



## **A SUBALTERNIDADE FEMININA NA FILOSOFIA DA PRÁXIS: CAMINHOS PARA A (NOVA) HEGEMONIA NA CONTEMPORANEIDADE**

*Gigliola Mendes*<sup>1</sup>

Docente do Estado do Distrito Federal – DF

### **Resumo**

O artigo apresenta algumas considerações de Gramsci sobre a condição das mulheres no capitalismo de seu tempo, destacando em que medida a formação de uma nova personalidade feminina – a questão ético-civil mais importante ligada à questão sexual – seria um convite tanto a autonomia da mulher como a possibilidade de uma (nova) hegemonia na contemporaneidade. Nas obras do cárcere, o filósofo ultrapassa a visão tradicional do marxismo sobre a questão sexual, as mulheres e as diferentes relações em que elas estariam implicadas, abrindo caminhos para se pensar a subalternidade feminina tanto na perspectiva econômica como na cultural, ou seja, a partir de uma reforma intelectual e moral, categoria gramsciana fundamental para a estratégia rumo à revolução e à emancipação de todo o gênero humano.

**Palavras-chave:** subalternidade feminina; autoconsciência; hegemonia.

### **Introdução**

<sup>1</sup> Graduada e mestre em Filosofia pela Universidade de Uberlândia (UFU), professora de filosofia da Secretaria de Estado de Educação do DF e doutoranda em Filosofia, na Universidade de Brasília (UNB). Email para contato: dili.sedf@gmail.com

O filósofo italiano Antonio Gramsci (1891-1937), em algumas passagens dos *Cadernos* e das *Cartas do cárcere*, analisa a questão sexual e, especificamente, a questão feminina ou a condição das mulheres no capitalismo de sua época. No *Caderno 22*, intitulado *Americanismo e Fordismo*, Gramsci se dedica mais profundamente a tais questões, sempre as inserindo na complexidade da sociedade moderna. Este texto possui duas versões: foi desenvolvido primeiramente em 1929, mas ganhou uma reformulação em 1934. Em 1929, Gramsci afirma que, no que concerne à questão sexual:

a questão mais importante é a *salvaguarda da personalidade feminina*: enquanto a mulher não tiver alcançado verdadeiramente uma independência frente ao homem, a questão sexual será rica de características doentias e será preciso ser cuidadoso no tratamento com essa questão e em tirar conclusões legislativas (GRAMSCI, 1975, 1, 62, p. 73, grifo da autora).

Em 1934, no *Caderno 22*, ele altera os termos:

a questão ético-civil mais importante ligada à questão sexual é a *da formação de uma nova personalidade feminina*: enquanto a mulher não alcançar não só uma real independência diante do homem, mas também um novo modo de conceber a si mesma e a sua parte nas relações sexuais, a questão sexual permanecerá rica de aspectos doentios, e haverá necessidade de cautela em qualquer inovação legislativa (GRAMSCI, 1980, p.391, grifo da autora).

As redações do parágrafo sobre a *questão sexual* possuem diferenças fundamentais<sup>2</sup>, mas ambas oferecem possibilidades de reflexão sobre a condição das

<sup>2</sup>Destaco as especificidades das duas redações do parágrafo que versa sobre a personalidade feminina e as implicações decorrentes disso, apoiando-me na interpretação desenvolvida por Durante (2011) sobre a questão, na qual problematiza a diferença de significado e o porquê do uso dos termos “salvaguarda”, em 1929, e “formação”, em 1943. Segundo Durante: “a primeira redação deste texto, de 1929, falava de ‘salvaguarda da personalidade feminina’, e deste ponto de vista a segunda redação, falando em termos histórico-evolutivos de ‘formação’ é decididamente melhor, porque enquanto no texto de 1929 faz-se alusão a um presumido dado originário, a ser preservado precisamente em sua originalidade, em 1934, ao contrário, a inicial exclusão das mulheres no processo da autoeducação – ao menos das mulheres enquanto parte do gênero humano – é diluída” (DURANTE, 2017, p. 304).

mulheres. No primeiro texto, o filósofo defende a necessidade da *salvaguarda da personalidade feminina* e, no posterior, destaca a importância da *formação de uma nova personalidade feminina* – delimitando-a como questão *ético-civil* mais importante. Por que a diferença entre as duas redações? À luz das *Cartas do cárcere*, podem-se lançar algumas hipóteses acerca disso.

Nos diálogos epistolares com e sobre Giulia, a partir de 1929, Gramsci (2005a) defende a importância de sua mulher ter e preservar sua personalidade, para superar seus problemas de saúde e desenvolver-se como sujeito socialmente ativo. Ter uma personalidade já significava, para Gramsci, apropriar-se criticamente de si mesmo, considerando-se a partir das relações que estabelece consigo, com os outros e com a natureza, para que se pudesse agir autonomamente, ultrapassando as concepções românticas e idealistas. Através do desenvolvimento de um arsenal ético e jurídico adequado, as mulheres deveriam ter preservadas as oportunidades de possuir uma personalidade, ou seja, de vivenciar o momento ético e de se indignar com sua condição na sociedade, para ter consciência das injustiças nesse contexto e depois se organizar para o momento político. E, assim, ser capaz de exercer essa capacidade (e consciência de si) que desenvolveu, a partir das mudanças que podem e devem ser realizadas através da luta política.

Pensar em *salvaguarda* da personalidade feminina, no entanto, pode estar em contradição com este próprio conceito gramsciano de personalidade, porque permite subentender que a personalidade é um dado originário, devendo ser preservado enquanto tal. Sendo válida tal interpretação, pode-se supor que existe um conceito de personalidade feminina cuja preservação é importante para as questões sexual e econômica; o que retiraria das mulheres a liberdade para se autoconstruir historicamente, uma vez que elas devem enquadrar-se em um padrão de mulher pré-determinado e adequado à produção. Nesse sentido, existiria o problema frequentemente encontrado pelas mulheres, que buscam se engajar na transformação social, de ter que se adequar aos modelos previstos por projetos de sociedade pensados e direcionados por lideranças masculinas.

### **Personalidade feminina: impasse entre autonomia e adequação**

Durante (2014), dessa forma, segue o rastro da primeira interpretação de que a personalidade feminina – que Gramsci aborda não só no texto de 1929, mas também no de 1934 – não é um convite à autonomia da mulher. Segundo ela, por meio de uma interpretação filológica, no contexto do *Caderno 22*, formar uma personalidade refere-se à “prática da adequação, na adaptação à necessidade de otimização que a produção requer e que recompensa em termos de garantia de socialidade, oferecendo aos homens a possibilidade de viver a sua verdadeira natureza” (DURANTE, 2014, p. 10).

O Americanismo apresenta um modelo produtivo racional, em que diminui a distância entre estrutura e superestrutura, ou seja, a vida do homem corresponde à maneira de produzir, atende às demandas da produção. Mas o problema é que tal modelo representa uma revolução passiva e não uma revolução de fato – já que as forças produtivas continuam nas mãos dos capitalistas e não dos trabalhadores – e o processo de mudança cultural se dá com fortíssima coerção. A formação humana e o processo civilizatório do Americanismo, porém, se organizados e direcionados pelos trabalhadores, através de uma reforma intelectual e moral, poderiam transformar a coerção em auto coerção e autodisciplina, em busca de uma cultura verdadeiramente nova e coerente com a vida que o trabalhador já possui: o objetivo da filosofia da práxis e da consequente emancipação humana.

Durante (2014), no entanto, nos chama a atenção para a afirmação de Gramsci: toda essa transformação cultural, cujo objetivo é a criação de um novo modo de ser, viver, pensar e se relacionar, pode ser posta em risco pela *capacidade de autodegradação e vileza das mulheres*. Para o filósofo, nas crises de libertinismo, que ocorrem em momentos de transformação ou transições sócio-econômicas, as classes ligadas à produção não se degradam diretamente, já que se adequam a um novo modo de ser e viver peculiar à produção; de maneira indireta, entretanto, isso poderia acontecer, porque a crise deprava as mulheres dessas classes. Sob a ótica de Durante (2011), com estas afirmações, Gramsci demonstra que o que caracteriza e aproxima as mulheres – tanto as da burguesia como as do proletariado, porque na análise das crises de libertinismo estão implicadas as mulheres das diferentes classes – é sua igual capacidade de degradação. Tal tendência representaria um sério problema, porque tornaria as mulheres da classe trabalhadora capazes de interferir de modo decisivo no processo de liberação de todo o gênero humano,

caso ele se empreendesse. Por isso, a relação entre o homem e a mulher, conforme definida por Gramsci, seria pedagógica e envolveria uma rígida atribuição de papéis, para que se evitasse a degradação.

Assim a personalidade das mulheres e sua *salv guarda* – depois a afirmação da *formação* da personalidade feminina – poderia implicar a necessidade de uma força ou uma ação de heteronomia pedagógica, uma coerção externa em um processo que, para os trabalhadores homens, seria de auto coerção. Em outras palavras, para as mulheres, a autoeducação e a auto coerção defendidas por Gramsci como fundamentais ao processo de libertação humano no enfrentamento ao capitalismo parece exigir um direcionamento pedagógico específico e assim só em um momento posterior poderiam, quiçá, serem capazes de auto coerção; tudo isso por possuírem um alto potencial de degradação.

Neste sentido, a nova personalidade feminina corresponderia à “consciência da função, e da funcionalidade, (...), uma consciência que torne possível a determinação de uma ética sexual conforme ao modelo de produção” (DURANTE, 2014, p. 12) e a superação de seu sentimentalismo (insistentemente criticado nas *Cartas do cárcere*) e de suas atitudes românticas, que colocam em risco a racionalidade e o êxito do processo. Segundo Durante:

naturalizar a própria *função*, eis o que deve fazer a mulher no projeto gramsciano dos *Quaderni*, defini-la respeito (*sic*) àquela masculina e àquela geral da classe; isto é, torná-la elemento de liberdade dentro do paradigma de um projeto histórico compartilhado e não mais sofrido, até o ponto de poder fazer dele momento de autorrepresentação” (DURANTE, 2014, p. 12).

Segundo esse raciocínio, Gramsci ressalta apenas a importância de as mulheres terem a oportunidade de atuar na sociedade, com consciência de sua função, definida a partir de um projeto histórico compartilhado, talvez pré-construído, e por isso não construído por elas mesmas. Não um projeto no qual elas pudessem engajar-se autonomamente e que lhes proporcionasse um espaço para a construção de um papel autônomo: de afirmação do feminino como diferença, como alteridade.

### **Personalidade feminina: ampliando a compreensão desta categoria gramsciana**

Será a nova personalidade feminina apenas isto: a partir de um processo de formação, transformar em segunda natureza a *função* das mulheres, tornando-as conscientes de seu papel, para serem capazes de compartilhar, e não apenas de participar passivamente, do projeto histórico? Mas como precisar qual seria esta função? E qual seria esta função em uma *nuova civiltà*, que é o objetivo real do projeto de sociedade da classe trabalhadora? Talvez, para uma sociedade nos padrões do Americanismo e do Fordismo, o exemplo supracitado corresponda ao tipo psicofísico de mulher, mas sabe-se que o objetivo de Gramsci é superar essa maneira de organizar a produção, em busca de um novo modo de produção a partir de uma revolução de fato.

Dessa forma, talvez para pensar a condição e a emancipação das mulheres por uma via gramsciana, já que ele não se dedicou especificamente a esse tema, e, para isso, fazer um trabalho de tradução – utilizando sua perspectiva filosófica da tradutibilidade –, não devemos nos prender especificamente à filologia e à leitura do contexto específico do Caderno 22. Pode ser mais frutífero considerar quais os *usos*<sup>3</sup> possíveis das categorias gramscianas para pensar as lutas das mulheres, partindo sim de suas afirmações e seus contextos, mas relendo criticamente e ampliando suas categorias. Isto porque, para utilizar as ideias de Gramsci para pensar questões postas politicamente pelas mulheres e/ou pelo(s) feminismo(s) é imprescindível reelaborá-las de forma crítica.

Nesse sentido, talvez seja uma hipótese plausível pensar, por outra via interpretativa, que a compreensão de *salvaguarda* seja uma afirmação da importância das mulheres ter salvaguardada a possibilidade de possuir uma personalidade, de ser digna de ter uma personalidade (e então lutar por isso); o que seria um avanço ético e jurídico na emancipação das mulheres, principalmente no momento em que Gramsci escrevia; mas, infelizmente, ainda contemporaneamente. Avanço porque o momento ético é fundamental para que seja possível desenvolver a autoconsciência e, a partir daí, a organização política, na qual teoria e prática se unificam para a transformação da vivência

<sup>3</sup>Considero a perspectiva dos *usos* pautando-me na vocação do pensamento gramsciano para realizar “um diálogo fecundo entre intelectuais, culturas e grupos sociais” (Baratta, 2004, p. 9) e na análise crítica de Portantiero (1981) sobre como os “usos de Gramsci” se tornaram de certa forma uma metodologia, na América Latina. Minha formação no autor sardo ocorreu por meio de uma tentativa de buscar o maior rigor possível na análise, apesar da característica fragmentária de seus escritos e dos recursos escassos para uma pesquisa mais filológica, no Brasil, no início dos anos 2000. Mas os estudos e ações políticas que *utilizam* o método gramsciano, principalmente aqueles realizados por movimentos sociais de luta pela terra, foram e continuam sendo minha maior inspiração política e epistemológica.

de injustiça.

Essa outra possibilidade de leitura poderia ser inferida, ou melhor, construída, partindo dos questionamentos que Gramsci realiza sobre a condição desigual das mulheres na sociedade de sua época; o que poderia representar um convite ao mergulho no momento ético, principalmente por meio das muitas cartas sobre a educação de sua sobrinha Edmea e sobre os problemas de saúde de sua mulher Giulia.

Ao manifestar sua preocupação com a formação da menina, tece uma importante reflexão sobre qual a formação mais adequada às mulheres de seu tempo: “como Edmea também deve seguir seu próprio caminho, é preciso pensar em fortalecê-la moralmente, impedir que ela vá crescendo cercada só pelos elementos da vida fossilizada do vilarejo” (GRAMSCI, 2005a, p. 121). Afirma (2005a) que sua preocupação é descobrir como oferecer “às muitas Edmeas que vivem neste mundo” a oportunidade de desenvolver uma infância melhor e com maiores possibilidades, comparada àquelas que ele e seus irmãos (principalmente suas irmãs) tiveram e àquela que a própria sobrinha tinha.

Ao analisar a situação social de Giulia, sua esposa, Gramsci vai destacando os impedimentos históricos, econômicos, políticos e culturais para que as mulheres superem o conformismo mecânico que lhes é imposto, tenham uma personalidade e desenvolvam meios de preservá-la. Nas *Cartas* (2005a; 2005b), seus incentivos a Giulia incluíam o enfrentamento das circunstâncias políticas repressivas que vivia – pelo fato de seu marido ser preso político na Itália, suspeito de filotrotskismo – e a superação de seus problemas de saúde, ao compreendê-los social e historicamente. Ele buscava compreender o problema de Giulia e a incentivava a “desencolher sua verdadeira personalidade”, com o intuito de se tornar “médica psicanalista de si mesma”. Em carta à mulher, de 31 de agosto de 1931, afirma:

eu me referi a alguns princípios da psicanálise, ao insistir para que se esforçasse por ‘desencolher’ sua verdadeira personalidade. Estava convencido de que você sofria daquilo que, acredito, os psicanalistas chamam de ‘complexo de inferioridade’, que leva à sistemática repressão dos próprios impulsos volitivos, isto é, da própria personalidade, e à completa aceitação de uma função subalterna na hora de decidir, mesmo quando se tem certeza de estar com a razão, com exceção das esporádicas explosões de irritação furiosa até por coisas insignificantes. (GRAMSCI,

2005b, p. 81)

Portanto, apesar de suas limitações teóricas e históricas sobre o problema, é possível afirmar que o filósofo sardo mostra-se insistentemente preocupado com a transformação das condições de vida das mulheres, ou seja, com a necessidade de se criar oportunidades para que elas sejam cidadãs ativas. Segundo Bartolotti,

a insistência de Gramsci sobre a necessidade de que as mulheres estejam em maior número entre os cidadãos ativos – na produção –, assim como o seu desdém para a tendência de deixá-las distantes das escolas, de interromper seu processo de alfabetização, atestado por numerosos apontamentos do cárcere e das cartas, o tornam, neste momento, o autêntico herdeiro daquele *espírito laico* que nasceu na Itália – *não somente distinto de, mas em luta com o catolicismo* –, isto é, das instâncias de emancipação (BARTOLOTTI, 1977, p.545, destacado no original).

### **A emancipação das mulheres: uma busca da tradição socialista**

Além da herança histórico-cultural do espírito laico italiano, apontada por Bartolotti, que seria uma das justificativas para a atenção do filósofo às instâncias da emancipação, inclusive da feminina, podemos entender tal comportamento igualmente pela tradição socialista. A pensadora feminista e marxista Cinzia Arruza esclarece que

[na] *Teoría de los cuatro movimientos*, obra que contribuyó profundamente al pensamiento feminista de inspiración socialista (...) Fourier arrojaba algo de luz sobre el nexo entre represión económica y represión sexual de las mujeres, haciendo de la condición de la mujer el patrón de medida del grado de desarrollo de una sociedad, tema posteriormente retomado también en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx. (ARRUZZA, 2010, p. 26)

A avaliação da condição da mulher se tornaria assim um *topos*, uma medida para avaliar o grau de desenvolvimento de uma sociedade, segundo os projetos de transformação social pensados e também organizados pela tradição socialista.

Marx elabora o *topos* fourieriano afirmando que: “A evolução de uma época histórica é determinada pela relação entre o progresso da mulher e da liberdade. (...) O grau de emancipação feminina determina naturalmente a emancipação geral” (MARX, 1981, p. 449). Já Engels retoma essa tópica dando crédito a Fourier, ao lembrar que ele “foi o primeiro a anunciar que, em determinada sociedade, o grau de emancipação da mulher corresponde à medida natural do grau de emancipação geral” (ENGELS, 1981, p. 50).

E, no século XX, Lenin retoma o argumento sobre a importância da emancipação das mulheres para uma sociedade que se quer transformar e de fato vive uma revolução, na *práxis*. Nesse contexto, afirma que “não se pode assegurar a verdadeira liberdade, não se pode edificar a democracia – sem falar de socialismo – se não chamamos as mulheres ao serviço cívico, na milícia, na vida política, se não as tiramos da atmosfera brutal do lar e da cozinha” (LENIN, 1981, p. 59).

Marx, Engels e Lenin utilizaram o diagnóstico sobre a condição das mulheres proveniente de Fourier como critério valorativo para uma verdadeira emancipação social, mas, infelizmente, não ultrapassaram o âmbito da lei geral a ponto de construir uma estratégia que coubesse um protagonismo feminino e, em seguida, uma mudança consistente no modo de vida das mulheres. Para isso, seria necessário de fato concretizar uma perspectiva de análise capaz de desnaturalizar as relações entre homens e mulheres e oferecer um verdadeiro protagonismo a elas.

Dessa forma, as possibilidades clássicas do marxismo fazem críticas importantes à situação das mulheres no momento em que foram construídas<sup>4</sup>. Entretanto, não superam principalmente a compreensão trans-histórica, quase imutável, do patriarcado – popularizada na tradição dos estudos marxistas, principalmente por Engels<sup>5</sup> – e a perspectiva pedagógica dos homens em relação às mulheres, no projeto da (nova) sociedade socialista (e depois comunista) – questão presente no *Capital* de Marx, nas

<sup>4</sup>Destaco principalmente o que foi descrito e analisado por Marx na obra *Sobre o Suicídio*, de 1846.

<sup>5</sup>Engels, em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1975), faz uso de um mito histórico supostamente universal – nos moldes dos mitos criados pelos filósofos liberais que pensaram o estado de natureza e a criação pactuada da sociedade política –, para explicar a criação do patriarcado, como um produto histórico do surgimento da propriedade privada; o que configuraria a grande derrota histórica das mulheres.

estratégicas de Lenin e, em termos, no *Caderno 22* de Gramsci –, ao se definir previamente (*a priori*) e não historicamente o papel que elas deveriam ocupar na sociedade socialista. Ou seja, tal papel ser construído pelas próprias mulheres como sujeitos históricos, o que seria a prescrição mais coerente com o materialismo histórico.

Citando Gioberti<sup>6</sup>, também Gramsci adota a tópica fourieriana acerca da importância da participação feminina para um movimento histórico inovador, que corresponde ao projeto político e social revolucionário:

“a participação da mulher na causa nacional é um fato quase novo na Itália e, verificando-se em todas as suas províncias, requer consideração especial, porque é, em minha opinião, um dos sintomas mais capazes de demonstrar que chegamos à maturidade civil e à plenitude de consciência como nação”. A observação de Gioberti não é válida apenas para a vida nacional: todo movimento histórico inovador só é maduro se dele participam não só os velhos, mas os jovens, os adultos e as mulheres, de modo que até mesmo deixa um reflexo na infância (GRAMSCI, 2002a, p. 274-275).

Dessa forma, para dar conta do que é supracitado, torna-se fundamental pensar também em como formar uma nova personalidade feminina (a proposta gramsciana, no texto de 1934), uma vez que não depende só das mulheres criar as oportunidades para se formar e poder atuar autonomamente na sociedade.

Justamente porque requer profundas transformações sociais, a formação dessa nova personalidade feminina é um dos problemas a serem enfrentados pelo novo projeto de sociedade, a ser construído para a superação do capitalismo. Dessa forma, seria possível inferir desse debate que formar uma nova personalidade feminina ultrapassaria a mera consciência de sua função no mundo produtivo, como descrito anteriormente. Demandaria independência das mulheres para se conceber de um novo modo, reconstruir-se por meio da participação efetiva no movimento histórico inovador, ou seja, no projeto político e social revolucionário.

<sup>6</sup>Vincenzo Gioberti (1801-1852) foi um filósofo e político bastante influente na história do Ressurgimento italiano, tanto por suas obras quanto por sua atuação política.

### **Gramsci e a subalternidade feminina**

Gramsci parece inserir as mulheres no contexto da reflexão acerca dos subalternos, que para ele não se reduz a lutas de minorias, mas à busca pela unidade entre os diferentes grupos oprimidos pelo capital, com o fim de construir um projeto coletivo revolucionário de hegemonia, que é a filosofia da práxis. A identificação das mulheres ao grupo dos subalternos, contudo, possui peculiaridades, que devem ser elencadas. Inicialmente, no *Caderno 25*, em que trabalha a história dos grupos sociais subalternos, afirma:

a questão da importância das mulheres na história romana é semelhante à dos grupos subalternos, mas até certo ponto; só num certo sentido o “machismo” pode ser comparado a uma dominação de classe e, portanto, tem mais importância para a história dos costumes do que para a história política e social. (GRAMSCI, 2002a, p. 138)

Segundo Durante (2014), o fato de Gramsci localizar o “machismo” na história dos costumes, e não na história política e social, demonstraria que ele apenas acena com a possibilidade de uma analogia entre a questão das mulheres e a dos grupos sociais subalternos. Para tentar problematizar tal imprecisão, é importante recorrer a uma carta a Giulia de 8 de agosto de 1933, que ajuda a aventar com a peculiar subalternidade que Gramsci atribui às mulheres:

Parece-me que você se coloca (e não só neste assunto) na posição do subalterno e não do dirigente, isto é, de quem não é capaz de criticar historicamente as ideologias, dominando-as, explicando-as e justificando-as como uma necessidade histórica do passado; coloca-se na posição de quem, posto em contato com um determinado mundo de sentimentos, sente por ele atração ou repulsa, mas permanece sempre na esfera do sentimento e da paixão imediata (GRAMSCI, 2005b, p. 360).

O trecho evidencia duas questões fundamentais: primeiro, o significado de subalternidade atribuído à mulher – e possivelmente não só aquele atribuído à sua mulher

–, qual seja, a incapacidade de criticar historicamente as ideologias, compreendendo-as como necessidades históricas do passado; segundo, a postura que mantém a subalternidade – neste caso, a feminina, já que é um diálogo epistolar com Giulia –, que corresponde a permanecer na esfera do sentimento e da paixão imediata, ao realizar julgamentos<sup>7</sup>.

Dessa forma, Gramsci estaria afirmando que a mulher permanece subalterna devido ao sentimentalismo que a caracteriza. Trata-se de um julgamento severo e preconceituoso, porém, esclarecedor, porque pode permitir precisar a relação entre feminino e subalterno. Confrontando o trecho acima com aquele do *Caderno 25*, Durante (2014, p. 15) revela que “no terreno da opressão Gramsci é incerto sobre a similitude entre as mulheres e os grupos sociais subalternos, no terreno da inferioridade cultural, ao contrário, a similitude existe”.

Por que o filósofo classificou a subalternidade feminina no campo da inferioridade cultural? A hipótese para tal questão, tendo como referência as reflexões sobre as *Cartas do cárcere* e o ponto de partida leninista da posição de Gramsci sobre a condição da mulher, é que a subalternidade feminina é antes uma inferioridade cultural do que uma opressão, porque historicamente as mulheres não tiveram a oportunidade de formar sua personalidade, ser autônomas e independentes do homem e construir sua própria história. Sendo assim, a subalternidade cultural feminina evidencia a ampla inferiorização das mulheres ao longo dos tempos, isto é, a desvalorização do que elas são, da forma como pensam, vivem, comportam-se etc.

Gramsci, de certa forma, corrobora esta visão machista, ao afirmar, na carta citada, a incapacidade feminina para criticar historicamente as ideologias. Porém, como valoriza a profunda compreensão histórica de todas as formas de subalternidade e possui um conceito amplo de cultura, que se concretiza plenamente com a construção da hegemonia, para um estudo acerca da subalternidade feminina, a história dos costumes é um caminho fecundo, que leva não apenas a constatar o machismo – e especificamente o seu “machismo” – mas a questionar o porquê e como seria possível superar a inferioridade cultural das mulheres, que é historicamente construída pelas sociedades patriarcais.

<sup>7</sup> Em alguns pontos das *Cartas*, Gramsci naturaliza as mulheres, como se existisse uma “feminilidade”, um “típico feminino”, uma “natureza feminina”, caracterizada por excessivo sentimentalismo e romantismo torpe. Durante (2017) destaca o modo pelo qual o pensador tratava suas principais interlocutoras na sua escrita epistolar fazendo uso de estereótipos femininos clássicos. “A esfera dos sentimentos é relegada por Gramsci, isto é sabido pelas *Lettere*, ao espaço do ‘Romantismo deteriorado’ do qual auspícia (...) superação” (DURANTE, 2017, p. 206).

Dessa forma, Gramsci dá maior destaque à impossibilidade de direção da mulher – de ter consciência de si e de se organizar para superar de fato sua subalternidade – do que à sua opressão, uma vez que esta se manteve em decorrência daquela. Tal opção lhe permite considerar, no trecho do parágrafo sobre a *questão sexual*, redigido em 1934, a formação de uma nova personalidade feminina como questão ético-civil, e não como questão social ou política, já que a está analisando sob uma perspectiva primeiramente histórica e cultural; como fazem as diferentes feministas, a partir da década de 1970 (a “segunda onda” do feminismo). E: “É digno de atenção, realmente, como a expressão ‘ético-civil’ seja usada nos *Cadernos* exclusivamente em relação a esse nó, que Gramsci enfrenta, de uma perspectiva cultural, histórica e antropológica, mas não plenamente política” (DURANTE; FORENZA; METTA, 2011, p.10).

Segundo as autoras, não possuir o *status* de questão política significaria uma redução do valor que o filósofo atribui a algum tema, uma vez que o terreno da política é o local privilegiado para a obtenção da síntese entre espontaneidade e direção consciente, onde pode se tornar efetivo um novo projeto de sociedade, porque aí a filosofia se torna história concreta e real. E desconsiderar a questão feminina no âmbito político indica uma defasagem no seu pensamento sobre as mulheres. No entanto,

como seria possível que a mulher chegasse a uma real independência se até as leis lhe negavam e se deveria inovar com cautela? Ou não era, talvez, a cautela, um aspecto daquele caráter mórbido que permanecia nas relações – não somente sexuais, mas econômicas, políticas, etc. – entre os sexos, retalhos de separações arcaicas, autoritárias ou convencionais que fossem? Como se pode estruturar de modo independente uma personalidade perante si mesma, sem o exercício real e, portanto, também juridicamente reconhecido, da independência? (BARTOLOTTI, 1977, p. 550-551, em tradução livre).

Nesse sentido, é coerente não inserir as mulheres, imediatamente, no universo político e destacar a importância do momento ético ou pré-político, uma vez que, àquela altura, elas não possuíam espaço de atuação nem no contexto ético-civil, dos costumes, dos valores, das relações concretas e jurídicas na sociedade civil, por serem oprimidas pelos homens em uma cultura patriarcal e machista, reforçada pelo liberalismo econômico

e o capitalismo. Assim, em comparação com outras perspectivas marxistas clássicas, a gramsciana oferece diálogos mais fecundos com os feminismos e abre espaços para o novo: os caminhos que foram, são e serão criados pelas próprias (e deferentes) mulheres.

### **A via gramsciana: uma perspectiva a ser feministicamente construída**

O esforço teórico e prático do presente artigo é pensar em uma relação entre feminismo e marxismo mediada por uma via gramsciana, ou seja, por sua filosofia da *práxis*, confiando em seu potencial histórico crítico mais rigoroso e nas brechas analíticas de suas categorias. Gramsci, apesar dos limites de sua reflexão, dialoga com as mulheres em suas lutas por igualdade jurídica e política<sup>8</sup> e tematiza alguns pontos desenvolvidos pelas soviéticas (antes e depois da Revolução de 1917) e, posteriormente, pelas feministas da segunda onda, a partir da década de 1960. Suas análises permitem compreender o patriarcado não apenas como consequência da criação da propriedade privada, como pensa Engels (1981) e a reflexão que se consolida a partir dele. Isto porque tal sistema de dominação das mulheres possui raízes econômicas (função econômica da reprodução, além da exploração na produção) e culturais, que ultrapassam uma análise histórica do modo de produção capitalista e exigem mais do que a possibilidade de superá-lo.

Segundo Boni, “é no reconhecimento da autonomia da questão sexual em relação à econômica de (re)produção que devem ser buscadas a singularidade da abordagem gramsciana, comparada à ortodoxia marxista, e a razão de sua influência atual no campo dos *Women's studies* e do feminismo pós-marxista” (BONI, 2017, p. 669). Boni destaca que o diálogo entre Gramsci e os feminismos seria potente pelo fato de, no *Caderno 22*, o pensador sardo historicizar (de forma crítica e radical) e garantir uma centralidade à *questão sexual*. Categoria gramsciana a partir da qual poder-se-ia refletir, por exemplo, sobre a questão das mulheres, a sexualidade, a família monogâmica, a ética sexual e sua relação com a produção (o fordismo e o fascismo), dentre outras.

A mudança da forma de propriedade seria fundamental para a emancipação das

<sup>8</sup>Durante aponta uma primeira referência afirmando que “Camila Ravera, em *Diario di Trent'Anni*, recorda entre outras coisas o papel desempenhado por Gramsci em incitar a discussão entre (...) as companheiras portadoras das diversas opiniões que animaram a I Conferência feminina, em 1922” (DURANTE, 2017, p. 297) e também uma outra em que diz que “as comunistas das origens consideravam Gramsci uma referência confiável e importante, um interlocutor não indiferente à especificidade dos problemas das mulheres” (DURANTE, 2017, p. 297).

mulheres, isto é, para que possam “equiparar-se ao homem em direitos jurídicos, políticos e econômicos” (BETTO, 2001, p. 16), mas não seria suficiente para elas se libertarem e nem para a libertação efetiva de todo o gênero humano (como propõe o projeto socialista). É necessária igualmente uma revolução cultural, uma reforma intelectual e moral completa – revolucionando estrutura e superestrutura – que torne possível “marcar a *diferença*, realçar as condições que regem a alteridade nas relações de gênero, de modo a afirmar a mulher como indivíduo autônomo, independente, dotado de plenitude humana e tão sujeito frente ao homem quanto o homem frente à mulher” (BETTO, 2001, p. 16). É uma luta pela hegemonia aprofundada, porque quando se considera as demandas econômicas e culturais necessárias à inclusão da diferença – e essa *diferença* deve ser ampliada para os muitos modos de existência que merecem uma vida plenamente digna –, atinge-se a radicalidade do projeto político inovador, tornando-o ainda mais humano e democrático.

Assim perguntas fundamentais (e não apenas retóricas) seriam: por qual socialismo lutamos? O socialismo pelo qual lutam homens e mulheres seria o mesmo?

Y el análisis del patriarcado es esencial para una definición del tipo de socialismo capaz de destruir el patriarcado, el único tipo de socialismo útil para la mujer. (...) Ni nuestro bosquejo, ni la historia, ni los socialistas de género masculino ponen en claro si el socialismo por el que luchan hombres y mujeres es el mismo (HARTMANN, 1988, p. 26).

E para as mulheres é certo que “Una lucha dirigida sólo contra las relaciones capitalistas de opresión estará condenada al fracaso, ya que se pasarán por alto las relaciones patriarcales de opresión que le sirven de base” (HARTMANN, 1988, p. 26). Sabe-se hoje o quão fundamental é incluir na luta, no mínimo, as questões de gênero e étnico-raciais, considerando-as não apenas como novas questões que devem ser acrescentadas à contradição principal – a de classe – mas como “lentes necessárias para construir um conflito anticapitalista hoje” (FORENZA, 153, tradução livre). Isso porque, primeiro, tais questões proporcionam compreender historicamente e assim desmistificar com muito mais profundidade a sociedade burguesa moderna e sua ideologia naturalizante e, segundo, porque as organizações políticas antissexistas e antirracistas têm empreendido lutas e buscado construir projetos de sociedade com potencial para

conquistar a hegemonia.

Mas, para tal proposta anticapitalista mais ampla, devemos enfrentar os desafios no interior do próprio movimento progressista e/ou revolucionário para afirmar análises materialistas históricas mais profundas e que de fato compreendam os diferentes sujeitos; construindo estratégias de resistência “contra los intentos de coacción, más o menos sutil, para que abandonemos los objetivos feministas” (HARTMANN, 1988, p. 26).

A lição política que nos dá Hartmann, e que vai ao encontro da afirmação gramsciana da insuficiência de uma direção política das mulheres, é não abrir mão de um protagonismo feminino no diagnóstico, na crítica e na organização das lutas; mesmo que os métodos contrariem ou ampliem a ortodoxia dos métodos classicamente praticados pela tradição política revolucionária. Assim,

La mujer no debe confiar en que la “libere” el hombre “después de la revolución”, en parte porque no hay razón alguna para creer que sabría hacerlo, y en parte porque éste no tiene necesidad alguna de hacerlo; de hecho su interés inmediato radica en que continúe nuestra opresión. En lugar de esto, debemos tener nuestras propias organizaciones y nuestra propia base de poder (HARTMANN, 1988, p. 26).

Segundo Hartmann (1988), seguimos com o intuito de colocar o método marxista a serviço das questões feministas, abrindo-o a novas reflexões, categorias e estratégias de luta, assim como já fizeram Juliet Mitchell e Shulamith Firestone na década de 1970 e como tem feito muitas mulheres na contemporaneidade.

### **A contribuição das estudiosas italianas para uma via gramsciana da luta das mulheres**

As italianas Lea Durante e Eleonora Forenza têm buscado ampliar as leituras da obra gramsciana para que suas categorias e seu método, que são muito potentes como instrumentos para a transformação social, abarquem tanto a construção da subjetividade política das mulheres (e de tantos outros sujeitos políticos subalternizados) quanto a construção mais ampla da luta pela hegemonia; uma vez que a hegemonia é o grande objetivo do raciocínio de Gramsci e se torna ainda mais fundamental nos conflitos atuais

contra o neoliberalismo, que possui políticas de morte: de deixar morrer os subalternos por meio de políticas de austeridade econômica ou por uma coerção excessiva do Estado policial.

Durante sugere que empreender uma reflexão acerca do

conceito de subalternidade em sua eficaz versão de gênero deve necessariamente confrontar-se com o campo da hegemonia, para formular um pensamento das mulheres que seja capaz de propor-se como visão de mundo, precisamente, não apenas das mulheres, e que possa oferecer, portanto parâmetros de leitura e de interpretação abrangentes, não apenas de elementos de autorepresentação (DURANTE, 2017, p. 309).

Para Durante (2017), a reflexão sobre a subalternidade e a possibilidade dos diferentes subalternos superarem-na, indo além da definição ortodoxa de classe, seria a inspiração gramsciana mais potente para as estratégias feministas. Estratégias que devem ser empreendidas apoiando-se em questões da obra gramsciana, que são fundamentais não perder de vista, ou seja, que a subalternidade em si significa que há uma impossibilidade de construir Cultura e que ser subalterno não é uma condição, mas um estado a que se pode e se deve lutar para superar, sendo uma perspectiva de emancipação e não “um orgulho da marginalidade social” (DURANTE, 2017, p. 309). Dessa forma, o foco da ação política não seria apenas uma busca pela representatividade, mas por uma nova cultura, uma nova hegemonia. O novo a ser formulado por um pensamento político das mulheres, o mais radical possível, por capaz de atingir a raiz das diferentes opressões das diferentes mulheres e ser proposto como concepção de mundo e não, precisamente, apenas como uma perspectiva ou uma especificidade feminina.

Já Forenza, embora tenha desenvolvido artigos juntamente com Durante e, portanto, partilhem concepções em comum, tem construído um caminho no qual se dedica a compreensão de outras categorias gramscianas, tais como, autoconsciência, revolução molecular e hegemonia, para pensar a luta política das mulheres e as fazer dialogar com os feminismos contemporâneos. Aproximar-se-ia, ao que parece, de uma interpretação mais ampla de tais categorias, unindo método filológico e *usos* de Gramsci, que talvez seja o caminho da “filologia vivente” praticada pelo autor. Busca também considerar as diferentes mulheres – o que é uma preocupação da agenda hodierna da luta e organização

política nos feminismos – e compreender como a categoria de personalidade ou a formação da personalidade, conforme citada na redação de 34, do *Caderno 22*, representa um processo ético-político de construção da autoconsciência fundamental à construção efetiva da hegemonia.

Para ultrapassar uma perspectiva de “transformação” que representaria apenas uma revolução passiva, afirma a necessidade de um percurso ético-político através de “uma revolução molecular que não pode prescindir dos processos materiais de subjetivação, de autoconsciência, como partir de si na luta, ter consciência de si na transformação” (FORENZA, 2019, p. 159, tradução livre). E igualmente analisa como as estratégias dos muitos feminismos anticapitalistas hoje – em sintonia com Gramsci<sup>9</sup> – não prescindem exatamente do partir de si mesmo (ou da autoconsciência construída concretamente), porque tomam a materialidade dos corpos, em vivência na história, como ponto de partida da luta política para uma transformação social que só faz sentido se realizada na *práxis*. Forenza afirma que hoje, no movimento feminista mundial, é onde “se estão produzindo materialmente processos de subjetivação política encarnados” (FORENZA, 2019, p. 164, tradução livre). Ou seja, onde se encontra o partir de si mesmo como ponto fundamental para concretizar algo que o pensador sardo afirmou como sendo a raiz da luta pela hegemonia: “a compreensão crítica de si mesmo por parte dos produtores, entendida como superação da contradição entre ‘consciência verbal’ e ‘consciência implícita no operar’” (FORENZA, 2019, p. 162, tradução livre).

### **Uma conclusão provisória**

“Gramsci foi além das classes fundamentais do capitalismo e descobriu, no silêncio da história das camadas subalternas, as dimensões culturais que não podiam ser simplesmente incorporadas ao conceito de um proletariado europeu, branco e masculino” (SECCO, 2011, p. 16). Por isso, seguir com Gramsci, mas *usando* suas categorias com rigor feminista, que significa desenvolver um percurso *com e/ou contra* os mestres do gênero masculino devido a misoginia e o machismo presentes em suas teorias e/ou em suas práticas, permanece um caminho potente.

<sup>9</sup>Segundo Forenza, “Gramsci desenvolve o problema da hegemonia a partir da elaboração de uma teoria materialista da subjetividade política dos subalternos e das formações das personalidades” (FORENZA, 2019, p. 162, tradução livre)

A busca da presente reflexão não foi simplesmente mimetizar a filosofia da *práxis* à reflexão crítica das mulheres ou ao feminismo ou identificar anacronicamente em Gramsci um feminismo que não o pertencia. Mas tentar compreender as possibilidades que sua obra oferece – quando pensou a condição das mulheres e suas estratégias de superação da subalternidade –, para avançar na crítica e também na organização e na luta, à procura de novos caminhos políticos para superar a complexidade da subalternidade e da hegemonia no contexto geopolítico atual.

Vive-se um momento em que é fundamental e inadiável pensar outro projeto de sociedade, um projeto anticapitalista amplo, que seja capaz de superar as muitas subalternidades. Um projeto anticapitalista que possivelmente partirá das próprias mulheres, por seu protagonismo – material, concreto e internacionalizado devido as muitas lutas contra o capitalismo, em diferentes partes do globo –, com o objetivo de empreender um novo modo de vida de efetiva liberdade e autonomia.

Em suma, a sugestão é compreender que a subalternidade feminina na filosofia da *práxis*, enfrentada pelo processo ético-político da construção da autoconsciência, em uma revolução molecular, pode oferecer a oportunidade da formação da personalidade feminina, que seria um caminho em direção a (nova) hegemonia na contemporaneidade. Como sintetiza Forenza, “a compreensão crítica de si mesmo é proveniente de uma luta de hegemonia política, de direções contrastantes, antes no campo da ética, depois da política, para atingir uma elaboração superior da própria consciência do real” (FORENZA, 2019, p. 162, tradução livre) e superação da subalternidade. O nexos entre hegemonia e autoconsciência dos produtores, um processo molecular e revolucionário de autoconsciência e transformação da cultura, fica como *farol* na necessidade premente de uma nova Cultura – entendida gramscianamente como modo de ser, pensar, viver – em que todo o gênero humano possa se emancipar de forma efetiva.

### Referências

- ARRUZZA, Cinzia. **Las sin parte**: matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo. Espanha: Sylone, 2010.
- BARATTA, Giorgio. **As rosas e os Cadernos**: o pensamento dialógico de Antonio Gramsci. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

BARTOLOTTI, Franca Pieroni. Gramsci e la questione femminile. In: FERI, Franco (org.). **Política e História em Gramsci**. Roma: Ed. Riunite, 1977. p. 540-555.

BETTO, Frei. Marcas de Batom. **Caros Amigos**, São Paulo, ano v, nº54, p. 16-17, set. 2001.

BONI, Livio. Questão sexual. In: LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale (orgs.). **Dicionário gramsciano**. São Paulo: Boitempo, 2017.

DURANTE, Lea. Gramsci e a subjetividade política da mulher. In: SAID, Ana (org.). **Pensar a sociedade contemporânea: a atualidade do pensamento de Marx e Gramsci**. Uberlândia: EDUFU, 2014.

\_\_\_\_\_. Gramsci e a subjetividade política das mulheres. In: DEL ROIO, Marcos (org.). **Gramsci: periferia e subalternidade**. São Paulo: Edusp, 2017.

DURANTE, Lea; FORENZA, Eleonora; META, Chiara. Gramsci e la soggettività politica delle donne. 2011. **Trabalho apresentado** ao Seminário della IGS Italia “Gramsci e la soggettività politica delle donne”, Roma, 2011. Não publicado.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

\_\_\_\_\_. O Marxismo e a libertação da mulher. In: MARX; ENGELS; LENIN. **Sobre a mulher**. São Paulo: Global, 1981. p. 39-55.

FORENZA, Eleonora. Autocoscienza del 99% o populismo? Le ragioni femministe e comuniste oggi. In: LIGUORI, Guido (org.). **Gramsci e il populismo**. Milano: Edizioni Unicopli, 2019. p. 151-165.

FOURIER, Charles. **Teoria de los quatro movimientos**. Espanha: Barral Editores, 1974.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002a. (v. 5).

\_\_\_\_\_. **Cadernos do cárcere**. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b. (v. 6).

\_\_\_\_\_. **Cartas do cárcere**. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005a. (v. 1).

\_\_\_\_\_. **Cartas do cárcere**. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005b. (v. 2).

\_\_\_\_\_. **Maquiavel, a Política e o Estado moderno**. 4. ed. Trad. Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

\_\_\_\_\_. **Quaderni del carcere**. Valentino Guerratana (org.). 2. ed. Edizione Critica dell' Instituto Gramsci. Torino: Einaudi, 1975. (v. 1-4).

HARTMANN, Heidi. **Un matrimonio mal avenido**: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. Espanha: Papers de la Fundació, 1988.

LENIN, Vladimir Ilitch. Nada de democracia sem mulheres. In: MARX; ENGELS; LENIN. **Sobre a mulher**. São Paulo: Global, 1981. p. 59.

MARX, Karl. A emancipação das mulheres e a crítica-crítica. In: MARX; ENGELS; LENIN. **Sobre a mulher**. São Paulo: Global, 1981. p. 43-44.

MENDES, Gigliola. Em que espelho ficou perdida a sua face? uma análise da condição da mulher nas “Obras do cárcere” de Antonio Gramsci. **Dissertação** (Mestrado em Ciências Humanas) Universidade Federal de Uberlândia, 2013.

PORTANTIERO, Juan Carlos. **Los usos de Gramsci**. Buenos Aires: Folios Ediciones, 1981.

SECCO, Lincoln. Prefácio: à margem da história. In: DEL ROIO, Marcos (org.). **Gramsci: periferia e subalternidade**. São Paulo: Edusp, 2017.

*Recebido em 07 de junho de 2019*

*Aprovado em 14 de agosto de 2019*

*Editado em 10 de setembro de 2019*