho da afirmação do modo feminino de ser e de cuidar do ser.¹⁷

Afinal, o que é feminino ou feminilidade? Este é um conceito impreciso que não tem sido objeto de muita atenção filosófica, mas talvez também porque em si mesmo inclua a imprecisão; e talvez deixasse de ser o que promete, se pudesse ser inteiramente conceitualizado. Este feminino, ao mesmo tempo universal e histórico, embora não sendo abstrato e não podendo tomar corpo no nível conceitual de modo totalmente claro, também não se realiza perfeitamente em entes concretos particulares. Existe enquanto modo e qualidade do ser, em diversos níveis da existência; dá-se como acidente em traços de aparência e disposição dos entes. Este algo aparece nas obras de cultura, da vida em comum, da produção artística. Nos indivíduos humanos em especial, sua manifestação predomina nas mulheres, sendo latente nos homens.¹⁸ Isto que permanece sempre secreto na mulher, este indefinido utópico responsável pela multiplicidade dos qualitativos que até aqui lhe foram atribuídos.¹⁹

O que a maioria dos filósofos tem dito sobre as mulheres fica muito aquém deles mesmos.²⁰ Emmanuel Lévinas, uma das exceções, desenvolveu sua reflexão sobre o feminino como um outro no contexto do Eros e da Fecundidade.²¹ Nessa mesma direção foi a reflexão de Sônia Viegas Andrade: o feminino é o portador da fecundidade e tem características de maternidade, envolvimento, umidade, irracionalidade, em suma, tudo o que se vincula à gestação da vida.²² Há um conteúdo de verdade, do arquétipo, escondido por trás do estereótipo e do preconceito. Este é justamente isto:

¹⁷ Ver DARCY DE OLIVEIRA, Rosiska. *O feminino emergente*. Brasiliense, São Paulo, 1991.

¹⁸ Ver SULLEROT, Evelyne. *Le fait féminin*. Fayard, Paris, 1978.

¹⁹ BLOCH, Ernst. *PE*, II, Gallimard, p. 184.

²⁰ Ver STOPCZKY, Annegret. *Was Philosophen über die Frauen denken*. Matheus U. Seitz; Munique, 1981.

²¹ Ver LÉVINAS: *Les Temps et l'autre*. Quadrige/Puf, Paris, 1985, p. 77 e ss.; p. 85 e ss.

²² "O mito de Pandora", in: *Kriterion*. n.º 79/80, vol. XXX, UFMG, Belo Horizonte, ano 87/88, p. 196.

preparador do conceito; pode ser negado pelo conceito, mas não necessariamente; e sua substância arquetípica é inegável. O modo existencialista de entender a questão, porém, nega qualquer essência ou eterno feminino.

A tese de Rachel Gutiérrez, na descendência de Simone de Beauvoir, dá à questão uma resposta anti-essencialista, contrapondo ao conceito de essência feminina a noção de identidade.²³ Permanece aí velado o aspecto não-inessencial da identidade feminina; o que constitui a substância da-quele outro da cultura patriarcal, buscado mais ou menos conscientemente pelo movimento feminista, como perceberam Bloch e Marcuse, e que me parece poder servir de pedra de apoio para a ética da não-violência.

A propósito da polêmica sobre o essencial e o existencial na questão específica do feminino, é interessante notar que, na obra de Hannah Arendt, uma das poucas mulheres de permanência assegurada na história do pensamento, em sua reflexão sobre a condição humana e a modernidade, afirma-se a categoria da natalidade. Consciente, embora, do exótico da afirmação, arrisco dizer que a categoria da natalidade arendtiana é uma categoria expressiva do modo feminino de ser, muito embora, obviamente, a autora não o tenha posto nesses termos. Para Arendt, as condições mais gerais da existência humana são o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade: “O labor e o trabalho, bem como a ação, têm também raízes na natalidade, na medida em que sua tarefa é produzir e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que vêm a este mundo na qualidade de estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta. Não obstante, das três atividades, a ação é a mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado

²³ GUTIÉRREZ, Rachel. *O feminismo é um humanismo*. Antares/Nobel, Rio de Janeiro/São Paulo, 1985.

possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Neste sentido de iniciativa, todas as atividades humanas possuem um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disso, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico”.²⁴

Nada mais exemplar do espírito feminino, identificado este com a fecundidade e a vida, naquela franja ainda misteriosa do *front* entre o ser e o ainda-não-ser. A antropologia também tem buscado a resposta sobre o feminino; desse ponto de vista, o problema da mulher é que ela constitui a “encruzilhada crucial e obrigatória no caminho da natureza para a cultura”.²⁵

Como conseqüência desta situação entre dois mundos, na mulher permanece um resto não integrado ao mundo masculino da diferença e da distância. Por esse resto que, em linguagem blochiana, podemos redizer como excedente utópico, feito das possibilidades do ainda-não-ser proporcionais à ainda-não-realização no mundo das relações dominadas pelo masculino, a mulher é o outro sexo diante do qual esbarra a perplexidade da filosofia e se expande a sensibilidade dos poetas: *Desconheço o que há em ti que fecha e abre; mas algo em mim sabe*.²⁶

O excedente utópico, aberto para o futuro, fecha-se no antecedente originário, no qual as mulheres mais do que os varões da espécie encontram-se enraizadas, natural e culturalmente. Assim como a antropologia, a psicanálise tem se debatido às portas do mistério que cerca o feminino. A célebre pergunta: “o que quer a mulher?” indica muito bem as

²⁴ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Forense/Salamandra e EDUSP, p. 17.

²⁵ TAVARES, H. C. S. “A função significante da mulher – uma leitura de Claude Lévi-Strauss.” In: Revista *KRITERION*. nº 81/82, UFMG, Belo Horizonte, 1988/1989, p. 74.

²⁶ Tavares cita CUMMINGS: Art. Cit., p. 78.

dificuldades que embaraçam teoria e prática psicanalíticas: o impasse freudiano repercute ainda hoje entre os seus seguidores. Todavia, identificando o problema, Freud trouxe um desafio estimulante para a compreensão do ainda inexplicado: “Depois de Freud – mas fundamentalmente com ele – fica aberto um caminho que transforma o mistério feminino que desafia os tempos. E do mistério faz-se enigma”.²⁷

Assim como a psicanálise busca a resposta ao enigma do feminino no domínio do gozo, Jean Baudrillard reflete sobre ele com referência à sedução, forma reversível da estrutura da diferença sexual. O masculino seria representante da produção, do progresso, da ascensão, da verticalidade, defendido por instituições e regulamentos, enquanto o feminino é o princípio da incerteza. A sedução é o lugar do feminino na transversal do masculino enquanto produção, numa relação de manutenção e sustentação mútua.²⁸

Para entender as utopias que preparam a ética da não-violência, servem-nos todas essas contribuições que testemunham o esforço no sentido de precisar, pelo menos, de cercar, se não definir em que consiste a feminilidade. A lei da não-violência, da oposição à interferência violenta, ou seja, da não-interferência violenta, quando abrange as relações do homem com a natureza, com os seres vivos naturais que o acompanham no universo, hoje se apresenta como o princípio que fundamenta a atitude motivadora da ciência e da prática da ecologia; quando volta a questionar as relações do estado com o indivíduo, dos indivíduos com a comunidade, a não-interferência violenta constitui o princípio que fundamenta o moderno movimento de afirmação e defesa dos direitos humanos; quando se dirige para refletir as relações internacionais entre os povos na

²⁷ Maria Elisa MAIA e Ailson SENA. “O que quer um ser falante?” In: *KRITERION*, n. 81/82, p.157.

²⁸ Ver Maria Estela Sanabria TEJERA, Maria Auxiliadora BAHIA e Ondina Pena PEREIRA. “O feminino segundo Jean Baudrillard”. In: *KRITERION*. n.º cit., p.191 e ss. Remetem a Jean BAUDRILLARD: *De la séduction*. Galilée, Paris, 1979.

comunidade mundial, o princípio da não-interferência violenta constitui a base do pacifismo; e quando se circunscreve e aprofunda sobre as relações interpessoais que afetam as relações familiares e entre homens e mulheres, a não-interferência violenta se torna o conteúdo da atitude anti-autoritária que acompanha o feminismo.

Pode-se dizer que a mesma substância ética, a de uma lei que não admite a guerra, a destruição da natureza e a lesão aos direitos humanos, perpassa todos os movimentos que constituem a permanência da utopia no presente. Assim, de certo modo, o pacifismo é expressão do feminismo no plano da política internacional, enquanto o feminismo é expressão do movimento pelos direitos humanos no plano das relações interpessoais e de gênero; sendo os direitos humanos a forma em que aparece o pacifismo no âmbito das relações internas de uma comunidade política; e enquanto todos eles mostram para as relações humanas, sociais ou políticas; familiares, nacionais e internacionais, a mesma atitude ética de não-interferência violenta, que forma a base da ecologia. A essência dessas utopias é o sonho de superação da violência. A atitude ética da não-violência, na história e essencialmente, é oposta à lógica do estado, que desemboca na guerra, feita da substância ética marcada pela virilidade.²⁹

Sob as utopias do nosso tempo, pois, fermenta, subterrânea e dissimulada, a substância ética própria da feminilidade; e se essa afirmação parece estranha ao discurso acadêmico nos seus hábitos do presente, isso nos dá a esperança de que este texto se torne um desafio e possa abrir nova brecha de luz sobre a questão.

²⁹ Sobre a marca de gênero na substância ética, parecem-me ainda insuperadas as reflexões de Hegel, G. W. F., in: *Fenomenologia do espírito*. Vol. III, seção VI, A, a-b; Editora Vozes, Petrópolis, 1992, p. 11-31: “O Mundo Ético. A Lei Humana e a Lei Divina, O Homem e a Mulher” – que foram vistas nos capítulos VIII e .IX deste livro.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org