

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

JACIARA REIS VEIGA

Movimento Feminino e Feminismo: iguais ou diferentes?

GOIÂNIA

2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese

2. Nome completo do autor

JACIARA REIS VEIGA

3. Título do trabalho

Movimento Feminino e Feminismo: iguais ou diferentes?

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **JACIARA REIS VEIGA, Usuário Externo**, em 31/03/2022, às 19:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Nildo Silva Viana, Professor do Magistério Superior**, em 02/04/2022, às 16:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 2797257 e o código CRC 6FD76338.

JACIARA REIS VEIGA

Movimento Feminino e Feminismo: iguais ou diferentes?

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para obtenção de título de Mestre em Sociologia.

Área de concentração: Sociedade, Política e Cultura

Linha de pesquisa: Movimentos Sociais, Poder Político e Transformação Social

Orientador: Prof. Dr. Nildo Silva Viana

GOIÂNIA

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Veiga, Jaciara Reis
Movimento Feminino e Feminismo [manuscrito] : Iguais ou Diferentes / Jaciara Reis Veiga. - 2022.
CXVI, 116 f.

Orientador: Prof. Dr. Nildo Silva Viana.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Goiânia, 2022.

Bibliografia.
Inclui siglas.

1. Movimento Feminino. 2. Feminismo. 3. Ideologia. 4. Hegemonia Burguesa. 5. Movimentos Sociais. I. Viana, Nildo Silva, orient. II. Título.

CDU 316



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata Nº 02 da sessão de Defesa de Dissertação da **JACIARA REIS VEIGA** que confere o título de mestra em Sociologia, na área de concentração em Sociedade, Política e Cultura.

Aos dezoito dias de março de dois mil e vinte e dois, a partir das quinze horas na sala virtual (conferenciaweb.rnp.br/webconf/nildo), realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada: “Movimento Feminino e Feminismo: iguais ou diferentes?”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Nildo Silva Viana (PPGS/ UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professora Doutora Maria Angélica Peixoto (IFG/Inhumas), convidada titular externa, Professor Doutor Edmilson Ferreira Marques (UEG/Uruaçu), convidado titular externo. Durante a arguição os membros da banca **não** fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido a candidata **aprovada** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Nildo Silva Viana, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Nildo Silva Viana, Professor do Magistério Superior**, em 18/03/2022, às 16:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Edmilson Ferreira Marques, Usuário Externo**, em 18/03/2022, às 16:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Angélica Peixoto, Usuário Externo**, em 18/03/2022, às 18:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2764833** e o código CRC **57560EC9**.

Referência: Processo nº 23070.009791/2022-29

SEI nº 2764833

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer àqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para que a presente pesquisa se tornasse possível. Sem dúvida alguma, sem os mesmos eu não teria chegado até aqui.

Ao professor, orientador, colega de luta e amigo, Nildo Viana, agradeço por me acompanhar, me incentivar, acreditar em mim, por contribuir com meu desenvolvimento intelectual. Você tem meu respeito e admiração como professor, intelectual engajado, mas sobretudo, por sua humanidade. Seu compromisso com a verdade, sua honestidade, rigor e coerência teórica, e sua dedicação para com a transformação total e radical dessa sociedade são exemplos a serem seguidos.

Aos amigos e militantes do Movaut – Movimento Autogestionário, por contribuírem com minha formação e fortalecimento da perspectiva revolucionária, que se funda na crítica da sociedade existente e luta pela transformação radical dessa mesma sociedade visando a autogestão social.

Às minhas irmãs, Mara e Juliana, por me socorrerem nos momentos mais difíceis ao longo não só desses anos de mestrado, mas da vida. Esta e outras conquistas, só foi possível com o apoio de vocês.

À minha mãe Rita, por todo esforço para que eu tivesse acesso a uma formação; por se orgulhar de mim, por respeitar sempre as minhas escolhas. Você é uma das minhas motivações para continuar firme e forte, e cada vez mais comprometida com a luta por uma sociedade radicalmente diferente da qual vivemos.

Por fim, agradeço ao meu colega de luta e companheiro de vida, Mateus Alexandre Alves, pelo apoio, sugestões, discussões e, sobretudo, pela paciência ao longo desse processo e de toda a nossa relação. Ter você ao meu lado fez/faz uma imensurável diferença em minha vida. Saber que posso contar contigo, com sua amizade e amor, me tranquiliza, me mantém firme e determinada, para juntos seguirmos na luta por aquilo que queremos e acreditamos, a sociedade autogerida.

“Não importa quão radical possa parecer, a substituição da luta de classes pela luta entre sexos, por parte das mulheres ativistas, seria um perigoso desvio do verdadeiro caminho da liberação. Esta tática somente poderia servir ao jogo dos piores inimigos das mulheres e da revolução social. Portanto, classe contra classe deve ser a linha mestra da luta pela libertação da humanidade em geral, e da mulher em particular”.
(Evelyn Reed)

“Se o feminismo não é outra coisa senão benefício pessoal disfarçado de progresso político, então não é para mim.”
(Jessa Crispin)

“As mulheres operárias lutam lado a lado com os homens de sua classe contra a sociedade capitalista”.
(Clara Zetkin)

RESUMO

O tema da presente dissertação é a relação entre movimento feminino e feminismo. A formação do movimento feminino ocorreu durante um longo processo histórico, e se desenvolveu sob diversas formas. Apesar de muitos autores o considerarem homogêneo, ele é, na verdade, heterogêneo e possui ramificações, tal como o feminismo. O movimento feminino e o feminismo (seu derivado) são considerados a mesma coisa, mas são diferentes, e isso ocorre porque o feminismo ganhou força e se tornou hegemônico no movimento feminino. Nesse sentido, nosso problema de pesquisa é: quais foram as determinações que promoveram a hegemonia feminista no interior do movimento feminino? Nosso objetivo foi evidenciar tais determinações, e em seguida demonstrar a diferença entre ambos, contribuindo, desta forma, para se desfazer a confusão que coloca todas as lutas das mulheres como sendo lutas feministas. Partimos da teoria marxista dos movimentos sociais, teoria dos regimes de acumulação, da episteme e das renovações hegemônicas, o que nos possibilitou analisar o movimento feminino, bem como analisar sua ramificação, o feminismo, apresentado a história deste último no interior da história da sociedade, mostrando quais são as concepções feministas hegemônicas em cada regime de acumulação, e seu vínculo com o paradigma hegemônico. Para tanto utilizamos da investigação bibliográfica, nos limitando a abordar apenas as principais autoras (consideradas representantes de cada período), bem como da análise dialética, baseada numa perspectiva crítica e totalizante. O feminismo é produto das mulheres intelectualizadas que rapidamente ganhou força, tornando-se hegemônico e apresentando sua versão ideológica da história como a verdadeira história da luta das mulheres em geral, causando impactos no movimento feminino, influenciando nos objetivos, forma de mobilização, reivindicações do grupo social das mulheres. No entanto, ele não é uma ideologia autônoma e independente, seu processo histórico de constituição e consolidação está indissolúvelmente ligado à história do capitalismo e suas mutações sociais, políticas e culturais, contribuindo, assim, para amortecer os conflitos de classe, limitando, bem como correlacionando a luta das mulheres com as tarefas políticas, econômicas e culturais da burguesia, afastando, deste modo, as mulheres do marxismo e do movimento operário e, por conseguinte, da compreensão mais profunda da sociedade e da realidade, desviando as mulheres da verdadeira luta pela libertação feminina.

Palavras-chave: Movimento Feminino; Feminismo; Ideologia; Hegemonia Burguesa; Movimentos Sociais; Marxismo.

ABSTRACT

The theme of this thesis is the relation between the women's movement and feminism. The constitution of the women's movement took place during a long historical process, and it developed in different ways. Although many authors consider it homogeneous, it is, in fact, heterogeneous and has ramifications, such as feminism. The women's movement and feminism are considered the same thing, but they are different, and this is because feminism gained strength and became hegemonic in the women's movement. In this sense, our research problem is: what were the determinations of feminist hegemony within the women's movement? Our objective was to highlight such determinations, and then demonstrate the difference between women's movement and feminism, thus contributing to undo the confusion that places all women's struggles as feminist struggles. We start from the marxist theory of social movements, theory of accumulation regimes, theory of episteme and hegemonic renewals, which allowed us to analyze the women's movement, as well as analyze its ramification, feminism, presenting the history of the latter within the history of society, showing which are the hegemonic feminist conceptions in each accumulation regime, and their link with the hegemonic paradigm. In order to do so, we used bibliographic research, limiting ourselves to approaching only the main authors (considered representatives of each period), as well as dialectical analysis, based on a critical and totalizing perspective. Feminism is the product of intellectualized women who quickly gained strength, becoming hegemonic and presenting their ideological version of history as the true story of women's struggle in general, impacting the women's movement, influencing the goals, forms of mobilization, demands of the women's social group. However, it is not an autonomous and independent ideology, its historical process of constitution and consolidation is indissolubly linked to the history of capitalism and its social, political and cultural mutations, thus contributing to cushioning class conflicts, limiting as well as correlating women's struggle with the political, economic and cultural tasks of the bourgeoisie, thus distancing women from Marxism and, consequently, from a deeper understanding of society and reality, diverting women from the real struggle for women's liberation.

Keywords: Women's Movement; Feminism; Ideology; Bourgeois Hegemony; Social Movement; Marxism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1- OS MOVIMENTOS SOCIAIS	15
1.1. As Abordagens Sociológicas dos Movimentos Sociais	15
1.1.1. A Abordagem Institucionalista	16
1.1.2. A Abordagem Neoinstitucionalista	18
1.1.3. A Abordagem Culturalista	20
1.2. Marxismo e Movimentos Sociais	22
1.2.1. Movimentos Sociais e Ramificações	27
1.2.2. Movimentos sociais, cultura e hegemonia	28
1.2.3. Movimentos sociais específicos	36
CAPÍTULO 2 - MOVIMENTO FEMININO E FEMINISMO	40
2.1. O Movimento Feminino	40
2.2. O Feminismo	50
2.3. A Historiografia “Oficial” do Feminismo	55
2.4. Movimento Feminino e Feminismo	61
CAPÍTULO 3 – FEMINISMO E HEGEMONIA BURGUESA	67
3.1. Movimento Feminino, Feminismo e Hegemonia	67
3.2. Renovações Hegemônicas e Ideologias Feministas	71
3.3. Memória, Movimento Feminino e Feminismo	102
3.4. A Hegemonia Feminista	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
REFERÊNCIAS	114

INTRODUÇÃO

Os movimentos sociais se tornaram tema de pesquisa, de forma mais desenvolvida, especialmente a partir dos anos 1960. A emergência de alguns movimentos, o fortalecimento e radicalização de outros, provocando ampla mobilização social, marcada por contradições, conflitos, avanços e recuos, chamaram a atenção para a necessidade e importância da análise desse fenômeno moderno, que faz parte das lutas de classes e das lutas sociais contemporâneas.

Os movimentos sociais são movimentos de grupos sociais gerados a partir da insatisfação social com determinada situação social específica que gera senso de pertencimento, objetivos e mobilização (VIANA, 2016a), e os grupos sociais são compostos por um conjunto de pessoas que possuem aspectos (biológico, cultural e ideológico) comuns, que se movimentam por motivos tanto internos (interior do próprio movimento social), quanto externos (no conjunto da sociedade), modificando o próprio grupo que lhe movimenta, bem como a relação do mesmo com o conjunto das relações sociais, significando uma mudança social (JENSEN, 2014).

Nas sociedades de classes, as mulheres sempre se rebelaram contra sua situação social, mas suas primeiras manifestações consistiram em ato individual e espontâneo de algumas mulheres. É no século 19 que surge embrionariamente as primeiras lutas especificamente femininas, gerando, assim, um movimento social específico. A partir daí, o movimento das mulheres lutando contra a relação social de subordinação, pode ser caracterizado como movimento social: o movimento feminino. Assim, é possível falar de uma história do movimento das mulheres no decorrer da história da sociedade moderna.

A formação do movimento feminino ocorreu durante um longo processo histórico, e se desenvolveu sob diversas formas. Apesar de muitos autores considerarem o movimento feminino homogêneo, ele é, na verdade, heterogêneo, bem como possui ramificações. O movimento feminino “tem sido por natureza um movimento fragmentado, com múltiplas manifestações, objetivos e pretensões diversas” (PINTO, 2003, p. 09). Ele é dividido por classes, pois, no seu interior atuam mulheres das classes superiores e das classes inferiores, bem como outras divisões sociais.

Ao falarmos em movimento das mulheres, logo pensamos em feminismo — é comum nos referirmos a ambos como sendo um só: “movimento feminista”, gerando uma indistinção entre o movimento feminino e feminismo. No entanto, nem todas as mulheres fazem parte do movimento feminino, assim como nem todas as mulheres que lutam pelos

interesses específicos das mulheres são feministas. O feminismo está ligado ao movimento feminino, mas se difere dele em suas manifestações, apresentando-se como ideologias e doutrinas que, por sua vez, são produzidas pelas mulheres da classe intelectual e outras classes próximas, ganhando mais destaque e hegemonia no interior do movimento das mulheres das classes superiores, nos meios acadêmicos e de comunicação (GOMES, 2017).

O feminismo é produto das mulheres intelectuais, uma concepção que “se divide de acordo com o paradigma hegemônico e ideologias hegemônicas da época em que cada ideologia feminista específica é criada” (GOMES, 2017, p. 161). Ele é um fenômeno cultural, uma concepção que tem como fundamento o modo de pensar burguês, e este é reducionista, anistórico e antinômico. A sua hegemonia criou uma verdadeira confusão, que culminou na indistinção entre movimento feminino e feminismo – toda luta das mulheres acaba sendo relacionada ao feminismo.

Nesse sentido, a pesquisa que desenvolvemos aqui se refere a uma determinada parte do movimento feminino, que é o feminismo. Apesar de ser considerado o movimento em sua totalidade, o feminismo é parte dele, é uma de suas ramificações. Uma vez constituído, o movimento social gera ramificações em seu interior. O feminismo surge no interior do movimento feminino e logo ganha força e mais visibilidade, causando uma confusão entre ambos. Tendo em vista os debates, polêmicas e questões envolvendo o movimento feminino e o feminismo, bem como a crescente força deste último, torna-se relevante entender a história e mutação do movimento feminino e sua ramificação, o feminismo. Buscamos resgatar a história do movimento feminino, bem como do feminismo, com o intuito de descobrir as determinações da hegemonia feminista no interior do movimento feminino, evidenciando a diferença entre ambos e, com isso, buscar desfazer a confusão que coloca todas as lutas das mulheres como sendo lutas feministas.

Desta forma, nossa pesquisa está direcionada para a compreensão da relação entre movimento feminino e feminismo, bem como da seguinte questão: quais as determinações para a hegemonia do feminismo no interior do movimento feminino? Para que nossa pesquisa se tornasse possível, iniciamos o primeiro capítulo com o referencial teórico, que consistiu na concepção marxista dos movimentos sociais (JENSEN, VIANA), cujo a tese é de que os movimentos sociais são movimento de grupos sociais que se mobilizam (ação coletiva ou compartilhada), gerando um movimento social. E este, uma vez consolidado pode gerar ramificações. Ainda neste capítulo, tratamos da

questão da cultura, é uma das múltiplas determinações dos movimentos sociais (ela é uma determinação formal destes). A cultura é fundamental para entendermos os movimentos sociais, uma vez que eles estão submetidos à dinâmica cultural da sociedade capitalista, seja produzindo, reproduzindo ou alterando aspectos da cultura existente.

Com todos esses elementos compreendemos que o grupo social das mulheres gerou o movimento feminino, e este (por não ser um movimento homogêneo) gerou o feminismo, uma ramificação que é parte dele, mas não ele em sua totalidade. Estas características dos movimentos sociais nos permitiu entender que existe, portanto, uma distinção entre movimento feminino e sua ramificação, o feminismo. A partir da teoria dos movimentos sociais foi possível uma análise do movimento feminino, com suas especificidades e complexidades.

No segundo capítulo nos propomos a fazer uma análise e contextualização do movimento feminino, trazendo a discussão sobre o que é o movimento feminino, suas características e especificidades, explicitando a existência de uma ramificação deste, que é o feminismo. Em seguida, apresentamos a “história oficial do feminismo”, as “ondas do feminismo”, problematizando essa “história oficial”, e evidenciando que ela não só confunde feminismo e movimento feminino, como “sobrepõe” um ao outro (o feminismo ao movimento feminino) e assim o “silencia” e “apaga”.

No terceiro capítulo buscamos analisar as determinações da hegemonia feminista no interior do movimento feminino, bem como retomamos a história do feminismo com destaque para suas concepções hegemônicas. Desta forma, apresentamos a história do feminismo no interior da história da sociedade burguesa, mostrando quais são as concepções feministas hegemônicas em cada período do capitalismo e seu vínculo com o paradigma hegemônico. Percorrendo este caminho, evidenciamos uma diferença entre o movimento feminino e feminismo, e identificamos que existe não somente uma confusão entre ambos, mas também a sobreposição deste último sobre o primeiro, demonstrando sua força na sociedade e sua aparência de ser o movimento feminino, substituindo-o.

CAPÍTULO 1 – OS MOVIMENTOS SOCIAIS

Os movimentos sociais, a partir da segunda metade do século XX, vêm ganhando a atenção das reflexões sociológicas, tornando-se, portanto, tema de pesquisa cada vez mais presente na produção intelectual, ampliando assim as análises e fortalecendo a necessidade de reflexões teóricas e conceituais, tanto gerais, como específicas. Por conseguinte, encontramos uma diversidade de definições acerca dos mesmos. Muitas dessas definições apresentam inúmeros equívocos e imprecisões, ou seja, possuem problemas tanto de ordem ideológica¹, partindo de modelos que buscam encaixar a realidade em seus padrões ao invés de expressá-la, bem como de insuficiência teórico-metodológica, analisando os movimentos sociais de forma pré-explicativa, e empiricamente², definindo os mesmos a partir de casos concretos, partindo de aspectos como sua organização ou concepção (VIANA, 2016a).

Essa multiplicidade de abordagens acaba por dificultar a análise correta deste fenômeno social, contribuindo assim para a incompreensão do seu processo de formação, bem como de suas relações e determinações. Poucos são os estudos que compreendem os movimentos sociais a partir de uma relação social específica, compreendendo sua generalidade e suas especificidades, assim como suas condições sociais de existência (JENSEN, 2014), isto é, as formas pelas quais esse fenômeno é determinado pelo conjunto da sociedade capitalista. Nesse sentido, seguiremos o seguinte itinerário: apresentaremos as abordagens sociológicas dos movimentos sociais, trazendo as três principais, a saber, as abordagens Institucionalista, Neoinstitucionalista e a Culturalista; em seguida abordaremos as contribuições da teoria marxista para a análise dos movimentos sociais. Feito isso, buscaremos analisar o movimento feminino e o feminismo através da perspectiva dialética.

1.1. *As Abordagens Sociológicas dos Movimentos Sociais*

Devido ao grande número de produções ideológicas sobre os movimentos sociais, apresentaremos as três principais concepções sociológicas, pois elas são as mais desenvolvidas e reconhecidas contemporaneamente. São elas: a abordagem institucionalista, a abordagem neoinstitucionalista e a abordagem culturalista.

¹ Ideologia aqui é entendida tal como em Marx, um sistema de pensamento ilusório (MARX; ENGELS, 2007).

² O empirismo é um procedimento que prioriza o empírico ou o torna ponto de partida e até de “chegada”, e cuja análise se dá a partir da aparência do fenômeno, isolando-o das suas demais determinações, não historicizando-o.

1.1.1 A Abordagem Institucionalista

Também chamada de “Teoria da Mobilização de Recursos” (TMR), a abordagem institucionalista surge nos Estados Unidos, nos anos 1960 e vai até 1970. A “teoria da mobilização de recursos” não busca produzir manuais para a mudança social (ou para sua supressão) e, em termos gerais, lida com a dinâmica e táticas de crescimento, declínio e mudança dos movimentos sociais. Sua ênfase se dá tanto na base social quanto na limitação do fenômeno movimento social, examinando a variedade de recursos que deve ser mobilizada, bem como as ligações dos movimentos sociais com outros grupos, sua dependência dos movimentos em relação ao suporte externo para o seu sucesso, e as táticas usadas pelas autoridades para controlar ou incorporar os movimentos sociais (MCCARTHY e ZALD, 2017).

Tem como principais representantes os intelectuais Olson, Zald, McCarthy, Oberschall, Gusfield. Suas influências são a ideologia (“teoria”) da escolha racional, a escola marginalista em economia, a concepção de racionalização e burocracia weberiana, e a sociologia das organizações, sendo que dessas influências, a questão da racionalização e burocratização das organizações ganhará ênfase (VIANA, 2017a).

A questão dos recursos (materiais, humanos, de organização) é central na análise dos autores da abordagem institucionalista.

Em primeiro lugar, o estudo da captação de recursos (dinheiro e trabalho) é crucial para a compreensão da ação do movimento social. Os recursos são necessários para o engajamento no conflito social e por isso devem ser captados para atingir os propósitos coletivos. Em segundo lugar, a captação de recursos requer alguma forma mínima de organização, e, portanto, implícita ou explicitamente, vamos nos concentrar mais diretamente sobre organizações do movimento social do que aqueles que trabalham dentro da perspectiva tradicional. Em terceiro lugar, na explicação dos sucessos e fracassos de um movimento, há um reconhecimento explícito da importância crucial do envolvimento por parte de indivíduos e organizações externos à coletividade que um movimento social representa. Em quarto lugar, às vezes explicitamente, um modelo de oferta e procura é por vezes aplicado ao fluxo de recursos para e a partir de movimentos sociais específicos. Finalmente, há uma sensibilidade em relação à importância dos custos e benefícios para explicar o envolvimento individual e organizacional nas atividades do movimento social. Os custos e os benefícios são centralmente afetados pela estrutura da sociedade e pelas atividades das autoridades (MCCARTHY e ZALD, 2017, p. 160-161).

A partir dessa perspectiva os movimentos sociais são definidos como “um conjunto de opiniões e crenças em uma população que manifesta preferência pela mudança em alguns elementos da estrutura social e/ou na distribuição de recompensas em uma sociedade” (MCCARTHY e ZALD, 2017, p. 163). No

entanto, um movimento social pode gerar um contramovimento, sendo este definido como “um conjunto de opiniões e crenças em uma população em oposição a um movimento social” (MCCARTHY e ZALD, 2017, p. 163-164). Por conseguinte, fica evidente que os movimentos sociais são entendidos “como nada mais do que as estruturas de preferências voltadas para a mudança social”, possibilitando assim, a compreensão de que os institucionalistas não tratam dos movimentos sociais em si, mas de uma parte específica deles, as organizações dos movimentos sociais (OMS).

Uma organização de movimento social (OMS), por sua vez, é definida como “uma organização formal ou complexa que identifica seus objetivos com as preferências de um movimento social ou um contramovimento e tenta implementar esses objetivos”, e “o conjunto das OMSs que têm como objetivo a realização das mais amplas preferências de um movimento social constitui uma indústria de movimento social (IMS)”, este está inserido no setor de movimento social (SMS) que, por sua vez, engloba todas as IMS de uma sociedade, mesmo as que não são pertencentes a um mesmo movimento social.

Apresentamos, portanto, os elementos básicos da abordagem da mobilização de recursos, cuja síntese dada por McCarthy e Zald é a de que

O modelo de mobilização de recursos que descrevemos aqui enfatiza a interação entre a disponibilidade de recursos, a organização preexistente das estruturas de preferência e as tentativas empresariais de atender a demanda de preferências. Enfatizamos como esses processos parecem operar no contexto americano moderno. Diferentes circunstâncias históricas e padrões de infraestruturas de adesão preexistentes afetarão as estratégias da atividade empresarial da OMS em outras épocas e lugares. Nossa ênfase, no entanto, parece ser útil na análise das atividades paralelas em diferentes contextos, incluindo sociedades camponesas e também em explicar os processos de crescimento, estabilidade e declínio nos movimentos sociais (MCCARTHY, 2017 p. 197-198).

Por fim, segundo Viana (2017a),

é fundamental compreender que a abordagem institucionalista tem como “objeto de pesquisa” não os movimentos sociais em si e sim as organizações dos movimentos sociais (OMS). Isso mostra o equívoco de certos intérpretes que os acusam de confundir movimentos sociais e organizações. Essa abordagem, a partir da sociologia das organizações, economia marginalista e outras influências, analisam a questão das organizações dos movimentos sociais a partir da questão organizacional e com ênfase na questão dos recursos. São os recursos que permitem a emergência das OMS. A ideia cálculo racional é chave no processo interpretativo das OMS por parte dos institucionalistas. Como o seu objeto de estudo são as organizações e indústria do movimento social, então a questão financeira e dos recursos são realmente determinantes em suas ações e estratégias. Os movimentos sociais disputam o público consumidor, adeptos e financiadores, pelas fontes de recursos. As OMS, por

sua vez, são perpassadas pela competição com outras OMS, instituições, etc. em torno dos recursos existentes (VIANA, 2017a, p. 22-23).

Fora dos Estados Unidos, a abordagem institucionalista foi recusada e teve pouca influência, uma vez que sua centralização era nas organizações, encontrando assim, resistência entre lideranças e intelectuais vinculados às suas abordagens semelhantes na América Latina e outros lugares, perdendo, portanto, espaço no decorrer dos anos 1970 e logo sendo substituída por outra abordagem, a neoinstitucionalista.

1.1.2. A Abordagem Neoinstitucionalista

A abordagem neoinstitucionalista é também conhecida como “teoria do processo político” (TPP). Surge nos anos 1990, sendo produzida em grande parte por ex-representantes da abordagem institucionalista, que buscavam fazer dela uma abordagem mais ampla e adequada ao novo momento histórico. Seus principais representantes são Mayer Zald e Sidney Tarrow. Sua base ideológica, além de algumas contribuições da abordagem institucionalista, se encontra no leninismo, na produção de Charles Tilly e Gramsci.

A abordagem neoinstitucionalista traz distintas definições de movimentos sociais, bem como um conjunto de construtos³ novos para a interpretação dos movimentos sociais, tais como: oportunidades e restrições políticas; repertório; estrutura de mobilização; quadro interpretativo (*frames*) e ciclos de protesto. As oportunidades políticas são um aspecto central na análise neoinstitucionalista. Tarrow as define como “dimensões consistentes – mas não necessariamente formais ou permanentes – do ambiente político que fornecem incentivos para a ação coletiva ao afetarem as expectativas das pessoas quanto ao sucesso ou fracasso” (TARROW, 2009, p. 38), ou seja, as oportunidades políticas podem ser compreendidas como “conjunto de oportunidades (variáveis) que são abertas no âmbito da política institucional (especialmente Estado) para a emergência ou fortalecimento dos movimentos sociais” (VIANA, 2017a, p.33). Já as restrições políticas, ele as entende “como fatores – tal como a repressão, mas também algo semelhante à capacidade das autoridades de colocar barreiras sólidas aos insurgentes – que desencorajam o confronto” (TARROW, 38-39).

Nesse sentido, Tarrow (2009) afirma que,

³ Entendemos construto como uma deformação da realidade, ou seja, uma elaboração sistematizada de uma noção falsa da realidade (VIANA, 2007).

O termo estrutura de “oportunidades políticas” não deveria ser entendido como um modelo invariável que produz, inevitavelmente, movimentos sociais, mas como um conjunto de indícios de quando surgirá um confronto político, colocando em movimento uma cadeia causal que pode levar a uma interação sustentada com autoridades e, portanto, a movimentos sociais (TARROW, 2009, p. 39).

O repertório é outro termo importante para os institucionalistas. São definidos como “um conjunto limitado de rotinas que são apreendidas, compartilhadas e postas em ação por meio de um processo relativamente deliberado de escolha” (TILLY apud. ALONSO, 2009). Através dele

Os agentes, em meio ao processo de luta, escolheriam dentre as maneiras convencionalizadas de interação presentes no repertório aquelas mais adequadas à expressão de seus propósitos. Isto é, os agentes atribuíram o sentido às formas, que pode ser tanto de contestação quanto de reiteração da ordem. É o caráter vazio, sem semântica, do repertório que permite sua partilha entre atores opostos. Isto é, o repertório de ação coletiva não é peculiar a um grupo, mas a uma estrutura de conflito (ALONSO, 2009, p. 58).

No que se refere às estruturas de mobilização, elas são compostas por organizações informais (família, vizinhos etc.) e organizações formais (“movimentos sociais organizados”, organizações de apoio, associações de movimentos, partidos/grupos de interesses) (KRIESI apud. VIANA, 2017). Através dessas estruturas é possível “compreender o aproveitamento ou não, ou as formas, das oportunidades políticas” (VIANA, 2017a, p. 34).

Os quadros interpretativos ou “frames” trazem a discussão sobre a questão da cultura; símbolos e significados passaram a ser vistos como componentes das ações coletivas; incluem novos elementos na análise como a questão da emoção, injustiça, processo de solidariedade etc.; são como uma determinada forma de interpretar a realidade. Para Tarrow,

De um reservatório cultural de símbolos possíveis, os organizadores de um movimento escolhem aqueles que supostamente farão a mediação entre o entendimento cultural do grupo ao qual se dirigem, suas próprias crenças e aspirações e suas situações de luta [...]. Os quadros interpretativos da ação coletiva são dispositivos enfatizadores que ressaltam e adornam a gravidade e a injustiça de uma condição social ou redefinido como injustiça ou imoral o que era visto anteriormente como desastroso, mas talvez tolerável (TARROW, 2009).

O ciclo de protesto que depois foi chamado de ciclo de confronto é definido como

a fase de conflitos e disputas intensificadas nos sistemas sociais, incluindo: rápida difusão da ação coletiva dos setores mais mobilizados para os menos mobilizados passo estimulante de inovações nas formas de disputa, novos frames de ações coletivas (ou retransformados), combinação de formas de participação organizadas e não-organizadas, e sequências de interações

intensificadas entre os desafiadores (militantes dos movimentos) e as autoridades, que resultam em reformas, repressão e algumas vezes em revoluções (TARROW apud. GOHN, 1997).

Segundo Tarrow,

O processo de difusão nos ciclos de confronto não é meramente por ‘contágio’, embora isso ocorra bastante. Ele também resulta de decisões racionais para tirar vantagem de oportunidades que foram demonstradas pelas ações de outros grupos: ocorre quando os grupos têm ganhos, e isso convida outros grupos a buscar resultados similares; quando os interesses de alguém são feridos por reivindicações de grupos insurgentes e quando a predominância de uma organização ou instituição é ameaçada e há uma reação através da ação coletiva (TARROW, 2009, p. 44).

Por fim, podemos dizer que esses são os principais aspectos analisados pela abordagem neoinstitucionalista. Os mesmos nos ajudam a perceber que a “teoria do processo político” (TPP) trata mais de conflitos políticos do que movimentos sociais como pode ser visto na definição de Tarrow:

As pessoas se engajam em confrontos políticos quando mudam os padrões de oportunidades e restrições políticas e, então, empregando estrategicamente um repertório de ação coletiva, criam novas oportunidades que são usadas por outros, em ciclos mais amplos de confronto. Quando suas lutas giram em torno de grandes divisões na sociedade, quando reúnem pessoas em volta de símbolos culturais herdados e quando podem ampliar ou construir densas redes sociais e estruturas conectivas, então esses episódios de confronto resultam em interações sustentadas com opositores – especificamente, em movimentos sociais (TARROW, 2009, p. 38).

1.1.3. A abordagem culturalista

A abordagem culturalista é geralmente chamada de “teoria dos novos movimentos sociais”. Sua emergência se dá no final dos anos 1960, se desenvolvendo nos anos 1970. A “teoria dos novos movimentos sociais” não possui homogeneidade como as abordagens anteriores, subdividindo-as em diversas outras abordagens. Estas, por sua vez, geram uma diversidade de concepções, bem como uma diversidade terminológica – termos como sujeito, novos sujeitos, subjetividade, atores, pluralismo, fragmentação tornam-se hegemônicos. No entanto, podemos identificar nessas diversas concepções que seus autores possuem em comum a questão cultural como centralidade de suas análises. Como seus representantes estão Touraine, Melucci, Offe, etc.

Os elementos comuns que permitem analisar a chamada abordagem culturalista são: 1. a concepção de que estamos numa nova sociedade, sendo ela denominada por diferentes nomes, tais como, “pós-moderna”, “pós-industrial”, “sociedade complexa” etc.; 2. a crítica ao marxismo (ou ao que eles entendem dele); 3. as críticas às ideologias

ligadas ao paradigma reprodutivista (funcionalismo, teoria dos sistemas etc.); 4. o resgate de ideologias não-hegemônicas durante a hegemonia reprodutivista (fenomenologia, interacionismo simbólico, etc.); 5. a politização da vida cotidiana (a discussão sobre público/privado; Habermas e a questão da esfera pública e o mundo da vida; Melucci, etc.); 6. a ideia de novos movimentos sociais que deu o nome a essa abordagem “teoria dos novos movimentos sociais”; 7. o culturalismo, que é a base de todos os outros, ao enfatizar a cultura, o discurso, a identidade coletiva, entre outros termos que mostram a primazia do cultural sobre o social (VIANA, 2017a).

Nesse sentido, a abordagem culturalista, cuja ênfase de suas análises está na cultura, entende que

As novas mobilizações não teriam uma base social demarcada. Seus atores não se definiriam mais por uma atividade, o trabalho, mas por formas de vida. Os “novos sujeitos” não seriam, então, classes, mas grupos marginais em relação aos padrões de normalidade sociocultural. Isto é, poderiam vir de todas as minorias excluídas (Touraine lista negros, hispânicos, índios, homossexuais, mulheres, jovens, velhos, intelectuais) e teriam em comum uma atitude de oposição. Seus exemplos principais são os movimentos feminista e ambientalista (ALONSO, 2009, p. 60).

[...] Esses “novos movimentos sociais” não se organizariam em combate ao Estado, nem com a finalidade de conquistá-lo. Recorrendo a formas de ação direta, “no nível dos próprios problemas sociais”, seriam agentes de pressão social, voltados para persuadir a sociedade civil (ALONSO, 2009, p. 60-61).

[...] Os movimentos sociais nasceriam na sociedade civil e, portadores de uma nova “imagem da sociedade”, tentariam mudar suas orientações valorativas. Os movimentos sociais aparecem, então, como o novo ator coletivo, portador de um projeto cultural. Em vez de demandar democratização política ao Estado, demandariam uma democratização social, a ser construída não no plano das leis, mas dos costumes; uma mudança cultural de longa duração gerida e sediada no âmbito da sociedade civil (ALONSO, 2009, p. 61).

Deste modo, podemos perceber que, para os culturalistas, a questão cultural é uma característica distintiva das novas mobilizações, razão pela qual denominaram as mesmas com o nome de novos movimentos sociais que, por sua vez,

[...] seriam, então, antes grupos ou minorias que grandes coletivos. Suas demandas seriam simbólicas, girando em torno do reconhecimento de identidades ou de estilos de vida. Recorreriam à ação direta, pacífica, baseada numa organização fluída, não hierárquica, descentralizada, desburocratizada. Não se dirigiriam prioritariamente ao Estado, mas à sociedade civil, almejando mudanças culturais no longo prazo (ALONSO, 2009, p. 68).

A partir disso, evidencia-se que as três abordagens acabam por isolar os movimentos sociais, bem como um ou outro aspecto deles do conjunto das relações capitalistas, caracterizando-os por meio destes aspectos que recebem mais ênfase, esquecendo-se dos demais. A abordagem institucionalista isola o aspecto institucional,

financeiro e organizacional, enfatizando o processo de mercantilização e burocratização dos movimentos sociais. Já a abordagem neoinstitucionalista isola o confronto político e a relação com o Estado, trazendo, embora de forma superficial e limitada, uma historicidade dos movimentos sociais. Isso não é diferente com a abordagem culturalista que isola o aspecto cultural, onde a cultura aparece como autônoma, desligada das demais determinações dos movimentos sociais, ofuscando assim, o caráter social e totalizante dos mesmos.

Embora essas abordagens tragam contribuições para a compreensão dos movimentos sociais, elas possuem uma diversidade de problemas. Cada abordagem apresenta uma definição de movimentos sociais, dificultando assim a percepção das especificidades e generalidade de cada movimento. Suas concepções amplas de movimentos sociais fazem com que eles sejam confundidos com os partidos políticos e sindicatos, por exemplo, bem como contribuem para a confusão entre movimentos sociais e os movimentos de classes sociais, ao não fazerem a diferenciação, que é fundamental, entre movimentos de grupos sociais e movimentos de classes sociais. As análises que essas abordagens fazem dos movimentos sociais partem de sua aparência, são análises ideológicas (tentando encaixar a realidade em seus modelos), dificultando assim uma conceituação que expresse de forma adequada os movimentos sociais.

Uma análise que consideramos expressar adequadamente os movimentos sociais, trazendo todos os seus elementos constitutivos, é realizada pela teoria marxista que, a partir do método dialético, nos fornece ferramentas possibilitando uma análise correta destes mesmos. Sendo assim, a concepção marxista de movimentos sociais será o fio condutor de nossa pesquisa.

1.2. Marxismo e Movimentos Sociais

Como já mencionado, várias foram as abordagens acerca dos movimentos sociais, mas nenhuma delas avançou na conceituação e discussão em torno dos movimentos sociais, sendo, portanto, abordagens semi-ideológicas⁴. No entanto, dois autores vêm contribuindo com o desenvolvimento e aprofundamento de alguns dos

⁴ Abordagens ideológicas aqui são entendidas como um modo de interpretar a realidade por meio de um enfoque temático e analítico, que são escolhidos pelo pesquisador. As abordagens podem ser sistemáticas, constituindo ideologias, e também semissistemáticas, possuindo uma sistematicidade limitada (como é o caso de abordagens doutrinárias), e que podem constituir semi-ideologias. As abordagens ideológicas acerca dos movimentos sociais que destacamos aqui são abordagens semi-ideológicas (VIANA, 2017a).

elementos fundamentais para a análise dos movimentos sociais, partindo da perspectiva marxista, apresentando pontos fundamentais para a compreensão dos movimentos sociais, assim como um conceito de movimento social e sua relação com a sociedade capitalista, na qual eles emergiram. São eles Karl Jensen e Nildo Viana.

Antes de apresentarmos a concepção desses autores, acreditamos ser importante acentuar que,

a elaboração dialética dos conceitos é distinta dos modelos, tipos ideais etc. O objetivo é expressar a realidade tal como ela é, ou seja, o compromisso com a verdade é sua base intelectual e não com manipulação, estratégias políticas etc. Não se elabora um conceito para servir aos interesses de uma disputa política específica e sim tendo o fim geral da transformação radical e total das relações sociais, a emancipação humana, como objetivo. E esse processo é realizado através da percepção da realidade e necessidade de expressá-la, o que é realizado através do conceito (VIANA, 2017b, p. 124-125).

O conceito é, portanto, expressão da realidade, ele não pode ser inventado e depois aplicado arbitrariamente à realidade. Bem ao contrário disso, é a realidade — concreta e síntese de múltiplas determinações (MARX, 1983) — que ao torná-lo necessário se expressa através dele. O conceito não é autônomo, ele é totalmente dependente da realidade a qual ele expressa. Uma vez que, logo, suas características devem ser as mesmas desta (VIANA, 2007). Para o marxismo a unidade entre conceito e teoria é um dos elementos fundamentais. Um conceito sempre está relacionado a outro, constituindo, pois, um universo conceitual que, por sua vez, forma uma teoria. Partir do conceito significa delimitar o que se entende por determinado fenômeno social, isto é, partir da totalidade desse fenômeno para, em seguida, chegar à sua particularidade, para só depois inseri-lo na totalidade das relações sociais.

Deste modo, Karl Jensen, em seu artigo “Teses sobre os Movimentos Sociais”, traz um elemento fundamental para entender qualquer movimento social – os grupos sociais. Esse elemento perpassará pelas dez teses esboçadas pelo autor, na tentativa de apresentar uma discussão teórico-conceitual que, embora breve, contribui para a compreensão acerca dos movimentos sociais. O grupo social é, portanto, o elemento fundamental dos movimentos sociais.

Um movimento só é social se este possuir seres humanos, reais e concretos, que efetivam o deslocamento (social). A importância do grupo social se dá justamente por evidenciar o tipo específico de agrupamento humano que realiza este deslocamento (TELES, 2017, p. 71).

Tomando como exemplo o *movimento feminino*, Jensen afirma que “um grupo social não significa um coletivo organizado de indivíduos e sim um conjunto de pessoas que possuem algo em comum” (JENSEN, 2017, p. 130).

Tomemos um exemplo: o movimento das mulheres. Este é o grupo social que lhe movimenta. Este conjunto de pessoas, este grupo social, possui em comum o fato de todos os seus membros pertencerem ao sexo feminino. Esta é a motivação interna do movimento. Entretanto, o simples fato de pertencer ao sexo feminino não cria nenhum movimento social, pois somente no interior de determinadas relações sociais é que pertencer ao sexo feminino cria a necessidade de ação coletiva. Essas relações sociais certamente se baseiam na opressão do sexo feminino e é esta a motivação externa deste movimento social. O mesmo ocorre com o movimento negro: o simples fato de pertencer à raça negra não é motivo suficiente para surgir um movimento social, mas, quando a raça negra se vê oprimida, surge a sua necessidade. Um movimento social só existe quando o conjunto de pessoas que o compõe possuem aspectos comuns, que podem ser tanto biológicos (raça, sexo) quanto culturais e ideológicos (projeto político) (JENSEN, 2017, p. 130).

Deste modo, Jensen define os movimentos sociais como movimento de grupos sociais, identificando que estes são a base de qualquer movimento. Apesar disso, esse elemento juntamente com outros apresentados pelo autor não possibilitou a conceituação, assim como a constituição de uma teoria dos movimentos sociais, mas tão somente apresentou um esboço para ambas.

Nildo Viana, por sua vez, busca conceituar os movimentos sociais apontando os principais equívocos nas definições conceituais tanto dos autores ditos “marxistas”, quanto nas dos autores de diversas outras abordagens. Vale acrescentar que Viana, apesar de ter concordâncias com Jensen, apontou alguns de seus equívocos e, posteriormente, desenvolveu alguns dos elementos apontados em sua discussão⁵. Partindo das contribuições teórico-metodológicas do marxismo, ele constrói sua particular análise acerca dos movimentos sociais e suas relações com a sociedade capitalista, ou seja, buscando inseri-los na totalidade das relações sociais.

Em seu livro “*Os Movimentos Sociais*” Viana afirma que,

a definição de movimentos sociais é o primeiro problema na discussão a respeito deste fenômeno social. Outras questões e problemas derivados aparecem. Alguns elementos são fundamentais para compreender os movimentos sociais, além do conceito, que é o que delimita o fenômeno social analisado. Os movimentos sociais não estão fora da sociedade, não são autossuficientes, não existem fora do conjunto das relações sociais, que geram as situações sociais, os grupos sociais, entre outros aspectos constitutivos dos mesmos. Por isso, o conceito de movimentos sociais é apenas o ponto de partida para a compreensão dos mesmos (VIANA, 2016a, p. 17).

⁵ Ver “Karl Jensen e os Movimentos Sociais” (VIANA, 2016d).

De acordo com Viana, para entender o conceito de movimentos sociais é necessário trabalhar antes com alguns outros conceitos, tais como o de *grupo social*, *situação social*, *insatisfação social*, *senso de pertencimento*, *mobilização (ação coletiva/compartilhada)* e *objetivo*. Primeiramente, temos que entender que “movimento social é um movimento de um grupo social. Esse movimento é um deslocamento do grupo social, gerando alterações no mesmo” (VIANA, 2016a, p. 24). Os grupos sociais são a base dos movimentos sociais, ou seja, o segundo só existe tendo por base o primeiro.

Mas o que são os grupos sociais? Viana nos apresenta o seguinte conceito de grupos sociais: “conjunto de indivíduos que possuem aspectos em comum, que pode ser a cultura, a constituição física, um projeto político, demandas sociais, ou qualquer outro”, e ainda, “um grupo social é um conjunto de indivíduos que possuem algo em comum que os integra de forma específica na sociedade e por isso são sociais” (VIANA, 2016a, p.25). Estas semelhanças compartilhadas por um conjunto de pessoas podem ser derivadas de três aspectos, tais como a corporeidade (onde negros e mulheres se enquadram), a situação (sendo os jovens e os estudantes seus integrantes) e a cultura (onde religiosos e ecologistas estão inseridos). A partir destes três aspectos é possível distinguir três variedades de grupos sociais: os grupos orgânicos, cuja unidade se dá em sua corporeidade; os grupos situacionais, onde sua própria situação social gera sua unidade; e os grupos culturais, onde as crenças, doutrinas e outras expressões culturais são as que geram sua unidade.

A base dos movimentos sociais são os grupos sociais, no entanto, a existência por si só de um grupo social não produz um movimento social.

Um grupo social só produz movimentos sociais a partir de determinada *situação social*. A existência de um grupo social e o pertencimento dos indivíduos a ele geram uma condição de possibilidade, ou uma pré-condição, mas é necessário algo externo que faz com que tal grupo tenha alguma necessidade de gerar um movimento. Essa “motivação externa” é a situação social [...] exemplo do movimento negro: o fato de indivíduos possuírem as mesmas características fenotípicas e, por conseguinte, pertencerem ao mesmo grupo social, não gera um movimento social. Se as relações entre as raças fossem igualitárias, então não haveria motivo para mobilização. No entanto, se as relações raciais são marcadas pela opressão, discriminação, segregação, então temos uma situação social que tende a gerar um movimento social deste grupo (VIANA, 2016a, p.31-32)

Embora a existência de um grupo social e de uma determinada situação social seja pré-condição para a existência de um movimento social, ainda assim, ambos não geram automaticamente um movimento social. É necessário, ainda, que exista uma situação social específica que, por sua vez, gere uma *insatisfação social*.

Um grupo social pode existir, mas não ter necessidades, interesses, demandas, objetivos, que façam criar um movimento. Se isso existe, então há uma situação social propícia para sua existência. Mas essa situação social favorável não gera, automaticamente, um movimento social. [...] A insatisfação social é gerada por uma situação social específica, tal como a de opressão, que tende a produzir uma insatisfação consciente e reconhecida coletivamente, ou por outros motivos, como demandas sociais, difusão de ideologias ou doutrinas etc. A insatisfação social é, assim, condição para a emergência de um movimento social (VIANA, 2016a, p. 33-34).

No entanto, apesar da insatisfação social ser um elemento fundamental para a constituição de determinados grupos sociais, se o mesmo não desenvolver um determinado nível de consciência e organização, e se mobilizar de forma coletiva, ele não gerará ainda assim um movimento social. O grupo social que se encontra em determinada situação social que, por conseguinte, gera insatisfação social, deve também gerar *senso de pertencimento*.

O senso de pertencimento significa o reconhecimento que a razão da insatisfação social não é uma questão individual e sim coletiva, de um grupo inteiro, ao qual se pertence (mesmo quando remete para outros grupos sociais ou atingidos, pois nesse caso o pertencimento é ao grupo de solidariedade ou apoio ao outro grupo). [...] O senso de pertencimento significa que a pessoa se percebe como fazendo parte de um grupo social específico. Isso pode criar sentimentos diversos, como vínculos afetivos, identificação (VIANA, 2016a, p. 36-37).

Deste modo, motivados por uma situação social que gera tanto insatisfação quanto senso de pertencimento, parte do grupo social (alguns indivíduos, não todos) se *mobiliza* em torno de um ou mais objetivos. Uma *mobilização*, neste caso, é uma *ação* de parte do grupo, e pode ser tanto coletiva quanto compartilhada. Uma ação coletiva pode ser realizada tanto por um conjunto de pessoas reunidas fisicamente, bem como integradas através de determinadas concepções (sendo elas, doutrina, plano de ação, projeto político etc.), já a ação compartilhada se realiza através de indivíduos isolados, mas que compartilham práticas a partir de um senso de pertencimento. No entanto, a mobilização só faz sentido quando se busca alcançar determinados objetivos, cuja finalidade é resolver alguma situação em que o grupo se encontra. “A finalidade varia em decorrência de qual grupo, situação, insatisfação, se trata, bem como a forma assumida por seu senso de pertencimento e sua mobilização” (VIANA, 2016a, p. 39).

Uma vez apontados os elementos essenciais que caracterizam os movimentos sociais, Viana apresenta o seguinte conceito de movimentos sociais:

Os movimentos sociais são mobilizações (ações coletivas ou compartilhadas) de determinados grupos sociais derivadas de certas situações sociais que geram insatisfação social, senso de pertencimento e determinados objetivos. Os movimentos sociais podem gear ramificações, tais como doutrinas, ideologias,

teorias, representações, organizações informais e formais, tendências etc. (VIANA, 2016a, p. 43).

O conceito de movimentos sociais é, sem dúvida, o ponto de partida para sua compreensão, no entanto, para compreendermos seu processo de desenvolvimento é necessário também compreendermos sua relação com o conjunto das relações sociais. Deste modo, faz-se necessário inserir os movimentos sociais na dinâmica da sociedade capitalista, buscando entender sua relação com a luta de classes, seu processo de mercantilização e burocratização, sua relação com o Estado, bem como com a sociedade civil, sobretudo a chamada sociedade civil organizada (partidos políticos, sindicatos, igrejas, ONG's etc.). E por último, mas não menos importante, sua relação com a cultura, ou seja, com a mentalidade, hegemonia e ideologias da sociedade burguesa. Todavia, só iremos tratar aqui de alguns aspectos que acreditamos serem fundamentais para o nosso trabalho: movimentos sociais e ramificações (que nos remete à relação dos movimentos com a luta de classes e a composição de classe em cada movimento), e sua relação com a cultura, possibilitando a compreensão da hegemonia no seu interior.

1.2.1. Movimentos Sociais e Ramificações

Os movimentos sociais são movimento de grupos sociais, todavia, não devemos confundir movimentos sociais com grupos sociais. Um grupo social não produz necessariamente um movimento social — o grupo social pode existir sem gerar um movimento, assim como nem todos os indivíduos pertencentes ao grupo social são atuantes no movimento gerado por ele. É somente o grupo “em fusão” que gera um movimento social, ou seja, quando há uma mobilização (ação coletiva ou compartilhada) por parte dos membros atuantes deste grupo (VIANA, 2016a). Assim, determinados grupos, tais como o das mulheres, dos negros e estudantes etc. geram movimentos sociais como o movimento feminino, o negro e o estudantil. No entanto, um movimento social ao se consolidar, tende (devido à complexidade da sociedade e suas divisões e subdivisões sociais) a gerar ramificações. Esta, por sua vez, é uma outra característica essencial dos movimentos sociais que permite evitar confusões entre eles e outros fenômenos (manifestações, partidos políticos, classes sociais, ideologias, organizações etc.).

Entre a grande maioria daqueles que se propõem a analisar os movimentos sociais, bem como entre seus próprios agentes, e nos meios de comunicação é bastante comum a confusão acerca dos movimentos sociais e outros fenômenos gerados a partir deles. Os movimentos sociais não são homogêneos, existindo no seu interior diversas

divisões, interesses, objetivos. Eles tendem a gerar derivações (manifestações, organizações mobilizadoras, subgrupos, representações, ideologias etc.). Trata-se de suas ramificações⁶ que, apesar de fazerem parte do movimento social não é ele em sua totalidade.

Desse modo, é de fundamental importância entendermos a existência e distinção entre os movimentos sociais e suas ramificações que, por sua vez, assumem inúmeras formas (organizações, tendências, setores, subgrupos) e são muitas vezes contraditórias, podendo se automatizar e se distinguir deles, possibilitando a emergência de interesses setoriais, individuais e de subgrupos no interior do movimento social como um todo⁷.

A ramificações são parte do movimento social, mas não é ele. O movimento feminino, ao se consolidar, gera o feminismo com suas diversas tendências, como a liberal, socialista, radical, anarquista, “marxista” etc., bem como diversas organizações, que é parte do movimento feminino, age sobre ele, mas é apenas uma ramificação ideológica dele. As tendências⁸, organizações não são os movimentos sociais, porém, elas podem surgir como ramificações no interior destes. Este mesmo processo ocorre no interior dos demais movimentos sociais.

O que é fundamental destacar aqui é que o movimento social é a totalidade do grupo social em fusão e não partes do mesmo. Assim, o *movimento feminino* engloba todas as organizações, tendências, setores, organizações, que são expressão do grupo das mulheres em fusão. Porém, o Clube das Mães que existiu em São Paulo nos anos 1970 e 1980 não é o *movimento feminino*, bem como o “Coletivo Maria Maria”, composto por estudantes da Universidade Federal de Juiz de Fora e o “Núcleo de Mulheres Clarissas”, de Divinópolis/MG não são, isoladamente, “o” *movimento feminino* e nem cada grupo “um” *movimento feminino*. Da mesma forma, a UNE – União Nacional dos Estudantes ou o MPL – Movimento Passe Livre, não são “o” movimento estudantil e nem cada grupo “um” movimento estudantil. Por isso é fundamental a distinção entre movimento social e suas ramificações (VIANA, 2017c, p.10).

1.2.2. Movimentos sociais, cultura e hegemonia

A questão da cultura é fundamental para entendermos os movimentos sociais, uma vez que eles estão submetidos à dinâmica cultural da sociedade capitalista, seja

⁶ “Um movimento pode ser considerado um caule do qual brota diversos ramos. Essa metáfora ajuda entender o conceito de ramificação no sentido que aqui o utilizamos, significando derivações dos movimentos sociais, sendo parte deles sem ser sua totalidade ou ele mesmo” (VIANA, 2016a, p.40).

⁷ Isso se deve à divisão das sociedades em classes antagônicas e diversas outras divisões e subdivisões sociais, diversidade de interesses, além das lutas culturais e outras determinações (VIANA, 2016a, p. 41).

⁸ As tendências são orientações políticas que se apresentam sob a forma de ideologia, doutrina, teoria, utopia, representações cotidianas etc., gerando assim organizações ou se tornando organizada, e passando a expressar a posição de movimentos políticos, blocos ou classes sociais dentro do movimento. Deste modo, podemos dizer que “uma organização vinculada ou derivada de um movimento social é uma manifestação do mesmo e por isso se confunde com ele” (VIANA, 2016a, p. 45).

produzindo, reproduzindo ou alterando aspectos da cultura existente. A cultura é uma das múltiplas determinações dos movimentos sociais — ela é uma determinação formal⁹ destes. Para compreendermos a relação entre movimentos sociais e a cultura devemos entender como se dá sua produção, difusão e significado no interior dos movimentos sociais, bem como a questão das lutas de classes que estão em sua base (VIANA, 2016).

Partiremos, portanto, do conceito marxista de cultura, que a concebe como o “conjunto de todas as formas de produção intelectual, as formas de consciência, religião, ciência, filosofia, arte, representações cotidianas, valores, sentimentos, linguagem etc.”, de uma determinada sociedade (VIANA, 2018a, p.15). A cultura existe em todas as sociedades (é um conceito universal), no entanto, em cada sociedade ela assume formas distintas — se a sociedade muda, a cultura também muda. Cada sociedade, com seu modo de produção específico, constitui uma cultura também específica, e que lhe é correspondente.

Deste modo, podemos dizer que a cultura não só corresponde a determinado modo de produção, possuindo uma unidade com ele, como também o reproduz e o reforça. Ela é perpassada por contradições que surgem do modo de produção dominante e da divisão social do trabalho. A cultura emerge a partir das relações sociais concretas, ou seja, as ideias não surgem delas mesmas, mas ao contrário, surgem, se reproduzem e ganham força sob bases reais que, por sua vez, está relacionada a interesses (individuais e outros, sobretudo de classe), bem como a processos tais como sentimentos, valores etc. E isso se deve ao fato de a sociedade ser dividida em classes sociais¹⁰, fazendo destas um elemento fundamental no processo de constituição da consciência (VIANA, 2016a; VIANA, 2018a;).

A partir disso, podemos compreender como são constituídas as formas de consciência nos movimentos sociais. Como já colocamos, as formas de consciência não surgem do nada, não existem em si mesmas, elas emergem a partir de relações sociais concretas, isto é, a consciência nada mais é que o ser consciente (MARX e ENGELS, 2007), e o ser consciente, é o ser humano social, histórico e determinado, “que desenvolve sua consciência através das suas relações com o mundo (com os outros seres humanos e

⁹ “[...] além das ‘múltiplas determinações’, e da ‘determinação fundamental’, é possível apresentar algumas formas específicas de determinação. O concreto é o resultado de múltiplas determinações e é constituído pela sua determinação fundamental. A manifestação concreta da determinação fundamental (essência) produz o concreto (existência) conjuntamente com diversas outras determinações. Dentre as determinações não-fundamentais podemos destacar a determinação formal, a determinação imediata, a determinação conjuntural, a determinação extraordinária. Destas, a mais importante é a determinação formal” (VIANA, 2001, p. 93).

¹⁰ Nas sociedades sem classe (sociedade simples), a cultura é homogênea, já nas sociedades de classes, ela é heterogênea (VIANA, 2016a).

com o meio ambiente), buscando satisfazer suas necessidades” (VIANA, 2016, p.). A sociedade de classes produz inúmeras ideias sobre si mesma, todavia, estas ideias não são todas equivalentes (elas nem sempre correspondem à realidade). Uma vez que, “as ideias dominantes são as ideias da classe dominante” (MARX e ENGELS, 2007), a classe que possui o “poder material” (meios de produção nas sociedades de classes e, mais especificamente, capital, na sociedade capitalista) também possui os “meios de produção intelectual”, logo, o “poder espiritual” (GOMES, 2020, p. 91). Portanto, entender o processo de constituição da consciência, seja do indivíduo, das classes sociais e dos movimentos sociais, é entender que na sociedade capitalista existem determinações sobre as formas de consciência, sendo uma delas a sociabilidade capitalista.

A sociabilidade capitalista é estruturalmente mercantil, burocrática e competitiva, ou seja, as relações capitalistas são marcadas pela crescente mercantilização, burocratização e competição — aspectos fundamentais da sociabilidade capitalista. A mercantilização atinge o conjunto das relações sociais, e não seria diferente com os movimentos sociais, que necessitam de recursos financeiros. A relação dos movimentos sociais e mercantilização se dá através das ondas e das escalas de mercantilização. As ondas de mercantilização, que acompanham o desenvolvimento capitalista, possibilitam a análise do crescente processo de mercantilização da sociedade capitalista. As escalas de mercantilização analisam o impacto do processo mercantil sobre os movimentos sociais. Nesse sentido, podemos falar de uma *escala mínima* de mercantilização, da qual todo movimento social precisa de recursos financeiros para realizar suas atividades políticas. Aqui, apesar da existência do cálculo mercantil, ele não afeta o movimento e suas ações. À medida que os recursos financeiros se tornam uma necessidade, o que ocorre geralmente com as organizações mobilizadoras (ramificações dos movimentos sociais e não ele), podemos falar de uma *escala média* de mercantilização. A *escala máxima* ocorre quando a mercantilização se torna tão intensa, que o objetivo da organização se torna a captação de recursos, ao lado da mobilização. O movimento social, ao alterar seu objetivo original, na busca de simplesmente ganhar dinheiro, perde seu caráter e se transforma noutra coisa, deixando de fazer parte do movimento social, ou seja, a organização se torna burocrática, possuindo objetivos próprios, embora ainda fale em nome do grupo (VIANA, 2016a).

Em síntese, na escala mínima de mercantilização, a mobilização é o objetivo único dos realizadores e por isso necessita de recursos mínimos. Na escala média, a mobilização se torna inseparável dos recursos financeiros, pois os realizadores necessitam deles para efetivar a mobilização e/ou manter a organização. Na escala máxima de mercantilização, a mobilização é um dos

objetivos da organização, ao lado de sua própria reprodução, o que significa que a necessidade de recursos financeiros acaba gerando um novo objetivo dentro da mesma que passa a concorrer com o objetivo original (VIANA, 2016a, p. 95).

Por conseguinte, temos outro processo ao lado da mercantilização que atinge os movimentos sociais, trata-se da burocratização destes, e que nos remete à sua relação com o Estado, isto é, as formas indiretas pelas quais a sociedade capitalista age sobre os movimentos sociais. A mercantilização gera burocratização, sendo que o principal incentivador da burocratização da sociedade é o Estado. A princípio, o Estado aparece como sendo externo aos movimentos sociais, apenas como palco das reivindicações, no entanto, ele realiza o processo de regularização dos movimentos sociais (as organizações são submetidas à legislação e outras formas de controle estatal).

Esta sociabilidade, por sua vez, gera uma mentalidade¹¹ dominante, que é a burguesa, caracterizada por ser competitiva, burocrática e mercantil, atingindo, assim, as formas sociais.

A mentalidade é composta pelos valores fundamentais, sentimentos mais arraigados e concepções mais profundas dos indivíduos. Essa mentalidade individual se torna generalizada, coletiva. Assim, a sociabilidade gera uma determinada mentalidade que, por sua vez, reproduz e reforça tal sociabilidade (VIANA, 2016a, p. 137).

A mentalidade burguesa aparece como sendo natural e universal, e é produzida e reproduzida espontaneamente pela quase totalidade da população, sendo reforçada pela hegemonia burguesa. Mas do que se trata a hegemonia burguesa? Como ela se constitui e se manifesta no conjunto da sociedade e qual sua relação com os movimentos sociais?

Para entendermos a questão da hegemonia e sua relação com os movimentos sociais, não partiremos da concepção gramsciana de hegemonia, que é a de “direção moral e intelectual” (GRAMSCI, 2002). Para Gramsci tanto a conquista, quanto a manutenção do poder (de um grupo social) se dá através da hegemonia que, por sua vez, é o processo pelo qual um grupo exerce domínio sobre os outros, através do consenso e consentimento, transformando suas ideias num conjunto de verdades válidas para toda a sociedade. Segundo ele,

a supremacia de um grupo social se manifesta de dois modos, como “domínio” e como “direção intelectual e moral”. Um grupo social domina os grupos adversários, que visa a “liquidar” ou a submeter, inclusive com a força armada, e dirige os grupos afins e aliados. Um grupo social pode e, aliás, deve ser

¹¹ “O conceito de mentalidade expressa os elementos mais determinantes na mente humana (valores fundamentais, sentimentos mais arraigados, concepções mais profundas), que, por sua vez, são uma introjeção da sociabilidade dominante a partir de determinados interesses, que, nas sociedades classistas, são interesses de classe.”; “[...] a mentalidade dominante é a mentalidade da classe dominante” (VIANA, 2018b, p. 16).

dirigente já antes de conquistar o poder governamental (esta é uma das condições principais para a própria conquista do poder); depois, quando exerce o poder e mesmo se o mantém fortemente nas mãos, torna-se dominante, mas deve continuar a ser também “dirigente” (GRAMSCI, 2002, p.62-63).

Assim, a conquista da hegemonia ocorre através dos intelectuais. Deste modo, para que haja uma nova hegemonia faz-se necessário a formação de um conjunto de intelectuais, por parte do “grupo social” que busca pelo “poder”.

[...] não existe uma classe independente de intelectuais, mas todo grupo social tem uma própria camada de intelectuais ou tende a formar uma para si; mas os intelectuais da classe historicamente (e realisticamente) progressista, nas condições dadas, exercem um tal poder de atração que terminam, em última análise, por subordinar a si os intelectuais dos outros grupos sociais e, assim, criar um sistema de solidariedade entre todos os intelectuais com laços de ordem psicológica (vaidade etc.) e, muitas vezes, de casta (técnico-jurídicos, corporativos etc.) (GRAMSCI, 2002, p. 64).

Os “subalternos”, de acordo com Gramsci, não conseguem criar a sua própria camada de intelectuais, por isso necessitam da ajuda do partido político¹².

O conceito marxista de hegemonia se difere radicalmente do construto¹³ de hegemonia em Gramsci. Hegemonia aqui é entendida como

uma vigência cultural, ou seja, determinadas concepções e valores que são produzidas e reproduzidas no interior de uma sociedade e que expressam determinada mentalidade e episteme e possuindo uma supremacia entre as outras concepções e valores (VIANA, 2019a, p.11).

A hegemonia na sociedade capitalista é a hegemonia burguesa, e esta é a vigência cultural da classe burguesa, ou seja, a hegemonia está associada à mentalidade e episteme¹⁴ derivadas dessa classe social.

A hegemonia é uma vigência cultural que pode ser e, geralmente é marcada pela dominação cultural, mas também pela inércia e reprodução acrítica de determinadas ideias e concepções, seja pela predominância da mentalidade burguesa que é seu elemento determinante, seja pelas mutações sociais e processos culturais que emergem a partir de certas necessidades, situações etc. (VIANA, 2016a, p. 57).¹⁵

¹² Por falta de espaço e por não ser nosso foco, não iremos aprofundar a concepção de partido político em Gramsci. Nosso objetivo aqui foi somente trazer (de forma rápida) sua concepção de hegemonia, que difere radicalmente daquela entendida pelo marxismo autêntico.

¹³ Conceitos são expressões da realidade, e construto é uma deformação da realidade, ou seja, uma elaboração sistematizada de uma noção falsa da realidade (VIANA, 2007).

¹⁴ “Uma episteme é um modo de pensar subjacente (geralmente não consciente) que é constituído social e historicamente, mas, uma vez existindo, se cristaliza e autonomiza e, por conseguinte, torna-se uma determinação formal do pensamento que interfere diretamente na constituição de seus conteúdos, ou seja, das ideias, das formas de consciência (VIANA, 2018b, p. 18).

¹⁵ “A dominação é uma relação na qual a classe dominante constringe os indivíduos das demais classes a aceitarem suas concepções e valores, e a inércia é a sua reprodução passiva e constante” (VIANA, 2019 p.11).

A hegemonia dominante é, portanto, a hegemonia da classe dominante. Esta, por sua vez, realiza o processo de dominação via bloco dominante¹⁶ e suas principais formas de luta cultural — o aparato estatal (e seus derivados, como o educacional, o comunicacional, o jurídico etc.), o capital comunicacional, o capital educacional, a classe intelectual.

Assim, o bloco dominante conta com um conjunto de instituições (desde o Estado capitalista seus aparatos até as instituições privadas — fundações, associações, partidos políticos etc.) de agentes concretos (a classe intelectual composta por ideólogos produtores — cientistas, filósofos, artistas, juristas etc. — e reprodutores — professores, técnicos etc.), instituições especializadas nesse processo (escolas e instituições de ensino, capital comunicacional, capital educacional, capital editorial etc.) e faz isso direta e indiretamente (VIANA, 2018b, p. 83).

Além de se reproduzir via dominação cultural, a hegemonia burguesa se reproduz através da inércia — reprodução passiva e constante de seus elementos, tais como ideologias, representações cotidianas, valores etc. Apesar da hegemonia burguesa ser garantida pelo bloco dominante, os outros blocos (progressista e revolucionário), embora possuam menos força, podem conseguir hegemonias parciais, mas não a global¹⁷. Além da hegemonia dominante, existe também a hegemonia burocrática do bloco progressista que, apesar de disputar a hegemonia global com o bloco dominante, não é antagônica a esta última, uma vez que reproduz diversos elementos da hegemonia burguesa, embora rearticule e recombine elementos desta, mas expressando seus interesses próprios. Na contramão destas duas hegemonias, dominante e burocrática, temos a hegemonia proletária, radicalmente distinta e expressão de outra mentalidade e episteme. Esta, por sua vez, é dificultada pela hegemonia dominante e burocrática, bem como pelas representações cotidianas e sociabilidade dominantes, sendo, portanto, uma hegemonia parcial, existindo em pequenos grupos (VIANA, 2018b).

¹⁶ “Os blocos sociais são determinadas formas assumidas por uma constelação de forças que expressam o interesse de uma ou outra classe social, girando em torno das duas classes sociais fundamentais. Porém, não se trata das classes sociais concretamente, muito menos de sua totalidade. Os blocos sociais são as formas mais organizadas e conscientes expressas pelas classes sociais que estabelecem estratégias, programas, ideologias, que direcionam suas ações de acordo com os seus interesses. Assim, os blocos sociais estão indissoluvelmente ligados às classes sociais, mas eles não são a mesma coisa. A diferença entre classe social e bloco social reside no fato de que o primeiro expressa a classe em sua totalidade e ação espontânea e o bloco expressa seus setores mais organizados e conscientes, bem como a classe é uma unidade e o bloco é a reunião de mais de uma classe (e contando com suas subdivisões), realizando uma coalizção de forças. É por isso que o termo é “bloco”, pois é a reunião de um conjunto de forças que expressam de forma organizada e consciente determinadas classes sociais” (VIANA, 2015c).

¹⁷ O bloco progressista pode raramente conseguir a hegemonia global, mas somente nos momentos de crise no capitalismo, quando chamados para salvar o mesmo. Isso acontece através de concepções e alianças, pois apesar de expressar alguns de seus interesses próprios, ele não é antagônico ao bloco dominante, mas tão somente realiza uma competição e tem relação de oposição com este. A hegemonia proletária, por sua vez, expressa uma outra mentalidade e uma outra episteme, a marxista. Desta forma, ela é sempre parcial, sua existência se restringe a pequenos grupos (VIANA, 2018b).

Uma vez que compreendemos como se dá o processo de vigência cultural na sociedade em geral, resta-nos compreender como se dá tal processo no interior dos movimentos sociais. A hegemonia burguesa nos movimentos sociais ocorre no grupo social de base, ou seja, no grupo em fusão, e está relacionada com a hegemonia na sociedade, sendo, portanto, sua reprodução especializada ou sua negação, podendo ocorrer, em ambos os casos, de forma mais pura ou mesclada.

Os movimentos sociais não existem isoladamente, eles se constituem, na dinâmica da luta de classes. Os movimentos sociais não superam as classes e as lutas entre elas, ao contrário, estão inseridos em sua dinâmica. Daí a importância fundamental da distinção entre movimento social e movimento de classe. O movimento social tem como base um grupo social, já o movimento de classe tem em sua base as classes sociais¹⁸.

Os movimentos sociais são diferentes dos movimentos políticos das classes sociais. Os movimentos sociais possuem como base grupos sociais e não classes sociais. A luta de classes gira em torno das relações de produção e as lutas dos movimentos sociais giram em torno de questões específicas relacionadas aos grupos sociais que lhe dão sustentação e só combatem diretamente as relações de produção quando surgem momentos históricos de acirramento das lutas de classes ou então quando um movimento social específico possui uma consciência revolucionária (com exceção daqueles movimentos que defendem tais relações) (JENSEN *apud* VIANA, 2016a, p. 51).

A partir dessa distinção é possível analisarmos a composição de classe dos movimentos sociais, isto é, a origem de classe dos membros do movimento, assim como a hegemonia¹⁹ em seu interior, sendo que este último é um elemento fundamental para entendermos a dinâmica e o caráter de um determinado movimento social, bem como sua forma concreta de existência (VIANA, 2016a).

Isso significa que o desenvolvimento dos movimentos sociais é derivado das lutas de classes, pois sua composição e hegemonia é o fundamental para entender seus objetivos, forma de mobilização, tipo de insatisfação etc., ou seja, tudo que caracteriza concretamente um determinado movimento social. Nesse contexto também se dá a relação entre movimentos sociais e Estado, bem como com partidos políticos e outras instâncias e organizações da sociedade, tal como a cultura e as ideologias (VIANA, 2016a, p. 55).

A partir da composição de classe (os indivíduos que são seus componentes e agentes mobilizadores) e da hegemonia interna (que expressa quais concepções,

¹⁸ Classes sociais são conjuntos de indivíduos que possuem um determinado modo de vida comum, interesses comuns e luta em comum contra outras classes sociais a partir de uma determinada atividade fixada na divisão social do trabalho, gerada pelo modo de produção dominante (VIANA, 2019c).

¹⁹ “A hegemonia burguesa é uma vigência cultural que pode ser e geralmente é marcada pela dominação cultural, mas também pela inércia e reprodução acrítica de determinadas ideias e concepções, seja pela predominância da mentalidade burguesa que é seu elemento determinante, seja pelas mutações sociais e processos culturais que emergem a partir de certas necessidades, situações, etc.” (VIANA, 2016a, p. 57).

representações, valores que são vigentes), os movimentos sociais se distinguem em três variedades: conservadores, reformistas e revolucionários. Os movimentos sociais conservadores podem ser tanto monoclássistas como policlássistas, no entanto, o primeiro é o que predomina, uma vez que são compostos, geralmente, por uma das classes privilegiadas. Quanto à hegemonia, a predominância é a da hegemonia burguesa.

O seu caráter conservador atesta isso e suas mobilizações são no sentido de conservar, reforçar a sociedade existente, a dominação burguesa, a partir da luta pela manutenção de relações específicas instituídas pela mesma, sem permitir mudanças no interior do capitalismo ou então propor mudanças em alguns de seus aspectos que são formas de reforçar sua existência ou pequenas modificações que beneficia o grupo social que está em sua base²⁰ (VIANA, 2016a, p. 59).

Os movimentos sociais reformistas são geralmente policlássistas, pois, em sua base existem diversos grupos policlássista que, por sua vez, são perpassados pela divisão de classes e unidos por situação grupal. A hegemonia burguesa também é a que predomina em seu interior, e se expressa “no reformismo e nos limites das reivindicações e processo de relação com o Estado, como aquele que pode atender as mesmas” (VIANA, 2016a, p. 67). Dentro dos movimentos reformistas existem três tendências, a saber: a) tendência conservadora, cuja hegemonia é burguesa; b) tendência reformista, cuja hegemonia é burocrática (seja ela “autônoma” ou aparelhada por outra burocracia: partidária, governamental etc.); c) tendência revolucionária, cuja hegemonia é a proletária (ainda que perpassada por ambiguidades, possuindo elementos de concepções tanto burguesas quanto concepções revolucionárias. Deste modo, nos movimentos sociais reformistas

Não se contesta o aparato estatal e o capital, mas tão-somente se busca melhorias estruturais e universais ou então pontuais e específicas. Nesse sentido, os movimentos sociais reformistas também realizam uma ação reprodutiva do capitalismo, não só por causa dos seus limites de objetivos, mas também por legitimar a sociedade e o aparato estatal e, ainda, fornecer esperanças e mobilizações para milhares de pessoas (VIANA, 2016a, p. 67-68).

Os movimentos revolucionários são hegemonicamente raros, existindo, portanto, somente como tendências nos movimentos sociais reformistas — eles ganham existência real quando há radicalização das lutas sociais, o que permite que as tendências revolucionárias passem de minoritárias para majoritárias e hegemônicas. De acordo com Viana, “as tendências revolucionárias se encontram num contexto desfavorável quando é momento de estabilidade ou de acirramento da luta de classes sem o respectivo fortalecimento do proletariado e do bloco revolucionário” (VIANA, 2016a, p.79).

²⁰ O grupo social que entra em “fusão”, ou seja, aquele que constitui o movimento.

A dinâmica da luta de classes atinge, portanto, todos os movimentos sociais, bem como as tendências em seu interior. Em épocas de estabilidade, os movimentos reformistas tendem a ser maioria, perdendo espaço com a radicalização da luta e perda dessa estabilidade. Por outro lado, os movimentos sociais conservadores e revolucionários são fortalecidos em épocas de crise (VIANA, 2016a, p. 80).

1.2.3. Movimentos sociais específicos

Como já foi evidenciado, os movimentos sociais são “movimentos de grupos sociais” (JENSEN, 2016), e estes, por sua vez, possuem elementos constitutivos, tais como situação social, insatisfação social, senso de pertencimento, mobilização e objetivos, que estão presentes em todos os movimentos sociais, logo são elementos universais, formando uma unidade entre os movimentos sociais em geral. Deste modo, podemos dizer que “a essência²¹ dos movimentos sociais reside nesses elementos constitutivos e por isso é universal, está presente em todos os movimentos sociais, formando a sua unidade. Todos os movimentos sociais possuem estes elementos” (VIANA, 2016c, p. 146).

Esta concepção de movimentos sociais evidencia a existência de vários movimentos sociais específicos, nos remetendo para casos concretos como o movimento estudantil, negro, feminino, ecologista etc. Logo, no conceito de movimentos sociais está expresso o que há de universal (geral) em todos os casos concretos (no conjunto dos movimentos sociais específicos). A partir daí, podemos identificar o que há de comum e de específico nos movimentos sociais, ou seja, a unidade na diversidade que são os movimentos sociais. Antes, porém, é preciso saber do que se trata os fenômenos sociais (movimentos específicos) que compõem os movimentos sociais em geral, ou seja, faz-se necessário mostrar a unidade²² existente entre os todos os movimentos sociais, bem como aquilo que os diferem de inúmeros outros fenômenos (classes sociais, movimentos de classe, partidos políticos, organizações etc.).

A questão da unidade e diversidade nos movimentos sociais remete a vários aspectos, que acabam gerando algo que pode ser atribuído a outros fenômenos. Neste

²¹ “[...] a essência é a determinação fundamental, aquilo que constitui o fenômeno e se manifesta em todos os casos concretos, a não ser quando é impedido de se manifestar por determinações externas” (VIANA, 2016c).

²² “A unidade, no entanto, é sua essência. A essência, por sua vez, é universal. [...] a essência é a determinação fundamental, aquilo que constitui o fenômeno e se manifesta em todos os casos concretos, a não ser quando é impedido de se manifestar por determinações externas” (VIANA, 2016c).

sentido, “o conceito de movimentos sociais deve mostrar a unidade de todos esses movimentos sociais, bem como sua distinção em relação a inúmeros outros fenômenos sociais” (VIANA, 2016c, 145).

O conceito marxista de movimentos sociais nos apresenta vários outros conceitos (grupos sociais, situação social, insatisfação social, senso de pertencimento, mobilização, objetivos), seus elementos constitutivos que, por sua vez, são aspectos da realidade destes e que os explicam. Para que um determinado grupo social gere um movimento social é necessário haver uma situação social específica, que gere uma insatisfação social e, que a partir de ambos, se crie senso de pertencimento (ao grupo), além de objetivos e mobilização (JENSEN, 2016; VIANA, 2016a). Aí reside a essência dos movimentos sociais, formando a sua unidade. Logo, os fenômenos que não possuem estes elementos não podem ser considerados movimentos sociais, mas tão somente ramificações ou embrião dos mesmos.

Um movimento social que se torna uma grande organização burocrática se transformou em outra coisa. Nesse caso, não é mais um movimento social. Uma organização específica, como a Frente Negra Brasileira, Movimento Negro Unificado, Movimento Negro Socialista, entre outros exemplos, são organizações do Movimento Negro e não um movimento cada um. O grupo social composto pelos negros geram um movimento social que, por sua vez, gera diversas organizações, concepções, tendências etc. Nesse caso, são ramificações do movimento negro (VIANA, 2016c, p.146-147).

Há também a diferença entre os movimentos sociais, cuja base são os grupos sociais — o movimento feminino tem como base o grupo social das mulheres, o movimento ecológico o dos ecologistas, o estudantil o dos estudantes etc. — e os movimentos de classes sociais, que têm por base as classes sociais. E uma outra, que se revela nos objetivos dos movimentos sociais. Estes objetivos são os do grupo social de sua base, os interesses grupais, em outras palavras, o objetivo grupal é expressão dos interesses grupal. Isso significa que se o objetivo ligado organicamente ao grupo social existir no interior de uma organização, tendência, concepção etc., então será parte dele, sendo uma ramificação destes. O contrário ocorre com aquelas que não expressam os objetivos específicos do grupo social de base de um movimento social. Incluindo também as que fazem isso apenas a nível de discurso para ganhar algo em troca.

Enfim, os movimentos sociais existem a partir dos seus objetivos que, por sua vez, expressam seus interesses. Estes interesses nos remetem ao movimento social específico, uma vez que, cada um possui um grupo social de base distinto, com interesses também distintos. Logo, os objetivos de um movimento social são determinados pelo seu

interesse grupal (podendo ser tanto interesses imediatos quanto interesses fundamentais), entre outros processos. Nesse sentido, podemos dizer que, essencialmente, o interesse grupal é a transformação da situação do grupo, rompendo com aquilo que gera sua insatisfação (VIANA, 2016c).

Visto que tratamos da questão da unidade dos movimentos sociais, falta abordarmos a diversidade dos mesmos. Esta diversidade expressa diversas singularidades, ou seja, as formas específicas de manifestar uma determinada universalidade nas relações sociais reais²³. Tratar da diversidade dos movimentos sociais é, portanto, revelar as singularidades que são manifestações da sua essência sob forma específica, singular. A especificidade, por sua vez, reside na sua relação singular com a totalidade, ou seja, na relação singular de cada movimento social com a sociedade moderna, na qual ele emergiu.

São diversos os movimentos sociais existentes na sociedade capitalista²⁴, e cada um deles possui uma especificidade, ou seja, possui uma forma singular de existência e de relação com o conjunto da sociedade. Diante disso podemos nos perguntar o que os torna diferentes. E a resposta está no grupo social de base de cada movimento social.

As diferenças entre os grupos sociais de base geram, por sua vez, diferenças na situação, insatisfação, senso de pertencimento, objetivos, mobilização. As mulheres formam um grupo social delimitado por sua corporeidade e por tudo que é derivado disso, além da situação social específica derivada dos processos sociais e históricos em relação com tal corporeidade. Os negros formam um grupo social delimitado também pela corporeidade, apesar das diferenças, pois nesse caso a diferenciação passa por gradações e isso gera uma maior dificuldade de delimitação em alguns casos. Os estudantes formam um grupo social delimitado pela condição estudantil, o que lhe coloca sua existência como dependente da instituição escolar. Os ecologistas, por sua vez, formam um grupo delimitado por aqueles que se unificam em torno de uma determinada concepção a respeito do problema ambiental (VIANA, 2016c, p. 151).

A diferença de grupo social significa, portanto, a diferença de situação e, logo de insatisfação. Isso significa que grupos sociais distintos possuem situações sociais distintas, gerando assim, objetivos, senso de pertencimento e mobilização também distintos. Os grupos sociais de base dos movimentos sociais podem ser corporais, situacionais, culturais (VIANA, 2016a), assim, o que gera um movimento social específico não é qualquer insatisfação, mas aquela que é própria do grupo (derivada da

²³ “De acordo com a teoria da realidade de Marx, o real é o concreto. O concreto, por sua vez, é compreendido como “a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso” (MARX, 1983). O real é a unidade do diverso, o que significa que traz em si a unidade da diversidade” (VIANA, 2016c).

²⁴ Os movimentos sociais mais abordados e reconhecidos socialmente são o negro, o estudantil, o feminino e o ecológico.

corporeidade, da situação, da cultura) que gera a si e a sua mobilização. Isto posto, podemos afirmar que

um movimento social específico tem sua especificidade oriunda de qual é o grupo social de base, qual sua situação e insatisfação, e, por conseguinte, quais são seus objetivos, senso de pertencimento e formas de mobilização. Mas isso só pode ser compreendido através da relação específica de cada grupo social com a totalidade da sociedade. A relação específica entre o grupo social e a sociedade, marcada por determinada situação que gera insatisfação, gera um movimento social específico, que, por sua vez, possui objetivos específicos e outras especificidades derivadas. Para compreender um movimento social específico é fundamental entender essa relação específica com o conjunto da sociedade (VIANA, 2016c, p.152).

O movimento feminino, por exemplo, só existe devido a determinadas relações sociais baseadas na subordinação do sexo feminino, na sociedade capitalista. Assim como o movimento ecológico surge devido aos problemas ambientais, e o movimento negro surge devido à questão do racismo, todos causados também pela sociedade capitalista. A razão pela qual cada movimento existe é distinta (embora seja gerada pela mesma sociedade), logo seus objetivos são específicos, bem como sua relação com o conjunto da sociedade. Os movimentos sociais específicos são complexos, e analisá-los significa expressar sua essência, sua unidade, bem como sua manifestação concreta, histórica, espacial, remetendo para uma diversidade no interior de cada movimento.

Em síntese, os movimentos sociais específicos possuem em comum os elementos constitutivos de um movimento social e como diferença a especificidade destes elementos que são derivados de sua relação específica com a totalidade da sociedade capitalista. Por isso é necessário o desenvolvimento de pesquisas sobre cada movimento social específico (VIANA,2016c, p. 153).

Deste modo, acreditamos que a teoria dos movimentos sociais apresentadas ao longo do nosso trabalho, nos oferece um ponto de partida para uma análise do movimento feminino, com suas especificidades e complexidades. Uma tarefa árdua, porém, necessária.

CAPÍTULO 2 - MOVIMENTO FEMININO E FEMINISMO

A emergência do movimento feminino se deu de diversas formas e durante um longo processo histórico. Sabemos que as mulheres sempre lutaram contra sua situação social de subordinação, no início de forma isolada e, só depois de forma organizada, coletiva. No entanto, entre as mulheres não existe uma unidade, elas não formam um movimento homogêneo. As mulheres estão divididas em classes sociais, entre outras divisões que promovem várias diferenças e interesses, derivados de seu pertencimento de classe, entre outras subdivisões. Por esse motivo, não se pode pensar em um movimento feminino homogêneo, pois, o movimento de luta das mulheres tem sido, desde o início, fragmentado, com múltiplas manifestações, objetivos e pretensões diversas.

Ele é heterogêneo e possui ramificações com variações em suas manifestações, como é o exemplo do feminismo (que também possui divergências e distintas posições). Desta forma, buscaremos resgatar a história do movimento feminino, bem como de sua ramificação, o feminismo, com o intuito de descobrir as determinações da hegemonia feminista no interior do movimento feminino, evidenciando a diferença entre ambos e, com isso, buscar desfazer a confusão que coloca todas as lutas das mulheres trabalhadoras como sendo lutas feministas.

2.1. O Movimento Feminino

Para compreendermos a emergência de qualquer movimento social, faz-se necessário partirmos do grupo social que o movimenta, neste caso, o grupo das mulheres. Iniciemos, pois, pelo questionamento: o que são “as mulheres”? Ao longo da história do capitalismo encontramos uma variedade de definições, representações do que é *ser mulher*. Sejam através das representações cotidianas ou pelas concepções ideológicas, do passado e/ou do presente, as discussões acerca do que é *ser mulher* estão envoltas numa querela de caráter e implicações diversas. Já se disse que “não existe mulher”, ou que “não se nasce mulher, torna-se mulher”, ou ainda, que *ser mulher* “é uma posição política”. No entanto, ainda hoje se questiona se devemos entender o feminino como construção social, ou se podemos dizer que existe uma essência feminina definida biologicamente.

A consciência da realidade em geral, ou de um determinado aspecto dela, é marcada por um processo de produção e reprodução de ilusões, ou seja, da distorção da realidade ou parte dela. As ilusões, por sua vez, sempre existiram sob diversas formas e

por razões distintas. A divisão da sociedade em classes sociais gera modos de vida distintos, interesses, valores e sentimentos também distintos. Logo, as formas de consciência também são distintas, e isso é derivado da divisão social do trabalho (trabalho manual de um lado e trabalho intelectual do outro). A origem das representações ilusórias está nas relações limitadas dos seres humanos entre si e a natureza (MARX, 2007; VIANA, 2015a; VIANA, 2017;). É a partir da divisão social do trabalho que a consciência se autonomiza e passa a distorcer a realidade que diz representar. Marx, em *A Ideologia Alemã*, já afirmava isso:

A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual. A partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real — a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras”. Mas mesmo que essa teoria, essa teologia, essa filosofia, essa moral etc. entrem em contradição com as relações existentes, isso só pode se dar porque as relações sociais existentes estão em contradição com as forças de produção existentes — o que, aliás, pode se dar também num determinado círculo nacional de relações, uma vez que a contradição se instala não nesse âmbito nacional, mas entre essa consciência nacional e a consciência universal de uma nação (tal como agora, na Alemanha) (MARX; ENGELS, 2007, p.35-36).

Esta é, portanto, a base da consciência ilusória, em sua forma sistemática. A ideologia, por sua vez, é produzida pelos trabalhadores intelectuais, os ideólogos, que são especialistas no trabalho intelectual, dando sistematicidade e tornando-a um pensamento complexo. É com o surgimento dos ideólogos (cientistas, filósofos, teólogos) que as ideias se autonomizam e passam a inverter a realidade (MARX, 2007; VIANA, 2017).

Os ideólogos são aqueles que produzem as ideologias, são os especialistas no trabalho intelectual, o espaço que é reservado a eles na divisão social do trabalho. Por isso, podem dedicar a construir sistemas filosóficos, amplas doutrinas políticas, concepções científicas e teológicas em alto grau de complexidade. A ideologia, portanto, não é qualquer “falsa consciência” é uma falsa consciência sistemática, um *sistema de pensamento ilusório* (VIANA, 2017e, p. 149).

A ideologia, contudo, não é qualquer representação ilusória, ela se distingue das demais representações ilusórias, pois, além de inverter a realidade, demonstrando seu caráter ilusório, mostra sua especificidade através de sua sistematicidade. Assim, podemos dizer que toda ideologia é uma representação ilusória, mas nem toda representação ilusória é uma ideologia. Este é o caso das representações cotidianas, que é o modo de representar o cotidiano, ou seja, elas reproduzem o cotidiano, apresentando suas características, tais como simplicidade, regularidade e naturalidade. As

representações cotidianas são formas de representar o mundo cotidiano, reproduzindo suas características.

O modo de representar o cotidiano possui algumas características que são derivadas da vida cotidiana. A cotidianidade produz um conjunto de exigências para os indivíduos e esse processo acaba se reproduzindo nas representações que eles produzem. A cotidianidade é marcada pela simplicidade, regularidade e naturalidade. A simplicidade é a forma da vida cotidiana, na qual os indivíduos se movem, resolvendo as coisas imediatamente e sem maiores problemas, nos quais as exigências que lhes são feitas não requerem grandes reflexões e complicadas soluções, sendo pragmática. As atividades e relações sociais são regulares, repetitivas, o que permite a previsibilidade, inclusive das próprias práticas cotidianas. A naturalidade é a forma de existência na qual o mundo não é questionado, problematizado, como se tudo fosse assim e não precisasse de questionamento (VIANA, 2015a, p. 41).

Ao contrário da ideologia, que é um pensamento complexo, as representações cotidianas são formas simples de compreensão do mundo, nas quais utilizamos cotidianamente. A ideologia é, por essência, falsa. Já as representações cotidianas podem ser falsas ou verdadeiras. E ainda, diferente da ideologia que é produzida pelos especialistas no trabalho intelectual (os ideólogos), as representações cotidianas, embora sejam predominantes nos indivíduos das classes inferiores, elas são produzidas por todos, inclusive pelos próprios ideólogos (antes de se tornarem especialistas, ou quando se trata de questões fora de sua formação especializada).

Existem, portanto, diversas formas de representações, e essas variam em suas manifestações, seja através do pensamento complexo, ou sob a forma de pensamento não complexo. No entanto, todas elas são constituídas socialmente, a partir de um determinado modo de vida, gerado pelo modo de produção dominante em cada sociedade. Como afirmava Marx, as ideias dominantes, são as ideias da classe dominante.

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõe também dos meios de produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais apreendidas como ideias, portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação (MARX e ENGELS, 2007, p. 47).

O modo de produção da vida material é que condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual, isto é, o ser social determina a consciência, e esta é nada mais que a encarnação do processo histórico e social de vida dos indivíduos. Uma vez

existindo, a consciência (em suas diversas formas), atua sobre a realidade sendo, portanto, uma de suas determinações (MARX, 2007; VIANA, 2017e; MARQUES, 2020).

As representações acerca das mulheres, sua corporeidade, suas capacidades, podem ser vistas nas produções musicais, nas HQs, nas telenovelas, nos mais variados meios de comunicação e produções artísticas, e elas são tanto de caráter positivo, quanto negativo. Basta uma rápida pesquisa na internet sobre o que é *ser mulher* para vermos como as mulheres são representadas. A mulher aparece como sinônimo de força, luta, resistência, coragem, sobrevivência, independência, delicadeza, sensibilidade, amorosidade, acolhimento²⁵. Por outro lado, encontramos uma visão negativa, onde elas são alvo do sexismo, sendo colocadas de forma pejorativa. A título de exemplo temos a música do sambista Martinho da Vila, “*Você não passa de uma mulher*”, que diz: Mulher, “faceira, dengosa, mimosa, cheia de grana, bonita, intelectual, menina-moça, mulher” ... “você não passa de uma mulher (viu, mulher?)”²⁶. Se no primeiro exemplo temos uma visão idílica das mulheres, exaltando suas inúmeras qualidades, no segundo, encontramos uma imagem sexista, pejorativa das mulheres, que apesar de todas as suas “qualidades” (algumas sexualizadas, erotizadas) “não passam de mulheres”.

O *ser mulher* nas produções intelectuais (história, filosofia, literatura, psicanálise) também aparece de forma multivariada. Nota-se que há uma mudança do *ser mulher* no decorrer da história, mas que tende a retratar, sobretudo, o feminino como inferior ao masculino, a mulher como “alteridade”, como o “Outro”, resultando, assim, no processo de sua “dominação, controle e exploração”. De acordo com Fuentes (2009), Lacan retrata a mulher como “mal-dita”, em seu sexo estaria contido o maligno. Para ele a “mulher não existe”,

pois o inconsciente não diz o sexo que designa a mulher, quando reconhece apenas a libido masculina e a inscrição de um único significante, o falo, para designar os dois sexos. Assim, no inconsciente, a mulher está presente, mas como uma ausência de representação que nele não se inscreve (FUENTES, 2009, p. 30).

Desta forma,

para o inconsciente que reconhece em termos de linguagem apenas a inscrição do sexo masculino, o feminino permanece como o lugar do Outro absoluto, da

²⁵ Retirado de entrevistas com diversas mulheres, cuja pergunta foi o que é ser mulher. Veja em: <https://www.jornalcruzeiro.com.br/sorocaba/o-que-e-ser-mulher-hoje-a-palavra-esta-com-elas/>; <https://claudia.abril.com.br/beleza/para-voce-o-que-e-ser-mulher/>

²⁶ Trecho retirado da música de Martinho da Vila “Você não passa de uma mulher”. Disponível em: <https://www.letas.mus.br/martinho-da-vila/47333/>

diferença incomensurável, da alteridade radical — razão pela qual, conforme explica Lacan, tudo o que se queira pode ser imputado à mulher, inclusive que ela venha a ser um objeto (FUENTES, 2009, p. 31).

Certamente, Lacan não foi o único que interpretou a mulher como “lugar de alteridade”, mas nos limitaremos a somente este exemplo.

A partir da segunda metade do século XX, surge a ideia de uma “nova mulher”, cuja existência se revelaria “indeterminada”, e que poderia escolher para si o que quiser. Essa “nova mulher”, que não mais se reduz a uma “criação masculina”, e nem é determinada de forma mecanicista pelo social, se institui como invenção de si mesma, e tem a liberdade para autodirigir-se, e de construir-se em cada situação. A obra *O Segundo Sexo* (1949), de Simone de Beauvoir influenciou na constituição de uma outra representação dessa “nova mulher”²⁷, mudando a forma como a ela era vista na sociedade, como nos demonstra Fuentes.

A célebre afirmação: “Não se nasce mulher, passa-se a sê-lo” [...] abriu as bases da argumentação que visa descobrir qualquer entidade ontológica para o ser feminino. Nessa direção, o lugar que a mulher ocupou na sociedade ocidental nada mais seria senão fruto da imposição do poder patriarcal e masculino. Se na natureza não há nenhuma diferença que faça da fêmea mulher, nem do macho homem, a mulher deveria então buscar os meios para exercer sua condição humana de sujeito de direito, apesar de sua pesada contingência corporal (menstruação, maternidade, menopausa) que, segundo Simone de Beauvoir, reforça a percepção do caráter inferior da mulher. Assim, sem essência, a mulher pode e deve libertar-se da opressão corporal e do poder patriarcal, tal como as classes operárias destinadas a desaparecer com o tempo, para exercerem sua condição humana (FUENTES, 2009, p. 59-60).

Simone de Beauvoir foi considerada uma autora fundamental para o feminismo. Ao apontar o caráter fundamentalmente social da feminilidade, abriu novas perspectivas para as feministas. A ideia de que a feminilidade era uma construção social e, portanto, podia ser combatida e superada, passou a ser bandeira do feminismo (ABREU, 2010).

Na contramão das representações cotidianas ilusórias e da ideologia (em sua forma sistematizada), temos a teoria, uma forma de pensamento complexo que expressa a realidade, ou seja, a teoria é a consciência correta da realidade, logo, um pensamento verdadeiro acerca desta. Partiremos, portanto, da teoria marxista que considera que a

²⁷Aqui já podemos perceber as bases para o surgimento do feminismo, enquanto ideologia. Isso será melhor trabalhado adiante.

mulher é um ser humano e, por isso, traz em si a natureza humana, tais como as necessidades básicas (comer, beber etc.) e as especificamente humanas (trabalho e cooperação ou práxis e socialidade), que são compartilhadas com os homens. O ser humano é um ser biopsicossocial, isto é, sua constituição tem uma base que é orgânica, psíquica e social. O organismo e sua especificidade no caso de homens e mulheres, é uma das determinações constituintes dos *ethos* sexuais (modo de ser de cada sexo). O sexo masculino e feminino possuem diferenças que são naturais. As noções de masculino e feminino só existem porque existe a diferença orgânica. Esta, por sua vez, gera diferenças sociais (e, de forma derivada, culturais) e psíquicas. A questão é como essas diferenças são interpretadas e tratadas socialmente (VIANA, 2017b).

Embora existam semelhanças físicas entre mulheres e homens, afinal pertencem à mesma espécie, no interior desta semelhança reside também a diferença sexual. E esta atinge as relações sexuais (direta e imediatamente), bem como as relações sociais entre os sexos. A corporeidade, portanto, exerce uma influência sobre as relações sexuais e sociais entre os sexos. As características físicas (corporeidade) feminina, tais como força física, gravidez, menstruação, menopausa etc., exercem uma influência nas relações sociais. A gravidez, por exemplo, impossibilita a mulher de executar trabalhos pesados, influenciando, deste modo, sua relação com o trabalho de produção de bens necessários para se reproduzir a sociedade. Isso, numa sociedade sem classes, promoveu a divisão sexual do trabalho, mas no capitalismo levou à licença maternidade, uma legislação específica para a mulher. Em vista disso, podemos afirmar que surgem daí — de sua corporeidade — problemas específicos da mulher, que acaba por gerar uma identificação coletiva, uma unidade entre as mulheres fundamentada na condição feminina (VIANA, 2006a).

É fato que mulheres e homens se distinguem por suas características físicas, porém isso ocorre não só através delas. Ambos são seres sexuais e sociais, ao mesmo tempo, e só podem existir no interior de uma sociedade, onde podem realizar suas potencialidades através da associação. Todavia, cada sociedade tem seu modo de produção, mentalidade, sociabilidade etc., e isso interfere na forma como são vistas as características comuns entre os sexos. A condição social das mulheres (e a do homem) varia historicamente. A inserção das mulheres no conjunto das relações sociais se dá de diferentes formas em cada sociedade, logo, sua relação com o homem será diferente em cada sociedade. A imagem da mulher é, portanto, constituída histórico e socialmente, embora possua uma base real, sua corporeidade. Essa imagem, apesar de se manifestar de

formas diferentes em cada sociedade é, muitas vezes, retratada como sendo sua “natureza”.

Homens e mulheres são constituídos socialmente, o modo de ser feminino e masculino é também constituído socialmente. Isso significa que não se trata meramente de uma “construção cultural”, mas sim de processos históricos concretos que estão ligados ao “modo de produção, à divisão social do trabalho, aos interesses e divisões de classes, às necessidades sociais e corporais, às diferenças corporais, às mutações culturais e psíquicas” (VIANA, 2019d, p. 9). Apesar do imaginário de que os homens são todos iguais, assim como as mulheres também seriam, ambos são diferentes. Entre eles existem diferenças de raça, cultura, personalidade, processo histórico de vida, entre outras, sendo que a diferença fundamental é a de classe social. A diferença de classe gera antagonismos entre os homens, bem como entre as mulheres, logo, acreditar na unidade/homogeneidade entre os homens e também entre as mulheres, não passa de uma ilusão.

Ao longo da história da humanidade, as relações entre os sexos sofreram mudanças, cujas determinações se estabeleceram a partir das relações de produção dominantes e interesses de classe. Nas sociedades tribais, as relações entre os sexos eram igualitárias e, embora isso implicasse na existência de diferenças, dificilmente poderia se falar em subordinação da mulher ao homem. A relação entre homens e mulheres é radicalmente modificada com a emergência da sociedade de classes, onde as relações passam a ser fundadas na exploração e na propriedade privada, surgindo a partir daí a necessidade do controle da herança e do corpo da mulher.

A emergência da sociedade de classes afeta radicalmente a relação entre homens e mulheres, pois com essa se estabelece as relações de produção fundadas na exploração e na propriedade privada como sua expressão jurídica. A propriedade privada individual gera a necessidade do controle da herança e do corpo da mulher. As diferenças físicas reforçam esse processo, pois a guerra e a repressão física são formas de manter a propriedade ou conquistá-la. A divisão rudimentar do trabalho entre homens e mulheres serve de base inicial para tal processo. Assim, essas determinações acabam gerando sociedades marcadas pela subordinação e controle da mulher. A mulher não poderia ser livre, pois ela poderia desfazer a propriedade conquistada, e assim, ela mesma se tornou uma espécie de “propriedade” (JENSEN, 2020, p. 1-2).

Sendo assim, podemos dizer que nas sociedades de classes o grande problema da mulher é a subordinação²⁸. “A subordinação significa que existem subordens no interior de uma relação, gerando uma hierarquia e uma relação de sujeição entre os indivíduos (ou grupos) que se relacionam” (VIANA, 2017d, p.20-21). A partir disso, pôde-se falar de uma questão mulher, onde suas características físicas seriam a base da sua condição, ou seja, derivado de sua corporeidade (força física, gravidez, menstruação, menopausa etc.) surgem os problemas específicos femininos. Sua corporeidade, portanto, influencia suas relações sociais. Homens e mulheres são diferenciados por suas características físicas, mas também pelas relações sociais, ambos só podem existir no interior de uma sociedade, e em cada sociedade existe um modo de produção, uma mentalidade, uma sociabilidade etc. que se diferencia uma das outras. A condição social das mulheres (e dos homens também) varia historicamente, e é por isso que não se deveria considerar a condição feminina acima dos períodos históricos e dos contextos sociais, reduzindo a questão mulher a uma mera relação entre mulher-homem, desvinculando-a das demais relações sociais, que acabam por criar uma suposta “dominação masculina” (VIANA, 2006a).

Nas sociedades classistas, a relação entre os sexos é perpassada, geralmente, pela relação de subordinação de um pelo outro — a mulher é subordinada ao homem²⁹. A imagem que se tem da mulher (de suas características) é constituída social e historicamente, e corresponde aos interesses de uma determinada classe social, e acaba por gerar uma situação social da mulher e, por conseguinte, sua insatisfação social. A insatisfação, por sua vez, tende a levar à mobilização das mulheres.

Dito isto, podemos entender o movimento feminino como um movimento social, cuja base social são as mulheres. Sua unidade se dá pela corporeidade que, por sua vez, gera uma situação social de subordinação à qual elas são submetidas, sendo uma das suas principais insatisfações, e razão para sua emergência. O sexismo e a subordinação da mulher em geral, embora sob formas e graus diferentes, causa insatisfação social e senso

²⁸ A subordinação da mulher ao homem tem sua origem na sociedade de classes, portanto, negamos a tese da “subordinação universal da mulher”. Essa discussão (e refutação) pode ser vista em: DARMANGEAT, 2017; MOORE, 1991; VIANA, 2017d; LEACOCK, 2019.

²⁹ Podemos dizer que na sociedade de classes, a mulher é geralmente, mas nem sempre subordinada ao homem. Uma mulher da classe capitalista, por exemplo, pode – não necessariamente estará – subordinada ao seu marido ou pai, mas, ao mesmo tempo, todos os empregados domésticos e outros, do sexo masculino, poderão estar subordinados (no âmbito do trabalho) a ela. A subordinação da mulher não é uma relação direta entre homens e mulheres, embora se manifeste nesse nível e seja a forma mais visível. Isso não significa que as mulheres, em grande parte, esteja numa subordem inferior e os homens em uma subordem superior (mas com divisões e subdivisões), e nessas subordens, muitas mulheres estão acima de muitos homens, quando pensamos em nível de classe social.

de pertencimento, gerando objetivos específicos em suas reivindicações e a mobilização desse grupo.

As mulheres sempre se rebelaram contra sua condição, mas suas primeiras manifestações de senso de pertencimento consistiram em ato individual de algumas mulheres, reforçado depois por alguns homens (PINTO, 2010). No século 19 é que surgem, embrionariamente, as primeiras lutas especificamente femininas.

A formação do movimento feminino ocorreu durante um longo processo histórico, sendo que as primeiras manifestações de senso de pertencimento feminino foi mais ato individual de algumas mulheres, que depois foi reforçado por alguns homens. Uma mobilização feminina emerge atrelada ao movimento operário e depois socialista, no século 19. No interior das lutas sociais, especialmente da luta operária, e do movimento socialista, surgem as primeiras lutas especificamente femininas. Flora Tristan, Rosa Luxemburgo e Clara Zetkin exemplificam esse processo (GOMES, 2017, p.157).

Contudo, o movimento feminino “tem sido por natureza um movimento fragmentado, com múltiplas manifestações, objetivos e pretensões diversas” (PINTO, 2003, p. 09). Convém esclarecer que isso não ocorre somente com o movimento feminino, pois, a sociedade capitalista gera a divisão social do trabalho, classes sociais distintas, bem como outras subdivisões de classe, gerando divisões no interior dos movimentos sociais em geral. Muitos autores consideram o movimento feminino homogêneo e singular, confundindo-o com o feminismo, como é o caso da GARCIA (2011), ao dizer que

O feminismo pode ser definido como uma tomada de consciência das mulheres como um coletivo humano, da opressão, da dominação e exploração de que foram e são objeto por parte do coletivo de homens no seio do patriarcado sob suas diferentes fases históricas, que as move em busca da liberdade de seu sexo e de todas as transformações da sociedade que sejam necessárias para este fim. Partindo desse princípio, o feminismo se articula como filosofia política e, ao mesmo tempo, como movimento social (GARCIA, 2011, p. 13).

A autora apresenta o feminismo como um movimento social constituído por todas as mulheres, que ao tomar consciência como um coletivo humano de sua situação, movem-se em busca da liberdade de seu sexo. O equívoco da autora é tanto em relação à suposta unidade entre as mulheres, colocando-as como um coletivo homogêneo, que daria origem a um “movimento social feminista”, também homogêneo, desconsiderando quaisquer diferenças, sobretudo, a de que as mulheres pertencem a classes sociais distintas, o que gera interesses também distintos; quanto ao colocar que sua situação de “opressão”, “dominação” e “exploração” são causadas pelo “coletivo dos homens”, isolando a luta das mulheres das demais relações sociais, e reduzindo-a a mera relação homem-mulher. O movimento feminino é heterogêneo e possui ramificações variadas,

tais como organizações, grupos, subgrupos, representações, ideologias (com tendências concorrentes, opostas e até antagônicas), que acabam por gerar concepções tais como a liberal, socialista, radical, anarquista etc. Uma vez consolidado, o movimento feminino gera ramificações, como é o exemplo do movimento sufragista, que ao se expandir gerou uma tendência revolucionária contrária a ele³⁰.

O movimento das feminino é um movimento social, que tem como grupo social de base as mulheres. Este, por sua vez, é caracterizado pela mobilização das mulheres (através de diversas formas: produção intelectual, manifestações, reivindicações sob diversos meios, se manifestando contra determinadas situações específicas, como a inexistência do voto feminino, a liberdade corporal, a desigualdade no trabalho, a opressão, o sexismo, etc.), mostrando sua insatisfação em relação à determinada situação social específica e desenvolvendo senso de pertencimento e objetivos, elementos constitutivos dos movimentos sociais (GOMES, 2017, p.156). Ele está perpassado pela divisão de classes sociais, sendo composto por mulheres das classes superiores (burguesia, latifundiários, burocracia, intelectualidade), bem como por mulheres das classes inferiores (pequenos proprietários e comerciantes, proletariado, campesinato, trabalhadores assalariados)³¹. Além disso, suas organizações e tendências (orientações políticas) defendem as mais variadas concepções (já citadas acima).

Dentre as diversas tendências políticas (ligadas a partidos políticos, as tendências apartidárias e antipartidárias, conservadoras, progressistas e revolucionárias) no interior do movimento feminino, podemos citar como exemplo, o *Movimento Fascista das Mulheres Russas*, que foi o movimento da ala feminina do Partido Fascista de Toda a Rússia³². E um grupo de mulheres que trabalhavam como guardas nos campos de concentração nazistas³³. Assim como o caso do movimento sufragista e da família Pankhurst (já mencionado anteriormente), onde Sylvia Pankhurst e algumas outras mulheres dissidentes rompem com a União Política e Social das mulheres (WSPU), e formam outra organização, a Federação do Oeste de Londres. Nos dias atuais, podemos citar a organização “Pão e Rosas”³⁴, um grupo de mulheres que surge em 2009,

³⁰ As sufragetes defendiam o voto feminino nas mesmas condições do voto masculino, porém, nesse período apenas os homens (proprietários e casados) votavam. Sylvia Pankhurst e outras dissidentes passaram a defender o sufrágio universal para o conjunto da classe trabalhadora, promovendo a ruptura dentro do WSPU (União Política e Social das Mulheres), mas também uma ruptura familiar de Sylvia rompeu definitivamente com sua mãe e irmã, Emmeline e Christabel Pankhurst, fundando a Federação do Oeste de Londres, um movimento sufragista socialista (VIANA, 2010).

³¹ Para maior entendimento sobre classes superiores e classes inferiores ver “*Classes superiores e classes inferiores*”, (Viana, 2019c).

³² https://pt.wikipedia.org/wiki/Movimento_Fascista_das_Mulheres_Russas.

³³ <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-55709166>

³⁴ <http://nucleopaerosas.blogspot.com/p/quem-somos.html>

impulsionada pela Liga Estratégia Revolucionária – Quarta Internacional e independentes³⁵, uma organização mobilizadora do movimento feminino, ligada à tendência trotskista.

Algumas das ramificações, sobretudo aquelas das classes superiores, conseguem mais espaço tanto nos meios oligopolistas de comunicação quanto nos meios acadêmicos, e é neste contexto que o feminismo ganha destaque e hegemonia, criando ideologias divisionistas e favoráveis à fragmentação, dividindo ainda mais as mulheres. As mulheres das classes superiores têm mais recursos, possuem mais acesso à formação e informação, logo, possuem maior bagagem cultural; têm acesso a políticas culturais, financiamento de pesquisa, meios de comunicação, possibilitando uma estrutura organizativa maior, conseguindo convencer e influenciar as mulheres das classes inferiores, e também seu movimento (mesmo que em menor grau).

Com isso, tornou-se comum que o movimento feminino e o feminismo fossem referidos da mesma forma, como se ambos fossem uma única e mesma coisa, sendo reconhecidos como “movimento feminista”. No entanto, nem todas as mulheres fazem parte do movimento feminino, assim como nem todas as mulheres que lutam pelos interesses das mulheres são feministas. Deste modo, torna-se necessário fazermos a distinção entre movimento feminino e feminismo, para compreendermos a diferença entre ambos e, por conseguinte, contribuir com a superação do equívoco que considera todas as lutas, históricas e concretas, das mulheres como sendo lutas feministas – além de muitas mulheres não se reconhecerem como feministas, diversas lutas, movimentos, ações, em prol das mulheres, se concretizaram sem relação ou mesmo conhecimento do feminismo.

2.2. *O Feminismo*

O que é o feminismo? Há uma diversidade de definições de feminismo, sendo algumas mais simplistas, outras mais elaboradas. No entanto, todas elas acabam por gerar inúmeras confusões, como a que considera o feminismo e o movimento feminino como um só, sem levar em consideração as diferenças entre as mulheres. Algumas definições de feminismo a seguir demonstram isso.

³⁵ https://www.estrategiainternacional.org/LER-QI-Liga-Estrategia?lang=pt_br

Na definição de Soares (1998), o feminismo aparece como ação política que envolve todas as mulheres.

O feminismo é a ação política das mulheres. Engloba teoria, prática, ética e toma as mulheres como sujeitos históricos da transformação de sua própria condição social. Propõe que as mulheres partam para transformar a si mesmas e ao mundo (SOARES, 1998, p. 33).

Para Ávila (2005) o feminismo surge “como prática política e pensamento crítico”. E, para além disso, ela considera que o

movimento feminista é aquele que tem como perspectiva a transformação das relações de gênero, cujo foco de atuação é a luta por liberdade e igualdade para as mulheres, o que o torna um movimento contra a exploração e a dominação às quais estão sujeitas as mulheres (ÁVILA, 2005, p. 49).

Por fim, temos a definição de Teles (1999), onde o feminismo é apresentado como “uma filosofia universal que considera a existência de uma opressão específica a todas as mulheres”, e ainda,

Em seu significado mais amplo, o feminismo é um movimento político. Questiona as relações de poder, a opressão e a exploração de grupos de pessoas sobre outras. Contrapõe-se radicalmente ao poder patriarcal. Propõe uma transformação social, econômica, política e ideológica da sociedade (TELES, 1999, p. 10).

Nestas definições, o feminismo aparece como “movimento universal” em favor de todas as mulheres, defendendo uma suposta unidade e desconsiderando as diferenças existentes entre elas. Contrariando tais definições, entendemos o feminismo como “um conjunto de ideias que se caracteriza por se dizer a favor das mulheres e colocar a centralidade do mundo, das lutas sociais ou dos problemas sociais, nas relações entre homens e mulheres” (ANDERSON, 2021, p. 10). O feminismo é um pensamento ilusório, que analisa a realidade, através das relações entre os sexos. A imagem da mulher (e, logo, a do homem também) produzida pelo feminismo é falsa, pois, ela aparece fora das relações sociais reais. O feminismo não vê a situação geral das mulheres na sociedade, não considera o pertencimento de classe social de cada mulher, não leva em consideração as diversas diferenças existentes entre elas, mas ao contrário, se baseia nas semelhanças, defendendo uma suposta unidade entre as mulheres.

O feminismo é um produto ideológico das mulheres intelectuais, e é predeterminado pelas ideologias burguesas. A definição da mulher feita pelo feminismo, demonstra seu vínculo com o pensamento burguês e com as concepções políticas burguesas. “O feminismo é, por essência, burguês” (ANDERSON, 2021, p. 53). Ele tem mais destaque e hegemonia no grupo das mulheres das classes superiores, assim como

nos meios acadêmicos e de comunicação. Apesar de estar ligado ao movimento das mulheres, o feminismo se diversifica em suas manifestações, tendo inúmeras ideologias e doutrinas que, por sua vez, são realizadas pelas mulheres da classe intelectual e outras classes próximas. A título de exemplo de manifestação ideológica, podemos citar a produção intelectual de Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo* (obra fundamental para o surgimento do feminismo), onde a autora apresenta sua versão existencialista da mulher. O livro é uma referência nos estudos sobre a questão da mulher, no qual a autora buscou analisar o porquê da subordinação da mulher.

Sua análise, cuja base é influenciada pelo existencialismo, gera um princípio abstrato que permeia toda sua obra e explicação da subordinação da mulher, na qual se daria por dois fatores: a condição biológica feminina e a vontade do homem de impor sua soberania. Os fatores biológicos explicariam as diferenças entre os sexos e justificariam que os homens assumissem a posição do “um”, a soberania, sobre os demais (as mulheres), que ficaram subordinados, como o “Outro”.

No nível da biologia é somente criando-se inteiramente de novo que uma espécie se mantém; mas essa criação não passa de uma repetição da mesma Vida, sob formas diferentes. É transcendendo a Vida pela Existência que o homem assegura a repetição da Vida: com essa superação, ele cria valores que denegam qualquer valor à repetição simples. No animal, a gratuidade, a variedade das atividades do macho permanecem vãs porque nenhum projeto o habita; quando não serve a espécie, o que faz não é nada; ao passo que, servindo a espécie, o macho humano molda a face do mundo, cria instrumentos novos, inventa, forja um futuro. Pondo-se como soberano, ele encontra a cumplicidade da própria mulher, porque ela é também um existente, ela é habitada pela transcendência, e seu projeto não está na repetição e sim na sua superação em vista de um futuro diferente; ela acha no fundo de seu ser a confirmação das pretensões masculinas. Associa-se aos homens nas festas que celebram os êxitos e as vitórias dos machos. Sua desgraça consiste em ter sido biologicamente voltada a repetir a Vida, quando a seus próprios olhos a Vida não apresenta em si suas razões de ser e essas razões são mais importantes do que a própria vida (BEAUVOIR, 1970, p. 84).

Beauvoir tem razão ao apontar as bases biológicas, um elemento real e concreto, como diferenciadores entre homens e mulheres. Os seres humanos (homens e mulheres) são seres sociais com diferenças (corporeidade, entre outras diferenças) e semelhanças (necessidades biológicas, tais como alimentação, sexo etc.), no entanto, essa diferenciação varia social e historicamente, ou seja, é determinada pelo conjunto das relações sociais, pela forma como cada sociedade se organiza para garantir a sobrevivência humana e sua reprodução enquanto organização social (ANDERSON, 2021). Ela peca ao analisar a subordinação da mulher a partir de suas diferenças com os

homens, isolando-as do conjunto das relações sociais e, por conseguinte, apresentando uma imagem ilusória da mulher.

Enquanto doutrina, destacamos o *Scum Manifesto*, escrito em 1967³⁶, por Valerie Solanas, uma feminista radical que declarava que os homens eram o problema do mundo e por essa razão deveriam ser extintos. Seu manifesto convoca à destruição dos homens e à libertação das mulheres, sugerindo a criação da SCUM, uma organização que buscava o domínio da sociedade pelas mulheres. No Manifesto, Solanas apresenta suas intenções, com base num conjunto de ideias e generalizações sem fundamentação teórica, mas baseando-se em sua experiência com os homens (o que lhe provocou vários problemas psíquicos). Foi um manifesto polêmico e que inspirou muitas mulheres ao radicalismo (SOLANAS, 2014). Poderíamos citar mais exemplos de manifestações ideológicas e doutrinas feministas, mas nos contentaremos somente com estes dois exemplos.

O feminismo é um fenômeno cultural, uma ideologia que “se divide de acordo com o paradigma hegemônico e ideologias hegemônicas da época em que cada ideologia feminista específica é criada”³⁷ (GOMES, 2017, p. 161). A ideologias feministas tem como fundamento o modo de pensar burguês, e este é *reducionista, anistórico e antinômico*. A episteme burguesa recusa a história, o antagonismo e a totalidade. A concepção burguesa vê na história uma regularidade e, por isso, recusa a transformação social radical e total. O *anistorismo* realiza uma naturalização e, por consequência, uma universalização das relações sociais, o que a impede de ver a tendência e potencialidade da transformação. Nesse sentido, a sociedade capitalista pode ser reformada, mas nunca abolida. O *antinomismo* é a recusa do antagonismo de classes. A luta de classes seria mera criação do marxismo, portanto, inexistente na realidade. Ao invés do antagonismo, para a concepção burguesa o que existe são antinomismos, tais como: sujeito/objeto; indivíduo/sociedade; individualismo/holismo etc. As antinomias levam à oposição, gerando mudanças graduais, mas nunca à ruptura. A luta de classes quando reconhecida pela episteme burguesa é através da assimilação ou deformação, perdendo seu caráter crítico revolucionário. Quanto ao reducionismo, ele nega a totalidade, reduzindo a realidade ao imediato, empírico, a um modelo. A realidade não é inserida numa totalidade concreta, mas numa realidade caótica, ou ainda, numa realidade que é a soma das partes,

³⁶ <https://apoiamutua.milharal.org/files/2014/01/scum-zine.pdf>

³⁷ Esta questão será melhor abordada no próximo capítulo.

passando a ser vista através de modelos criados que substituem a totalidade (VIANA, 2018b).

Estes três elementos estão contidos nas ideologias feministas. O *reducionismo* é expresso ao reduzir a questão da mulher à relação entre homens e mulheres, deixando de lado as demais relações e questões. Evelyn Reed e Kollontai, já apresentavam críticas ao reducionismo (homem-mulher) feito pelas feministas, e sustentavam que a luta das mulheres devem estar atreladas à luta de classes.

Existem duas maneiras distintas de tratar este aspecto da liberação da mulher. **Uma é a marxista.** Sabemos que as mulheres estão subjugadas e humilhadas em uma sociedade dominada pelo homem, e também que estão plenamente capacitadas para se organizarem ativamente contra estes males. Ao mesmo tempo, o marxismo nos ensina que a subordinação de um sexo é parte e consequência de uma pressão mais ampla e da exploração da massa trabalhadora por parte dos capitalistas, detentores do poder e da propriedade. Portanto, a luta pela liberação das mulheres é inseparável da luta pelo socialismo. **E outro ponto de vista** sustenta que todas as mulheres, como sexo, estão no mesmo barco e têm objetivos e interesses idênticos independentemente de sua posição econômica e da classe a que pertençam. Portanto, para obter a emancipação, todas as mulheres deveriam se unir e levar a cabo uma guerra baseada na diferença de sexo contra os machos chauvinistas, seus inimigos acérrimos. Esta conclusão, unilateral e distorcida, pode causar um grande dano à causa da liberação da mulher (EVELYN REED, 20, grifo nosso).

Feministas veem os homens como o inimigo principal, os homens que tomaram injustamente todos os direitos e privilégios para si, deixando as mulheres apenas cadeias e obrigações. Para elas, a vitória é ganha quando um privilégio desfrutado anteriormente exclusivamente pelo masculino é dado ao “sexo frágil”. **Já as mulheres trabalhadoras têm uma visão diferente.** Elas não veem os homens como o inimigo e opressor, no entanto, elas pensam nos homens como seus pares, que partilham com elas a monotonia da rotina diária e lutam com elas por um futuro melhor. A mulher e seu companheiro do sexo masculino são escravizados pelas mesmas condições sociais, pelas mesmas odiosas cadeias do capitalismo que oprimem as suas vontades e os privam das alegrias e encantos da vida. É certo que há vários aspectos específicos do sistema contemporâneo que são um duplo fardo sobre as mulheres, como também é verdade que as condições de trabalho dos salários às vezes convertem as mulheres trabalhadoras em competidoras e rivais dos homens. Mas nestas condições desfavoráveis, a classe trabalhadora sabe quem é o culpado (KOLLONTAI, 2020, grifo nosso).

O *antinomismo* principal nas ideologias feministas é entre o par antinômico homem/mulher. Através dele a relação de subordinação da mulher em relação ao homem é naturalizada, universalizada, recusando, assim, que a subordinação tenha sua origem com a emergência das sociedades baseadas no antagonismo de classes. Na obra de Simone de Beauvoir, já mencionada anteriormente, encontramos essa e outras antinomias (um/outro; bem/mal). Quanto ao *anistorismo*, pode ser observado quando as ideologias feministas colocam os problemas e soluções acerca da questão da mulher no âmbito da

sociedade capitalista. Ao não conceber o pós-capitalismo, as soluções são reformas no interior do próprio capitalismo, relacionadas apenas a esse elemento isolado – e visto de forma reducionista — que é a relação entre homens e mulheres. Isso pode ser exemplificado na obra de Beauvoir.

O feminismo se coloca como representante dos interesses das mulheres como um todo, mas, na verdade, representa os interesses das mulheres das classes superiores. Sendo assim, não é possível falar em um movimento unitário em uma sociedade dividida em classes sociais, que gera interesses, valores, sentimentos diversos. Não podemos confundir o movimento social em sua totalidade, o movimento feminino, com sua ramificação, o feminismo.

Os movimentos sociais surgem no capitalismo, onde encontram as pré-condições para sua existência e, por conseguinte, se transformam junto com as mutações do capitalismo. O surgimento e ascensão do feminismo gera uma verdadeira confusão que culminou na indistinção entre ele o movimento feminino. E isso é perceptível ao se deparar com historiografia “oficial” do feminismo, que é apresentada em “ondas” e que apresenta a luta do grupo social das mulheres, desde seu início, como sendo lutas feministas. A historiografia considerada “oficial” do feminismo, e que é reproduzida por diversas autoras, apresenta o movimento feminino e o feminismo como um só, gerando não só uma confusão entre ambos, bem como “sobrepõe” um ao outro (o feminismo ao movimento feminino), “silenciando” e “apagando” a verdadeira história do movimento feminino. Uma outra versão da história será apresentada, incluindo o surgimento do feminismo, no terceiro capítulo.

2.3. A Historiografia “Oficial” do Feminismo

O desenvolvimento do pensamento feminista é retratado em “ondas” e, embora a historiografia apresentada seja considerada a “oficial”, sendo reproduzida por diversas autoras, não há consenso a respeito das ondas, sua época, características e até mesmo quantidade. A maior parte das bibliografias acerca do feminismo destacam a existência de três “ondas”, outras apontam para uma quarta, o “feminismo contemporâneo” (interseccional) ou o ciberfeminismo. Adotaremos aqui uma das mais importantes periodizações das ondas do feminismo, a representada por autoras como GARCIA, PINTO, LOURO etc.

Segundo Garcia (2011), a primeira onda do feminismo teve início durante a Revolução Francesa, cuja articulação se deu com as obras do filósofo Poulin de la Barre e os movimentos de mulheres, sendo o primeiro teórico e o segundo prático. Esta onda é caracterizada pela demanda pela igualdade sexual, e acreditava que por meio da educação se combateria a desigualdade entre homens e mulheres.

A revolução trouxe consigo um novo pensamento onde se defendia os princípios de igualdade e cidadania. Todavia, “o novo Estado revolucionário não encontrava contradição alguma em defender a igualdade universal e deixar sem direitos civis e políticos todas as mulheres” (GARCIA, 2011, p. 40). E é nesse sentido que

na Revolução Francesa, vemos não apenas o forte protagonismo das mulheres nos eventos revolucionários, mas também a aparição das mais contundentes demandas de igualdade sexual. A participação delas se produziu em dois âmbitos distintos: o popular e de massa de mulheres que lutaram na frente de batalha e o intelectual, representado geralmente pelas burguesas, que se manifestaram especificamente nas sessões da Assembleia Constituinte, na produção de escritos sobre a revolução, na criação de jornais e grupos femininos empenhados nas lutas pelos direitos civis e políticos das mulheres (GARCIA, 2011, p. 41).

Suas reivindicações se deram em torno do direito à educação, ao trabalho, direitos matrimoniais e direito ao voto, demonstrando, assim, a consciência de “coletivo oprimido”. No entanto, apesar de significativas, poucas foram as conquistas das mulheres nesse período.

Por fim, de acordo com Garcia, um dos momentos mais lúcidos da tomada de “consciência feminista” no século XVIII, está nas obras *Declaração dos Direitos das Mulheres e das Cidadãs*, escrito por Olympe de Gouges, em 1791,

onde denunciava que a Revolução havia negado direitos políticos a elas e, portanto, que os revolucionários mentiam quando falavam de princípios universais como liberdade e igualdade, mas não toleravam mulheres livres e iguais (GARCIA, 2011, p. 43).

E também na *Reivindicação dos Direitos das Mulheres*, escrito por Mary Wollstonecraft, em 1793,

em que estão lançadas as bases do feminismo moderno. Nele advoga pelo igualitarismo entre homens e mulheres, a independência econômica e a necessidade da participação política e da representação parlamentar. A autora via a educação como um caminho para as mulheres conquistarem um melhor “status” econômico, político e social. Defendia não apenas que elas tinham direito à educação como afirmava que da igualdade na formação de ambos os sexos dependia o progresso da sociedade como um todo. Entre as suas

passagens mais polêmicas, Mary afirma que o casamento é uma espécie de prostituição legal, que as mulheres são escravos convenientes, e que o único modo de elas continuarem livres é se mantendo longe do altar (GARCIA, 2011, p. 46-47).

Apesar das derrotas, as reivindicações das mulheres, que passaram do gesto individual ao movimento coletivo, tomaram forma de um debate democrático, convertendo-se em questão política, identificando “os mecanismos sociais e culturais que influenciavam na construção da subordinação feminina e elaboração de estratégias para conseguir a emancipação das mulheres” (GOMES, 2011, p. 48). Suas experiências não permitiriam mais que as coisas fossem como antes, pois, a luta já havia começado e era preciso continuar.

O desenvolvimento do capitalismo trouxe consigo vários problemas, tornando-se um solo fértil para as teorias emancipatórias e dos movimentos sociais do século XIX, que se desenvolveram para dar resposta a esses problemas. E é nesse contexto que o feminismo surge como “um movimento social de âmbito internacional, com identidade autônoma e caráter organizativo” (GARCIA, 2011, p. 51). Às mulheres ainda eram negados direitos civis e políticos mais básicos, bem como a possibilidade de alguma autonomia pessoal, no entanto, a luta continuava em torno do igualitarismo entre os sexos e o da emancipação jurídica e econômica da mulher, através do sufragismo, que marca o início da *segunda onda* do feminismo.

O sufragismo foi um movimento de agitação internacional, presente em todas as sociedades industriais que tinha dois objetivos centrais: o direito ao voto e os direitos educativos (GARCIA, 2011, p. 57).

Ainda que o movimento tenha ficado conhecido pela ênfase que dava ao direito ao voto, as sufragistas lutavam pela igualdade em todos os terrenos apelando à autêntica universalização dos valores democráticos e liberais. Por uma questão estratégica, consideravam que uma vez conseguido o voto e o acesso ao Parlamento, poderiam começar a modificar o resto das leis e instituições. Além disso, o voto era um meio de unir Sufragistas as mulheres de opiniões políticas e classes sociais muito diferentes, já que todas estavam excluídas por serem mulheres (GARCIA, 2011, p.58-59).

No entanto, as mulheres se dividiram, as diferenças entre as feministas burguesas e as mulheres proletárias ficavam cada vez mais marcadas, o que provocou o desenvolvimento de um “feminismo de classe”, socialista e comunista paralelo ao

feminismo sufragista³⁸. Clara Zetkin e Alexandra Kollontai, foram as representantes deste movimento socialista/comunista “verdadeiramente feminino”.

Desse modo, ainda que as socialistas apoiassem as demandas das sufragistas, também as consideravam inimigas de classe e as acusavam de esquecer a situação das operárias, o que acabava provocando rachaduras sérias no movimento. Além disso, a relativamente poderosa infraestrutura com que contavam as feministas burguesas e a força de sua mensagem também eram uma reivindicação das operárias que acabavam por apoiá-las. Logicamente uma das tarefas das socialistas foi a de romper essa aliança (GARCIA, 2011, p. 72).

A historiografia “oficial” do feminismo, a partir de sua confusão entre feminismo e movimento feminino é, na verdade, do movimento feminino. A chamada “primeira onda” trata-se das origens do movimento feminino. O feminismo, no entanto, é dividido em ondas e a *segunda onda*, é que pode ser considerada, de fato, o surgimento do feminismo.

A segunda onda se conclui, muitas das demandas das mulheres foram alcançadas, incluindo o voto feminino. Algumas mulheres abandonaram a militância, outras continuaram trabalhando, com problemas econômicos e nas reformas das leis sobre a infância e a maternidade, mas ainda assim, os “movimentos feministas” entram em decadência, e é dado como morto. Uma vez alcançados os objetivos do sufragismo, o feminismo encontrava-se desarticulado, contudo, a obra *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir, lança as bases teóricas para uma nova etapa do feminismo – “boa parte do feminismo da segunda metade do século XX foi profundamente marcada por essa obra” (GARCIA, 2011, p. 80). Temos a terceira onda do feminismo, que “não se dedicará apenas à reivindicação, mas indagará todas as ciências e disciplinas da cultura e do conhecimento como fez Simone” (GARCIA, 2011, p. 81). *O Segundo Sexo* será, portanto, o alicerce do feminismo dos anos 50, tornando-se o livro mais lido pela nova geração de feministas.

Além de Beauvoir, outras mulheres contribuíram para a “teoria feminista”, como Betty Friedan (1963), que acreditava que “o problema da mulher era o problema que ‘*não tem nome*’ e o objeto da teoria e da prática feminista da terceira onda foi justamente o de nomeá-la” (GARCIA, 2011, p. 83). Sua obra *Mística Feminina* foi como um “detonador de um novo processo de conscientização feminista ao criar uma identidade coletiva capaz de gerar um novo movimento social libertador (GARCIA, 2011, p.84); o feminismo liberal, que é caracterizado por definir a situação das mulheres como desigual e postular

³⁸ Na verdade, se tratava de uma divisão no interior do movimento feminino em duas tendências, sendo uma burguesa e outra proletária.

a reforma do sistema até que se consiga a reforma entre os sexos, chegando a se converter na “voz do feminismo como movimento político” (GARCIA, 2011, p. 85).

O feminismo liberal se caracteriza por definir a situação das mulheres como desigual - e não de opressão e exploração - e por postular a reforma do sistema até conseguir a igualdade entre os sexos. As liberais começaram definindo o problema principal das mulheres como sendo o de sua exclusão da esfera pública e reivindicavam reformas relacionadas com a inclusão das mesmas no mercado de trabalho. Desde o princípio tiveram um setor destinado a formar e promover as mulheres para ocupar cargos públicos (GARCIA 2011, p. 85).

Nos anos 60 surge a chamada Nova Esquerda e diversos movimentos sociais “radicais”³⁹, tais como o antirracista⁴⁰, o estudantil, o pacifista e o “feminista”, caracterizados por seu caráter contracultural, cujo interesse não estava na política reformista dos partidos, mas “forjar novas formas de vida e do novo homem”⁴¹. Surge daí o feminismo *radical*, tendo como slogan “*o pessoal é político*”; para elas não se tratava apenas de conquistar o espaço público, mas era necessário transformar também o espaço privado; sua teoria era construída a partir da experiência pessoal, que contribuía com a revalorização da palavra e das experiências de “um coletivo que foi sistematicamente subordinado e humilhado ao longo da história” (GARCIA, 2011).

Os anos 70 foram marcados pela rachadura do feminismo radical que, segundo Garcia, foi dividido em dois: “feminismo e feminismo político”⁴².

Essa negação da diversidade das mulheres é tida como uma das causas do declínio do feminismo radical. A tese da irmandade de todas as mulheres unidas por uma experiência comum também se viu ameaçada pela polêmica aparição dentro dos grupos da questão de classe e do lesbianismo. Em última instância, foram as rachaduras internas e o desgaste do movimento que trouxeram em meados dos anos 70 o fim do ativismo radical ou pelo menos o rachou em dois: o que dividiu as feministas entre políticas e feministas. No início, as “políticas” eram maioria, mas a partir de 1968 muitas foram

³⁹ Não existem movimentos sociais radicais, mas sim determinadas ramificações de movimentos sociais que podem ser considerados radicais (o movimento negro, por exemplo, tem tendências conservadoras, reformistas e revolucionárias). Logo, podemos falar em radicalização em algumas ramificações, o que é distinto de se falar em “movimentos sociais radicais”.

⁴⁰ O movimento negro é mais amplo do que a luta contra o racismo e suas tendências mais radicalizadas. Como exemplo podemos citar os Panteras Negras, que visavam transformações mais profundas, para além de apenas combater o racismo.

⁴¹ Na verdade, o que ocorreu nesse período foi uma mutação no capitalismo (que se iniciou a partir dos anos 60 e se concretizou nos anos 80). E isso significou uma transformação cultural, cujo objetivo era apropriar-se da cultura contestadora dos anos 60, buscando fazer com que esta perdesse sua força. Se instaurou uma contrarrevolução, na qual as produções intelectuais eram versões reformuladas e despolitizadas das tendências críticas anteriores. A contracultura, na verdade, aponta para um novo estilo de vida sem alterar as bases reais do atual modo de vida, que é o capitalismo.

⁴² Aqui se tratava da diferença entre o movimento das mulheres da classe trabalhadora, atrelado ao movimento operário, atuando em partidos e movimentos mistos (as políticas – tendência mais politizada) e as feministas, que constituía em uma “ala” (tendência apolítica – ligada à identidade feminista) do movimento de mulheres, cuja atuação se dava apenas nos espaços dos movimentos de mulheres, com o objetivo de forjar um movimento de “identidade feminista”, sendo, portanto, consideradas pequeno-burguesas (FARIA, 2020).

tornando-se mais “feministas”. Para as políticas, a opressão das mulheres deriva do capitalismo ou do Sistema (com maiúscula), motivo pelo qual os grupos de liberação deveriam permanecer conectados e comprometidos com o Movimento; na verdade, consideravam o feminismo uma ala a mais da esquerda. Numerosas obras da década de 70 declaram sua tentativa de conciliar teoricamente feminismo e socialismo e defendem a complementaridade de suas análises (GARCIA, 2011, p. 91).

O feminismo, a partir de 1975 já não era singular (na verdade, nunca foi), pois em cada lugar do mundo ele se apresentava com suas próprias características, tempos e necessidades. Com a herança dos anos 70 — novas formas de organização política feminina, maior visibilidade das mulheres e de seus problemas na esfera pública, debates entre as próprias feministas e interlocutores externos —, nos anos 80, o feminismo sofre profundas transformações, elas não apenas se desenvolveram com vitalidade, como também conseguiram dar à sua interpretação da realidade um status acadêmico. Esse “*novo* feminismo” era centrado no tema da diversidade entre as mulheres, se caracterizava por criticar o uso monolítico da categoria mulher e se centrava nas implicações práticas e teóricas da diversidade de situações em que viviam as mulheres (GARCIA, 2011).

Por fim, temos os “feminismos contemporâneos”, a saber: o “feminismo da diferença”, centrado na diferença sexual, reivindica a igualdade entre homens e mulheres, mas nunca a igualdade com os homens, uma vez que isso implicaria em aceitar o modelo masculino; o “feminismo cultural”, cuja base está na criação de instituições feministas alternativas, e tem como objetivo conquistar autonomia cultural como base para a resistência, e que inspire reivindicações femininas fundamentadas em valores alternativos, que conduza à nova identidade e culturas femininas capazes de transformar culturalmente a sociedade em geral; o “feminismo essencialista”, exalta o princípio feminino e seus valores, repudiando o masculino. Luta pelo desenvolvimento e preservação de uma contracultura feminina, que se viva num mundo de mulheres para mulheres; o feminismo *institucional*, cuja luta é para que mulheres feministas ocupem postos importantes em partidos políticos e no Estado (GARCIA, 2011).

Por fim, reafirmamos que esta é a versão da história do feminismo considerada oficial, e que essa divisão é reproduzida por muitas autoras e concepções. Em nosso próximo capítulo buscaremos demonstrar sob outra forma essa história.

2.4. Movimento Feminino e Feminismo

A divisão entre as mulheres no interior do movimento feminino é antiga, aparece logo que emerge o movimento organizado das mulheres — baseava-se na divisão das mulheres em classes sociais, cujo interesses eram antagônicos, isto é, o movimento feminino se dividia entre uma tendência proletária e uma tendência burguesa. A emergência do feminismo, com suas ideologias, criou uma verdadeira confusão, que culminou na indistinção entre ambos – toda luta das mulheres acaba sendo relacionada ao feminismo. A confusão é tamanha, que se fala até em “manifestações feministas” anteriores à sociedade moderna. De fato, as mulheres sempre se mobilizaram contra sua situação de subordinação, no entanto, isso ocorreu inicialmente de forma individual. Somente no século 19 é que surge o movimento organizado de mulheres, e este estava atrelado ao movimento operário e, posteriormente, ao movimento socialista (GOMES, 2018). E o feminismo, quando surge, qual o seu significado? Quando se passou a considerar feminista qualquer luta ou indivíduo que se interessasse por questões relacionadas às mulheres?

As origens dos termos feminismo/feminista aparecem junto a polêmicas e disputas. O feminismo é considerado um “movimento” multiforme, onde se encontra uma multiplicidade de tendências, propostas e “teorias”. É no final do século 19 que surge o termo feminismo/feminista primeiro em francês, depois em inglês. Ele surge como um “subproduto” do movimento feminino (OPPEN, 2015). Apesar das várias definições de feminismo existentes e das disputas políticas entre suas várias tendências, todas elas se organizam em torno da constatação da especificidade da questão da mulher, isto é, da “opressão” específica à qual ela estaria submetida — a “dominação masculina”. Esta, por sua vez, estaria além das classes, e justificaria a articulação da luta autônoma das mulheres contra sua “opressão específica”.

A distinção entre movimento feminino e feminismo foi apagada da história. Ainda hoje a história do movimento de mulheres é silenciada e, quando aparece, é colocada como algo superado. Todavia, a rejeição ao feminismo se deu desde seu surgimento, já na “primeira onda” da historiografia do próprio feminismo, e na qual era considerada como burguesa e reformista. Num primeiro momento, a distinção aparece entre dois “movimentos” de mulheres (burguesas e proletárias), com sua lógica própria, isto é, cada um manifestando seus interesses de classe (OPPEN, 2015).

É importante, contudo, tal como fez Clara Zetkin, começar diferenciando o movimento feminino de luta, cujo sujeito social são as mulheres, do feminismo como ideologia. Na história, surgiram dois grandes movimentos das mulheres. O primeiro coincidiu com a época das revoluções burguesas e o desenvolvimento da industrialização. O segundo que coincidiu com a incorporação massiva das mulheres ao mercado de trabalho, à atividade produtiva (e não simplesmente reprodutiva)¹⁴⁵ após a Segunda Guerra Mundial. Essa diferença entre movimento e ideologia é importante porque o primeiro movimento de mulheres, que surgiu com as revoluções burguesas e a industrialização, não foi necessariamente feminista, mas, como assinala Zetkin, uma grande parte do movimento feminino não era feminista. Havia uma ala burguesa que eventualmente se definiu como feminista na Alemanha. Existiu também uma ala socialdemocrata ou socialista (OPPEN, p.99-100).

É na “segunda onda”, que o feminismo (re) surge com fulgor, junto aos movimentos que eclodiram nos anos 1960.

O feminismo ressurgiu na Europa e nos EEUU impulsionado pelos ventos de maio 1968, naquilo que maio teve de mais autêntico e novo: a contestação antiautoritária e anti-burocrática, a reivindicação das lutas quotidianas associada a compreensão de que a revolução não será uma conquista definitiva e acabada, que se realizará num futuro longínquo, mas um longo processo de rupturas no qual se inserem as pequenas lutas que enfrentam o poder burguês e apontam para uma sociedade de novo tipo, antiautoritária, autogerida e profundamente democrática (ABREU, 2010, p. 27).

A partir daí, podemos dizer que o feminismo é um fenômeno cultural (ideológico ou doutrinário) reducionista, pois, reduz a questão mulher a um problema de “guerra dos sexos” ou “diferenças de gênero”, ou seja, reduz a questão da mulher a uma oposição entre mulheres e homens. Sua relação com o movimento feminino não passa de uma relação de influência ideológica das classes superiores no movimento das mulheres em geral, tendo mais sucesso no caso das mulheres das classes dominantes ou suas classes auxiliares, mas que acaba conseguindo convencer e influenciar mulheres das classes inferiores e seu movimento, em menor grau. Uma dessas influências ocorreu com a ideologia do gênero, de Joan Scott (1995), que afirma que o “gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos, é uma forma primária de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 86). O termo foi amplamente adotado pelas feministas dos anos 70-80, que consideravam que as diferenças entre homens e mulheres não seriam uma consequência determinada pela biologia, mas sim construções sociais e que, portanto, poderiam ser eliminadas. O construto gênero, que é produto do pós-estruturalismo, passa a ser considerado fundamental na análise da questão da mulher, bem como da sociedade em geral.

O feminismo acaba, portanto, sendo uma correia de transmissão do paradigma hegemônico e das ideologias que dele são derivadas, bem como um meio de cooptação

no interior do movimento feminino (GOMES, 2017). Deste modo, é fundamental que se faça a distinção entre o movimento feminino e sua ramificação, o feminismo.

Oppen, em seu artigo “O feminismo como ideologia reformista” diz da importância de se diferenciar o movimento feminino, cujo sujeito social são as mulheres, do feminismo como ideologia, assim como fez Clara Zetkin:

Costumamos falar de “movimento feminista” para nos referirmos de maneira geral à luta das mulheres. É importante, contudo, tal como fez Clara Zetkin, começar diferenciando o movimento feminino de luta, cujo sujeito social são as mulheres, do feminismo como ideologia. Na história, surgiram dois grandes movimentos das mulheres. O primeiro coincidiu com a época das revoluções burguesas e o desenvolvimento da industrialização. O segundo que coincidiu com a incorporação massiva das mulheres ao mercado de trabalho, à atividade produtiva (e não simplesmente reprodutiva) após a Segunda Guerra Mundial. Essa diferença entre movimento e ideologia é importante porque o primeiro movimento de mulheres, que surgiu com as revoluções burguesas e a industrialização, não foi necessariamente feminista, mas, como assinala Zetkin, uma grande parte do movimento feminino não era feminista. Havia uma ala burguesa que eventualmente se definiu como feminista na Alemanha. Existiu também uma ala social-democrata ou socialista (OPEEN, 2015, p. 99-100).

A partir daí, a autora nos apresenta uma primeira definição que abarcaria todas as variantes do feminismo:

definimos o feminismo como a ideologia que promove não só a emancipação das mulheres como objetivo ou bandeira, mas que também implica uma estratégia de emancipação particular, já que argumenta que o sujeito social e político da emancipação das mulheres são as próprias mulheres. Se é verdade que dentro do feminismo coexistiram vários programas (desde burgueses ou reformistas até alguns que foram considerados revolucionários), como marxistas, argumentamos que, se é possível falar de certa unidade da ideologia feminista, é porque existe uma unidade estratégica fundada numa convicção ideológica: que o sujeito de libertação da opressão é o sujeito oprimido, e que as demais lutas cruzam, dividem ou, no melhor dos casos, estão condicionadas à libertação das mulheres como requisito prévio (OPPEN, 2015, p. 100-101).

A autora nos apresenta uma definição de ideologia um tanto quanto ampla, podendo ser compreendida como qualquer concepção, visão de mundo. Na verdade, a ideologia feminista é uma ideologia que defende (não promove, como afirma a autora) “não só a emancipação das mulheres como objetivo”, mas “implica uma estratégia de emancipação particular”, ao considerar que o “sujeito” de tal emancipação são as mulheres. A questão é que, embora seja aceitável a ideia de “emancipação particular” como diferenciador de outras concepções que apontam a necessidade da emancipação feminina, é necessário saber o que o feminismo (em suas diversas variantes) entende por emancipação das mulheres. Grande parte das feministas pensam tal emancipação dentro do capitalismo (seja através das conquistas de direitos, ocupando espaços nas instituições, mudando a cultura e, até mesmo, com o extermínio dos homens). Já outras, apesar de

vincularem a luta pela emancipação das mulheres à luta contra o capitalismo, ainda colocam que são as mulheres, e não o proletariado, é que devem estar à frente da mesma.

A partir daí podemos nos perguntar se isso é possível, se isso é mesmo emancipação. O fato de usarem os mesmos termos (emancipação feminina), não quer dizer que seus significados sejam os mesmos. A superação completa da subordinação da mulher só é possível numa sociedade autogerida. No interior do capitalismo só é possível pequenas reformas, que atingem, por sinal, somente algumas mulheres.

A distinção entre feminismo e movimento feminino também foi feita por outras autoras como Kollontai, Sanderberg e Costa e Crispin. Para Kollontai, o feminismo se apresenta como expressão da classe burguesa em contraposição ao movimento das mulheres, cuja expressão é da classe proletária.

Em primeiro lugar, devemos perguntar se um movimento unitário apenas de mulheres é possível em uma sociedade baseada em antagonismos de classe. O fato de que as mulheres que participam no movimento de libertação não representam uma massa homogênea é óbvio para qualquer observador imparcial (KOLLONTAI, 2020).

O mundo das mulheres é dividido – como é o dos homens – em dois campos. Os interesses e as aspirações de um grupo de mulheres se aproximam à classe burguesa, enquanto o outro grupo tem ligações estreitas com o proletariado, e suas demandas para a libertação cobrem uma solução completa para a questão das mulheres. Assim, embora ambos os lados sigam o tema geral de “libertação das mulheres”, os seus objetivos e interesses são diferentes. Cada um dos grupos parte inconscientemente dos interesses de sua própria classe, o que dá um colorido específico de classe para os objetivos e tarefas definidas para si (KOLLONTAI, 2020).

Segundo Sardenberg e Costa, “há que se distinguir o feminismo enquanto doutrina (ou ideologia) do movimento social (e seus fluxos e refluxos)” (SARDENBERG e COSTA, 1994, p.82). Essa distinção é desenvolvida por Viana.

Utilizamos movimento feminino ao invés de feminista, pois o feminismo (como ideologia, doutrina, etc.) é parte desse movimento e não ele em sua totalidade. Nem todas as mobilizações das mulheres são “feministas” (a não ser que se confunda esse termo com toda e qualquer concepção que defenda os interesses das mulheres, o que seria uma extrapolação). As lutas das mulheres das classes trabalhadoras geralmente não são relacionadas com concepções feministas. Esse é o caso do “clube das mães”, analisado por Sader [...], para citar apenas um exemplo (VIANA apud GOMES, 2017, p.151).

O feminismo pode ser definido como uma produção intelectual que pode ser doutrina, ideologia (como exemplos apresentamos o manifesto de Solanas, e a ideologia existencialista de Beauvoir, respectivamente) etc., podendo ser considerado, portanto,

uma ramificação do movimento feminino, mas não ele em sua totalidade⁴³. Deste modo, podemos afirmar que essa distinção é antiga, sendo feita desde os primórdios do movimento feminino. Sem falar que, ainda hoje há uma recusa do feminismo voltada para suas manifestações, como nos mostra Crispin:

- Um mecanismo de autoafirmação narcisista: me defino como feminista, portanto tudo que eu faço será um ato feminista por mais banal ou retrógrado que pareça. Em outras palavras: faça o que fizer, sou uma heroína.
- Uma luta para lograr que as mulheres possam participar equitativamente da opressão dos pobres e desvalidos.
- Um método para envergonhar e silenciar qualquer um que não coincida contigo baseado na ingênua crença de que o desacordo ou o conflito são uma agressão.
- Um sistema defensivo que emprega advertências de conteúdo sensível, a linguagem politicamente correta, a justiça popular e a falácia do espantalho⁴⁴ para evitar que nos sintamos incomodadas ou questionadas.
- Um cão de rapina posando como um gatinho com uma gota de leite fresco escorregando pelo focinho.
- Um debate que já dura dez anos sobre que programa de televisão é um bom programa de televisão e que programa de televisão é um mau programa de televisão.
- Um refresco insípido e reformulado submetido à técnica dos grupos focais para que seja atraente e inofensivo para todos, com um efeito descalcificador cientificamente comprovado e um imenso orçamento de marketing; um slogan: “Vá em frente, seja um monstro. Você merece”.
- Uma aspiração. Pode ser que tenha pena dos que estão abaixo de você, mas, na realidade, isso não é problema seu. Os que estão por cima são modelos de comportamento para alcançar a melhor das vidas; isto é: uma vida de riqueza e conforto com uma bunda firme.
- Algo que gira completamente em torno de você. Por estes e outros motivos, eu não sou feminista (CRISPIN apud GOMES, p. 152-153).

Desta forma, fica evidente que, mesmo entre as mulheres, o feminismo não é consenso e nem pode ser confundido com o movimento feminino, sendo importante realizar a distinção entre ambos. A distinção entre movimento feminino e feminismo é de suma importância para a luta das mulheres trabalhadoras, pois, somente assim poderão construir um movimento independente do feminismo e suas ideologias, no qual os

⁴³ A razão disso se encontra tanto numa questão teórico-conceitual (definição de movimentos sociais e suas ramificações) quanto concreta (distinção que existe efetivamente na realidade) (GOMES, 2017, p. 151).

⁴⁴ A falácia do espantalho, ou do “homem de palha”, se caracteriza por buscar ridicularizar o oponente exagerando ou tergiversando seu argumento. O seu esquema lógico é o seguinte: A afirma X, B critica A afirmando Y, pois a afirmação de A é falsa. Exemplo: A: “não considero adequado que os adolescentes saiam de férias sozinhos”. B: “o que você quer é forçá-los a ficarem trancados em casa e não terem vida social” (GOMES, 2017, p.152).

interesses de classe estejam acima dos interesses particulares, pois, é somente através da transformação social total, que as mulheres, em particular, e a humanidade, em geral, se libertará.

Por fim, concluímos que a partir dessa distinção entre movimento feminino e feminismo é possível perceber sob outra forma a historiografia e o significado deste último, sendo possível, por conseguinte, superar a versão “oficial” da história do feminismo e suas “ondas”, bem como rever seu significado e sua relação com o movimento feminino. Desta forma, torna-se necessário analisarmos o desenvolvimento do feminismo, não como uma sucessão de ideias ou ações, isoladamente, e sim no interior da história da sociedade, de suas mutações sociais, políticas e culturais. Somente assim será possível percebermos que o feminismo não é autônomo e independente (e assim não pode ser compreendido). Sua história está indissolivelmente ligada à história do capitalismo e suas mutações, como demonstraremos no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 3 – FEMINISMO E HEGEMONIA BURGUESA

Neste capítulo analisamos as determinações da hegemonia feminista no interior do movimento feminino. Para tanto, realizamos uma breve discussão acerca do desenvolvimento capitalista (regimes de acumulação) e seus paradigmas hegemônicos correspondentes, bem como retomamos a história do feminismo (suas “ondas”), com destaque para suas concepções hegemônicas. Nosso objetivo aqui foi apresentar a história do feminismo no interior da história da sociedade, mostrando quais são as concepções feministas hegemônicas em cada regime de acumulação, e seu vínculo com o paradigma hegemônico. Isso só foi possível devido a fundamentação teórica abordada no primeiro capítulo, bem como a análise da história do feminismo feita no segundo capítulo.

Nosso procedimento de investigação bibliográfica se limitou a abordar apenas as principais autoras de tais concepções, visto que ficaria extenso demais utilizar um número grande, além de que dificultaria aprofundar a análise das principais representantes de cada período, pois isso estenderia muito a discussão. Utilizamos como material informativo as obras de algumas feministas, bem como algumas obras complementares, tendo em vista que nossa análise foram as concepções feministas hegemônicas. Nossa base analítica foi o método dialético, que aponta para pensar a totalidade e historicidade, fornecendo categorias e indicações para a análise das obras em conjunto com a teoria trabalhada.

3.1. Movimento Feminino, Feminismo e Hegemonia

Os movimentos sociais são também determinados pelas lutas de classes. Para compreendermos a relação entre movimentos sociais e luta de classes é preciso analisarmos a composição social e hegemonia no seu interior e, por conseguinte, entendermos seus objetivos, forma de mobilização, tipo de insatisfação etc. Desta forma, podemos evidenciar a existência de três variedades de movimentos sociais: os conservadores, reformistas e revolucionários, que se distinguem por sua composição de classe e hegemonia. A composição social tem como elemento fundamental o pertencimento de classe, que contribui para compreender o movimento social, bem como suas ramificações, pois ele gera determinada cultura, acesso a bens, recursos etc. A hegemonia, por sua vez, expressa a vigência cultural (concepções, representações,

valores) no interior do grupo em mobilização. A relação entre ambas varia a depender dos casos concretos.

Quando a composição social do movimento social ou de determinada ramificação é das classes desprivilegiadas, ela tende a ter especificidades e mais elementos contraditórios quando submetida à hegemonia burguesa. Quando a composição social é marcadamente das classes privilegiadas, então a hegemonia burguesa tende a reinar sem grandes contradições, a não ser em ramificações determinadas. Mas existem divergência em ambos os casos e em todos os sentidos, o que somente análises de casos concretos pode resolver. É possível, por exemplo, setores de um movimento social cuja composição social é predominantemente das classes desprivilegiadas romperem com toda contradição e aderirem totalmente à hegemonia burguesa ou à hegemonia proletária. Da mesma forma, o mesmo pode ocorrer no caso de um movimento social cuja composição social é das classes privilegiadas (especialmente na classe menos integrada no seu interior, a intelectualidade), o que é mais comum quando há ascensão das lutas sociais, especialmente as lutas operárias (VIANA, 2016a, p. 57-58).

A dinâmica das lutas de classes determina fundamentalmente a hegemonia no interior do movimento feminino. Ele não é um movimento homogêneo, possui diversas divisões e subdivisões derivados do pertencimento e interesses de classe dos indivíduos que o compõem. A partir disso, são geradas diversas tendências, tais como a conservadora, a reformista e a revolucionária. Em decorrência das lutas de classes, a tendência reformista é a hegemônica, sendo o movimento feminino, portanto, um movimento reformista. Isso pode ser evidenciado no reformismo e nas reivindicações (em busca de melhorias pontuais e específicas) endereçadas ao Estado. Os movimentos sociais reformistas, que geralmente são maioria predominante em épocas de estabilidade, com a dinâmica da luta de classes (radicalização da luta, perda de estabilidade), perdem espaço e com isso há um processo de fortalecimento progressivo dos movimentos sociais conservadores e revolucionários e das tendências revolucionárias e conservadoras no interior dos movimentos sociais reformistas, podendo, em momentos de crise, se tornarem hegemônicas

Como já evidenciamos, o processo de constituição do movimento feminino, enquanto movimento social se deu sob diversas formas. Sua emergência é marcada por conflitos e disputas, isto é, sua emergência está envolta nas lutas de classes e lutas sociais da sociedade moderna. O movimento feminino é dividido em classes sociais, ele é composto por mulheres de diversas classes. Logo, não podemos considerá-lo um movimento homogêneo, uma vez que em seu interior existem diversas manifestações, com pretensões e objetivos também diversos. O movimento feminino gera ramificações, e estas são derivações dele, mas não ele em sua totalidade.

Este é o caso das concepções feministas, que são uma ramificação cultural hegemônica do movimento feminino, e que tem sido apresentado como sendo ele em sua totalidade — uma confusão que persiste desde o seu início até os dias atuais. Ao falarmos de movimento de mulheres, logo vem à mente o “movimento feminista”. A hegemonia das concepções feministas no interior do movimento feminino tem influenciado nos objetivos, forma de mobilização, tipo de insatisfação do grupo social das mulheres, que acabam colocando os homens como os causadores da subordinação das mulheres, gerando em vista disso uma oposição aos indivíduos do sexo masculino.

O feminismo⁴⁵ é produto das mulheres intelectualizadas e, apesar de ter surgido posteriormente ao movimento feminino, ele rapidamente ganhou força, influenciando as mulheres das classes inferiores, bem como seu movimento, até chegar ao ponto de ambos serem confundidos como um só. Ao contrário das mulheres trabalhadoras e demais classes inferiores, que articulavam sua luta à da classe trabalhadora em geral, o feminismo surge como um fenômeno cultural produzido por mulheres da classe intelectual, e se estrutura a partir da concepção de uma especificidade da “opressão” da mulher, e suas lutas giram em torno de tal “opressão” (ABREU, 2010).

A intelectual existencialista Simone de Beauvoir, foi de fundamental importância para sua emergência. Sua obra *O Segundo Sexo*, ao apontar o caráter fundamentalmente social da feminilidade, contribuiu para a criação de um “movimento” singular das mulheres em relação aos homens e, conseqüentemente, de “constituição de identidades”, ao enfatizar mais as semelhanças que as diferenças entre as mulheres (ABREU, 2010). A obra de Beauvoir, filósofa existencialista, foi considerada o “estudo mais completo sobre a condição feminina até aquele momento”, tornando-se o alicerce do feminismo, sendo capaz de converter até a própria autora (que antes não se dizia feminista) ao feminismo (GARCIA, 2011).

Betty Friedan, foi outra intelectual que contribuiu com a consolidação do feminismo. Sua obra *Mística Feminina* “foi como um detonador de um novo processo de conscientização feminista ao criar uma identidade coletiva capaz de gerar um movimento social libertador” (GARCIA, 2011). Friedan afirmava que a “mística feminina” caracterizada pelo modelo “dona-de-casa-mãe-de-família”, levava um grande número de

⁴⁵ Usamos o termo “feminismo” em sentido amplo, englobando o conjunto de ideologias e doutrinas feministas. Ao utilizar “o feminismo” não estamos abstraindo as diversas concepções feministas, mas apenas tratando do que é comum a todas as concepções (mesmo que divergindo em certos aspectos e se contrapondo sob várias formas). Partiremos do princípio geral do feminismo, que se altera com cada ideologia ou doutrina particular, focalizando suas manifestações ideológicas, deixando de lado suas formas menos sistematizadas.

mulheres a uma vida de constante frustração, falta de perspectivas, depressão etc. e, como solução, propunha um “novo plano de vida”, onde as mulheres solucionariam individualmente seus problemas. A autora chegou a criar uma organização feminista: a Organização Nacional para as Mulheres (NOW), considerada representante do feminismo, que se caracterizava por definir a situação da mulher como desigual, e demandar por reformas do “sistema” até que se chegasse à igualdade entre os sexos. Para Friedan e as “liberais”, o problema principal das mulheres era sua exclusão da esfera pública, portanto, reivindicavam por reformas relacionadas com a inclusão das mulheres ao mercado de trabalho. Desta forma, a mulher deveria conciliar sua função de mãe e esposa com uma carreira profissional (GARCIA, 2011; ABREU, 2010).

Assim como Beauvoir e Friedan, várias outras mulheres da classe intelectual, através de suas produções acerca da questão da mulher, foram constituindo as bases do feminismo. A intelectual Joan Scott, por exemplo, formulou o construto de *gênero*, cujo objetivo era rejeitar o “determinismo biológico implícito no uso de termos como “sexo” ou “diferença sexual”. O termo “gênero” enfatizava igualmente o aspecto relacional das definições normativas da feminilidade (SCOTT, 1995, p.72), afirmando que esta é uma construção social. As diferenças existentes entre os sexos seriam constituídas culturalmente e, desta forma, as relações sociais entre eles se baseariam nas diferenças percebidas entre ambos (SCOTT, 1995). Kate Millet, apresentou a “tese” do patriarcado, que é definido como um sistema de dominação dos homens sobre as mulheres — o patriarcado seria um sistema que cria e reproduz princípios que organizam a sociedade com diferenças hierarquizadas entre os sexos (MILLET, 1995). Kimberlé Crenshaw, cunhou o termo interseccionalidade, com o qual se propunha compreender como a articulação das diferenças de classe, gênero, raça se inter-relacionam e estruturam a vida dos indivíduos, bem como elas impedem, sobretudo as mulheres, de superarem suas “opressões” e alcançarem a igualdade (CRENSHAW, 1993).

Inúmeras outras intelectuais contribuíram com a constituição e o desenvolvimento do feminismo, no entanto, não é nossa pretensão apontar todas aqui, mas tão somente procuramos evidenciar, através de alguns exemplos, que o feminismo é um produto ideológico das mulheres da classe intelectual, que diz expressar os interesses de todas as mulheres, mas na verdade, expressam seus próprios interesses, bem como os interesses das mulheres das demais classes superiores. A questão da mulher abordada pela ideologia feminista varia de acordo com o paradigma hegemônico em questão, e este, por sua vez, é determinado pelo regime de acumulação.

Com a ascensão do feminismo, o movimento feminino gerado pelas mulheres da classe operária e demais classes inferiores é apagado da história, bem como o daquelas que vinculam as lutas das mulheres com a luta do proletariado e pela emancipação humana em geral — tendo, inclusive, suas críticas ao feminismo “esquecidas” ou “recuperadas”. Essa questão será melhor trabalhada nos próximos itens, onde abordaremos o desenvolvimento capitalista (sucessão de regimes de acumulação) e os paradigmas hegemônicos, e como o feminismo reproduz tais paradigmas, reforçando assim sua hegemonia, que culminou no apagamento do movimento feminino.

3.2. Renovações Hegemônicas e Feminismo

A história “oficial” do feminismo, como vimos, é apresentada em “ondas”: a *primeira onda*, teria seu início durante a Revolução Francesa, e suas lutas se dariam em torno da igualdade jurídica e econômica entre mulheres e homens; a *segunda onda*, a ênfase era no direito ao voto, onde as sufragistas lutavam pela igualdade através da autêntica universalização dos valores democráticos e liberais; a terceira onda, a luta não se restringiria apenas às reivindicações por direitos, as feministas passariam a questionar todas as ciências e disciplinas da cultura e do conhecimento acerca do problema da mulher na sociedade — um “novo feminismo”, centrado no tema da diversidade entre as mulheres, com diversas tendências em seu interior: o feminismo da diferença, o cultural, o existencialista e o institucional, entre outros.

Esta é a “história do feminismo” hegemônica contemporaneamente, uma história desligada de suas determinações sociais, que coloca as concepções hegemônicas atuais como as mais adequadas, reproduzindo uma concepção evolucionista do saber, na qual sempre as últimas ideias são as melhores. Neste sentido, temos aqui o objetivo de apresentar a história (verdadeira) do feminismo no interior da história da sociedade, buscando mostrar quais são as concepções feministas hegemônicas em cada regime de acumulação e seu vínculo com o paradigma hegemônico, ou seja, demonstraremos a adequação da ideologia feminista aos paradigmas hegemônicos correspondentes à sua constituição e consolidação.

Desta forma, compreender a historicidade do capitalismo, suas fases de desenvolvimento, suas crises, bem como sua dificuldade, cada vez maior, de se reproduzir — o capitalismo não é eterno, ele nem sempre existiu, e nem sempre existirá — é de fundamental importância para compreendermos as mutações culturais em seu interior

(VIANA, 2009; VIANA, 2015b; VIANA, 2019a). Os processos históricos são marcados tanto pela permanência quanto pela mudança, e isso não é diferente com a sociedade capitalista que permanece em sua essência, mas muda em sua forma. Isso significa que o capitalismo passou por diversas mutações ao longo do seu processo de desenvolvimento, e essas mutações, por sua vez, são caracterizadas pela sucessão de regimes de acumulação.

O desenvolvimento da história da humanidade pode ser compreendido pela sucessão de modos de produção. Da mesma forma, consideramos que o desenvolvimento capitalista pode ser compreendido uma sucessão de regimes de acumulação. [...] A mudança de um modo de produção para outro significa a criação de sociedades radicalmente diferentes e as mudanças no capitalismo expressam mudanças no interior de um mesmo modo de produção. Assim, a radicalidade das mudanças na sucessão dos modos de produção não é comparável às mudanças nos regimes de acumulação. No primeiro caso, temos uma ruptura e radicalidade no processo histórico e, no segundo, uma mudança no interior de uma permanência, o que significa que, em sentido amplo, não há ruptura e nem radicalidade no processo de mudança. A sucessão de regimes de acumulação explicita a manutenção do modo de produção capitalista e de seus elementos característicos fundamentais, e a substituição de um regime por outro é marcada, no fundo, pela realização do objetivo de manter as relações de produção capitalistas e pelo aprofundamento de tendências já existentes no regime anterior, seguindo a dinâmica de acumulação de capital (VIANA, 2009, p. 15).

Os regimes de acumulação também possuem historicidade, isto é, eles possuem uma durabilidade, que depende de um conjunto de determinações. Um regime de acumulação é “um determinado estágio do desenvolvimento capitalista, constituído por uma determinada forma de organização do trabalho (processo de valorização), uma determinada forma estatal e uma determinada forma de relações capitalistas internacionais (forma de exploração internacional) (VIANA, 2003; VIANA, 2009; VIANA, 2015b). O regime de acumulação é a forma que o capitalismo assume (ou seja, como se dá a produção e extração de mais-valor) durante o seu processo de desenvolvimento.

Os regimes de acumulação possuem uma essência. [...] E também possuem uma existência concreta que revelam suas mudanças no interior dessa permanência. A essência dos regimes de acumulação é uma determinada forma cristalizada das lutas de classes, no qual o processo de valorização, a forma estatal e a exploração internacional estão relativamente estabilizadas. A sucessão de regimes de acumulação é a sucessão de mudanças no processo de valorização (produção de mais-valor, essência do capitalismo que muda apenas de forma): extensividade, taylorismo, fordismo, toyotismo. Da mesma forma é a sucessão de formas estatais: liberal, liberal-democrático, integracionista (“bem-estar social”), neoliberal. É, ainda, uma sucessão de formas de exploração internacional: neocolonialismo, imperialismo financeiro, imperialismo transnacional, hiperimperialismo (VIANA, 2015b).

Seu processo de valorização expressa a correlação de forças entre burguesia e proletariado, manifestando assim um determinado estágio da luta de classes. Esta, por conseguinte, é marcada pela supremacia da burguesia, que convive com a resistência cotidiana e espontânea do proletariado. Apesar da supremacia da burguesia não ser absoluta, por conta da contestação operária, esta correlação de forças é relativamente estável, uma vez que, ela não abole a extração de mais-valor, mas tão somente não permite a intensificação da exploração, mantendo avanços e recuos dentro desta relação que se mantém relativamente estável e estabelecida. A forma estatal, também é a manifestação relativamente estável da luta de classes, ela expressa a correlação de forças entre as classes fundamentais (burguesia e proletariado), e entre outras classes sociais. Já a exploração internacional, expressa a luta de classes mediada pelos Estados Nacionais, isto é, ela explicita uma determinada correlação de forças entre as classes sociais internas, que influenciando as relações internacionais, marca determinadas características de cada estado nacional nestas relações. Como podemos observar, a luta de classes perpassa as bases constituintes de um determinado estágio do desenvolvimento capitalista (VIANA, 2009).

A história do capitalismo é, portanto, caracterizada pela sucessão de regimes de acumulação, a saber, o regime de acumulação extensivo, o regime de acumulação intensivo, o regime de acumulação conjugado, e o regime de acumulação integral⁴⁶. O regime de acumulação extensivo é o primeiro regime de acumulação da história do capitalismo. Ele surge no período da “revolução industrial” e vai até o final do século XIX, se caracterizou pela extração de mais-valor absoluto, através das extensas jornadas de trabalho, pela vigência do Estado Liberal e do neocolonialismo. O regime de acumulação intensivo, tornou-se vigente ao final do século XIX e foi até a Segunda Guerra Mundial, caracterizou-se pela extração de mais-valor relativo através do taylorismo, pela forma estatal Liberal-Democrático e o imperialismo financeiro. Seu sucessor, o regime de acumulação conjugado, foi do Pós-Segunda Guerra Mundial até o final do século XX, e caracterizou-se pelo aumento da extração de mais-valor relativo no bloco imperialista, e de mais-valor absoluto no bloco subordinado, através do fordismo, por sua forma estatal Integracionista (*welfare state*, keynesiano, social-democrata, “de bem-estar social”), e pelo imperialismo oligopolista transnacional. O atual regime, o regime de acumulação integral, por sua vez, tem como característica a busca simultânea

⁴⁶ Além desses regimes também existiram os “regimes de exceção”, tais como o bélico, que surgiu durante o nazifascismo, e o estatal, que surgiu durante a vigência do “socialismo real” (“capitalismo de Estado”).

pela ampliação de extração de mais-valor relativo e absoluto, o Estado Neoliberal e o Neoimperialismo, no capitalismo imperialista. Já no capitalismo subordinado, o aumento da taxa de exploração se dá via política neoliberal de corrosão dos direitos trabalhistas e estratégias de reestruturação produtiva, voltada para a busca de aumento de extração de mais-valor relativo (organização do trabalho, novas tecnologias, catexização) (VIANA, 2009).

O regime de acumulação não é estático, ele passa por alterações formais em seu interior. Mutações estas, que se reproduzem em todas as esferas da vida social. Cada regime de acumulação gera mutações culturais, que visam legitimá-lo, justificá-lo e naturalizá-lo. Essas mutações são determinadas pelas renovações hegemônicas.

A mudança formal do modo de produção capitalista se manifesta através dos regimes de acumulação e a da episteme burguesa através dos paradigmas. Isso significa que a cada regime de acumulação, um novo paradigma hegemônico emerge. Assim, a passagem de um regime de acumulação para outro significa a estruturação de uma nova hegemonia, de um novo paradigma hegemônico (PEREIRA, 2020).

Para compreendermos a constituição das renovações hegemônicas no interior da sociedade capitalista, faz-se necessário entendermos, antes, o processo de constituição social das ideias (ideologias, teorias, representações, concepções, crenças, doutrinas etc.), ou seja, o modo de produzir ideias, saber, consciência. As formas de consciência são produtos sociais e históricos, como evidenciou Marx:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [Bewusstsein] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [bewusste Sein], e o ser dos homens é o seu processo de vida real). Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como em uma câmera escura, este fenômeno resulta de seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico (MARX; ENGELS, 2007, p. 93-94).

As formas de consciência, portanto, emergem a partir das relações sociais concretas, no processo de vida real. O modo de produção e o modo de vida constituído por ele, é que determina o processo de formação da consciência. Nas sociedades de classes, existem distintos modos de vida que geram, por conseguinte, também distintas

formas de consciência, apesar das ideias dominantes serem as ideias da classe dominante (MARX, 2007). O modo de produção capitalista, cuja classe dominante é a burguesia, gera uma sociabilidade e uma mentalidade que são sua expressão. A sociabilidade burguesa, ao ser introjetada pelos indivíduos, constitui uma mentalidade igualmente burguesa. E esta mentalidade, assim como as formas de consciência desenvolvidas a partir dela, uma vez cristalizada e solidificada, gera o modo de pensar burguês, denominado de episteme burguesa (VIANA, 2018b).

A episteme, por sua vez,

é um processo mental subjacente, um modo de pensar, geralmente não consciente, constituído por alguns campos mentais (axiomático, linguístico, analítico, perceptivo). Os campos mentais são campos constitutivos do pensamento, sem os quais ele não pode existir efetivamente (VIANA, 2019a, 10).

A episteme surge com o saber noosférico, ou seja, com o saber complexo. Ela é a infraestrutura do pensamento noosférico, e exerce uma determinação formal sobre este. Esta determinação formal, por conseguinte, acaba impondo limites ao desenvolvimento do conteúdo do pensamento, determinando assim, o seu processo criativo e renovador. Por ser um processo mental subjacente, ele não é facilmente perceptível. E, ao gerar inúmeros conteúdos de pensamento, ideologias, doutrinas, representações que ofuscam sua essência, torna-se ainda mais difícil sua percepção, uma vez que, há uma diversidade de conteúdos de pensamento e oposições entre estes. Uma vez constituída, uma episteme se cristaliza e se autonomiza, e acaba por se tornar uma determinação formal do pensamento, interferindo diretamente tanto na constituição de seus conteúdos (ideias, formas de consciência), quanto nas ações derivadas deles (VIANA, 2018b).

Desta forma, é possível dizer que o modo de pensar burguês, a episteme burguesa, emerge com a mentalidade burguesa e na sociabilidade capitalista. Ela reproduz, portanto, a sociedade capitalista, seus interesses, necessidades, valores, assim como sua mentalidade, reforçando e reproduzindo a mentalidade burguesa e a sociabilidade capitalista. A episteme burguesa é uma das formas sociais de reprodução do capitalismo que, de mero derivado passa para elemento ativo e reprodutor da sociedade capitalista (VIANA, 2018b).

Esse processo é realizado através dos paradigmas — manifestações concretas, formas históricas assumidas pela episteme burguesa — que, por sua vez, geram as ideologias. As primeiras, enquanto processo mental subjacente e uma infraestrutura do pensamento, fundamenta todas as manifestações paradigmáticas e ideológicas.

A episteme burguesa é a essência/determinação fundamental, que não muda em seus elementos essenciais, e os paradigmas (e mais ainda as ideologias, que são formas de manifestação destes) são sua existência, sua forma histórica e concreta, suas transformações em cada regime de acumulação (VIANA, 2018b, p. 71).

A episteme burguesa se manifesta, portanto, através dos paradigmas e ideologias. O paradigma é um modo de pensar gerado pela episteme burguesa que assume uma forma particular, e que ao recombinar elementos dela, ganha certo reconhecimento coletivo (para ser um paradigma é necessário reconhecimento coletivo), podendo ser intelectualmente generalizado. Por conseguinte, o paradigma gera um conjunto de ideologias e concepções derivadas, tais como as ideias e os termos-chave que acabam se popularizando no conjunto da sociedade. Para uma melhor compreensão desse processo podemos sinteticamente dizer que

os paradigmas reproduzem as divisões sociais e as mutações no capitalismo. As mutações do capitalismo, que podem ser entendidas como uma sucessão de regimes de acumulação, também geram mudanças culturais, especialmente a necessidade de renovação hegemônica. A cada regime de acumulação, surgem novas necessidades políticas (mudança no aparato estatal), pecuniárias (mudança no processo de valorização e elementos derivados), internacionais (mudança na exploração internacional) e isso gera, por sua vez, a necessidade de uma nova hegemonia burguesa, correspondente a esse novo estágio do capitalismo. Os paradigmas são a expressão cultural desse processo no âmbito do saber noosférico e que se generaliza na sociedade (VIANA, 2018b, p. 78).

Todos os paradigmas criam seus próprios campos mentais (axiomático, linguístico, analítico, perceptivo), mas estes são derivados nos campos epistêmicos, que se apropriam de algumas partes dele e excluem outras, fazem combinações particulares, mutações hierárquicas etc.

No capitalismo, a episteme hegemônica é a burguesa, por isso podemos falar de uma hegemonia⁴⁷ burguesa, que se produz e reproduz em toda a história do capitalismo, e que não é estática. A hegemonia burguesa retira da episteme burguesa suas concepções de acordo com as necessidades (acumulação de capital e tarefas políticas da burguesia) de cada época do capitalismo, efetivando, desta forma, as renovações hegemônicas. Nesse processo, ela mantém seus elementos fundamentais, mas altera suas formas de manifestação concreta, expressas por meio dos paradigmas e ideologias. As renovações hegemônicas, por sua vez, são mudanças nos elementos derivados da hegemonia

⁴⁷ “O conceito de hegemonia deve ser entendido como uma vigência cultural, ou seja, um fenômeno cultural no qual há predominância de determinadas ideias, valores, noosfera (especialmente ideologias), concepções, representações cotidianas etc. A hegemonia significa que diversas manifestações culturais são produzidas e reproduzidas constantemente numa determinada sociedade ou em um setor delimitado dela, sendo aceitas e reproduzidas pela maioria da população ou por um setor da mesma. Em síntese, a hegemonia é uma vigência cultural, marcada pelo predomínio de uma mentalidade e episteme e seus derivados que se impõe à sociedade ou a setores dela” (VIANA, 2018b, p. 82).

burguesa, ou seja, significa um processo de substituição de um determinado paradigma hegemônico por um novo paradigma, afetando a produção cultural em geral (VIANA, 2018b).

As renovações hegemônicas ocorrem no saber noosférico, mas com o passar do tempo se impõe no âmbito das representações cotidianas, atingindo todo o conjunto da sociedade. A cada regime de acumulação emerge um novo paradigma hegemônico. E essa mudança paradigmática visa a reprodução capitalista, ou seja, as renovações hegemônicas são necessidades do capital. A renovação hegemônica é uma mudança no interior da sociedade capitalista que mantém a episteme e a mentalidade burguesas, mas gera novo paradigma e novas ideologias e produções culturais. Essas produções culturais são realizadas de acordo com as exigências do novo regime de acumulação.

Por fim, cabe enfatizar que o modo de produção capitalista nada muda em sua essência, permanecendo o mesmo em todas as manifestações históricas, ou seja, nos regimes de acumulação.

Os regimes de acumulação são as manifestações históricas e concretas do modo de produção capitalista. O modo de produção capitalista é a essência/determinação fundamental, que não muda em seus elementos essenciais, e os regimes de acumulação são a manifestação de sua existência, sua forma histórica e concreta, suas mutações. Da mesma forma, a episteme burguesa em sua essência não muda e está contida em todas as manifestações histórico-concretas, que denominamos *paradigmas* (sendo que em cada regime de acumulação há um paradigma hegemônico), bem como nas ideologias derivadas dele. A episteme burguesa é a essência/determinação fundamental, que não muda em seus elementos essenciais, e os paradigmas (e mais ainda as ideologias, que são formas de manifestação destes) são sua existência, sua forma histórica e concreta, suas transformações em cada regime de acumulação (VIANA, 2018b, p. 71).

Nesse sentido, podemos afirmar que as mudanças sociais trazem mudanças culturais. A cada regime de acumulação surge um paradigma hegemônico. No *regime de acumulação extensivo*, primeiro regime de acumulação capitalista, existiram dois paradigmas hegemônicos, o paradigma iluminista e o paradigma romântico. O iluminismo foi a primeira forma de política cultural da burguesia, foi um paradigma elementar que se caracterizou por sua oposição ao “mundo das trevas”. Ele criticava os elementos ideológicos e representacionais da episteme feudal, buscando afirmar, de forma explícita, um conjunto de ideias e concepções correspondentes. O *iluminismo* era a ideologia da burguesia revolucionária, classe cuja tarefa política era derrubar os resquícios da sociedade feudal, para daí modernizar e racionalizar o aparato estatal e instituir, por conseguinte, uma nova cultura e forma estatal. Deste modo, o *iluminismo* pode ser definido como um paradigma elementar fundado na ilustração (apologia da

razão) e polêmica antifeudal. O *iluminismo*, como primeiro paradigma e ainda que de forma elementar, ofereceu um primeiro esboço da episteme burguesa, ao reunir suas distintas concepções, oferecendo uma síntese, mas com enfoques distintos em cada caso concreto, formando, por conseguinte, uma corrente de pensamento que anunciara uma forma mais desenvolvida de manifestação da episteme burguesa.

O romantismo, por sua vez, foi o segundo paradigma (ainda sob forma elementar) da episteme burguesa, no regime de acumulação extensivo. Assim como o paradigma iluminista, ele também foi uma forma de luta cultural da burguesia, mas sua oposição principal foi ao proletariado, buscando impedir sua radicalização, bem como de outras classes inferiores.

O romantismo, enquanto paradigma, pode ser compreendido como um paradigma elementar fundado na busca de uma identidade nacional através do apelo romântico. A ideia de unidade nacional entre as classes antagônicas (e algumas opostas) dificilmente seria conseguida com o apelo à razão, ou seja, através da ilustração, o que foi possível para o iluminismo por seus objetivos distintos em um contexto diferente. O apelo às raízes, à tradição, aos sentimentos, eram mais forte e eficaz nesse contexto. O apelo romântico, no entanto, não era apenas isso, pois expressava também um *modus operandi*, realizava um processo intelectual que renovou os campos mentais e um processo de seleção e análise voltado para dar uma resposta ao problema do Estado-Nação e sua utilidade artificial que precisaria ser garantida e naturalizada. Esse *modus operandi*, é uma reflexão filosófica que busca a identidade, o absoluto através do intuicionismo (no sentido amplo do termo, o que remete para a arte, a imaginação etc.). Esse procedimento é pouco “científico” (e por isso pouco desenvolvido racionalmente). A partir dessa percepção poderíamos até imaginar os iluministas ressuscitando durante a vigência do paradigma romântico e enxergar nele a nova “idade das trevas”. A dominação de classe não combina com o avanço intelectual e mesmo sentimental, mas nesse contexto, a prioridade era a identidade nacional e a harmonia, a valorização da tradição, dos sentimentos etc., o que era limites ainda mais fortes para o desenvolvimento científico e racional em geral (VIANA, 2019, p. 68).

Desta forma, as tarefas políticas e econômicas da burguesia se alteraram e ela passou de classe “revolucionária”, polêmica e progressista, para classe conservadora, cuja preocupação era com a manutenção e legitimação do estado capitalista e da sociedade burguesa como um todo.

A mudança do regime de acumulação extensivo para o regime de acumulação intensivo, marca a constituição da episteme burguesa em sua forma desenvolvida⁴⁸, bem como a emergência de seu primeiro paradigma também desenvolvido, o paradigma positivista. Os paradigmas iluminista e romântico forneceram as bases da episteme burguesa, e após isso ocorreu apenas a reprodução sob forma simplificada da episteme

⁴⁸ Nesse período também emerge a episteme marxista, uma episteme antagônica à episteme burguesa (VIANA, 2019a).

burguesa já existente e, posteriormente, o desenvolvimento de alguns de seus elementos (elaboração de uma concepção global e elaboração de saberes especializados que desenvolviam aspectos particulares). A episteme burguesa é consolidada e o reducionismo, o anistorismo e o antinomismo, tornaram-se a base analítica do modo de pensar dos intelectuais e dos setores intelectualizados, sendo cada vez mais divulgados e reproduzidos no conjunto da sociedade (VIANA, 2019a).

O paradigma positivista foi um modo de pensar cientificista e predominantemente holista, que gerou uma razão instrumental global, no regime de acumulação intensivo.

O desenvolvimento do pensamento científico [...], bem como da tecnologia, aliado ao processo de crescente racionalização, fazia surgir uma credibilidade, status e respeitabilidade muito grande para aqueles que ficaram conhecidos como “cientistas naturais”. A formação da racionalização das universidades modernas permitia um maior controle estatal sobre a produção intelectual e também uma maior difusão do saber hegemônico. A figura do intelectual amador, artesanal ou mesmo semiprofissional, com sua individualidade e autonomia, vai cedendo lugar a formação das esferas sociais e, no caso dos cientistas, da esfera científica. Por outro lado, a filosofia perde espaço e vai se tornando cada vez mais “obsoleta” e “desacreditada”. É por isso que ocorre uma ruptura entre ciências naturais e filosofia (VIANA, 2019a, p. 77).

O positivismo é uma configuração específica da episteme burguesa, ou seja, era um modo de pensar particular, derivado formalmente da episteme burguesa, que assumiu também uma forma particular: era voltado para justificar e legitimar a intensificação da exploração e dominação do proletariado e países subordinados através da ciência (entendida como razão instrumental), que passou a ser resposta para tudo — não mais somente para a natureza, mas também para a sociedade.

O paradigma positivista é constituído nas ciências naturais, mas atinge também as ciências humanas nascentes. Nesta última, o positivismo

se articulava de forma mais específica com as tarefas que a classe dominante apontava para o pensamento científico em geral. Como as ciências humanas não podiam servir para o desenvolvimento tecnológico e outras necessidades da burguesia, ela cumpria funções mais específicas: reforçar a hegemonia burguesa, que, nessa época, tinha o próprio positivismo (com seu cientificismo) como base, e colaborar com o controle social por parte do aparato estatal. A preocupação da burguesia com o movimento operário e com as ideias socialistas fez proliferar milhares de obras, que tratavam desde da questão da criminalidade até o estudo das “crenças” e do socialismo. Assim, a sociologia deveria ser conservadora, bem como todas as ciências humanas, mesmo usando o argumento da neutralidade (VIANA, 2019a, p. 92).

Assim como as ciências naturais, as “ciências humanas” seriam também científicas, uma vez que possuiria uma unidade no plano metodológico, se diferindo apenas no seu “objeto de estudo”. Tal unidade foi a base definidora do positivismo original que, apesar de assumir diversas formas, se caracterizava pela ideia de

positividade, ou seja, a possibilidade de um saber científico objetivo sobre as relações sociais, bem como pela neutralidade, na qual o cientista social deveria ser “neutro”, assim como um cientista natural perante seu objeto de estudo. Desta forma, positividade e neutralidade são essenciais para o positivismo, perpassando por todas as suas formas e considerado como “natural” pelos cientistas naturais, mas não pelas ciências humanas (VIANA, 2019a).

O regime de acumulação conjugado surgiu após a Segunda Guerra Mundial, e com ele emergiu um novo paradigma hegemônico, o paradigma reprodutivista. O reprodutivismo, reproduzia os elementos fundamentais da episteme burguesa (anistorismo, reducionismo e antinomismo), mas de uma forma diferente, fazendo rearranjos que possibilitassem sua especificidade. Ele tinha como elemento definidor a constituição do construto de reprodução e, este, por sua vez, foi trabalhado de formas específicas pelas diversas ideologias correspondentes ao paradigma reprodutivista. Além desse construto existiram outros, tais como estrutura, sistema, função, formalismo, modelo, entre outros.

O reprodutivismo é holista, objetivista e predominantemente racionalista, cuja função era garantir uma hegemonia legitimadora da nova fase do capitalismo, contribuindo, assim, com as novas tarefas políticas e econômicas da burguesia. Tinha como objetivo específico ocultar as contradições via discurso da integração, sobretudo da classe operária no capitalismo. Em síntese o paradigma reprodutivista é um “paradigma voltado para a naturalização da reprodução através de uma concepção holista e objetivista, revalorando a ciência e a razão instrumental, bem como atendendo à necessidade da integração social, especialmente do proletariado, e recusando a história” (VIANA, 2019a, p. 230). Para o reprodutivismo não haveria mais espaço para as revoluções, uma vez que a classe operária estaria “integrada” ao capitalismo.

O atual regime de acumulação, o integral, constituiu-se gradualmente, ele veio sendo gestado desde a derrota das lutas sociais dos anos 1960, ou seja, desde 1970, e se tornou hegemônico nos anos 1980. A renovação hegemônica correspondente a este regime teve seu início com a contrarrevolução cultural preventiva, que surgiu após as lutas sociais do final dos anos 1960, especialmente o Maio de 1968, que foi apropriado e deformado via recuperação memorial, assimilando alguns de seus elementos, que passaram a ser abordados sob nova forma, tendo sua radicalidade negada, bem como seu sentido autêntico desviado para outro, inautêntico. Isto é, realizou-se um processo de

assimilação do conteúdo crítico manifesto na rebelião estudantil, via destotalização e despolitização (VIANA, 2019a).

[...] o Maio de 1968 sofreu um processo de recuperação, e o paradigma subjetivista, via ideologia pós-estruturalista, foi o seu principal arquiteto. Esta recuperação, caracterizada pela destotalização e despolitização, significou uma contrarrevolução cultural preventiva, por mais que alguns pós-estruturalistas se autodeclararem “revolucionários” (VIANA, 2019a, p. 244).

O paradigma que emerge no atual regime é o subjetivista, cuja característica se dá pela recusa da razão, recusa da totalidade e da historicidade (no sentido da transformação social total e radical). Podemos encontrar estes elementos constitutivos do paradigma subjetivista em suas ideologias, como é o exemplo do pós-estruturalismo, que recusa a existência de uma verdade (ou de “verdade absoluta”), bem como recusa a razão até mesmo a ciência. Em consequência, nada pode ser provado, pois, o que existe nada mais é que uma pretensão da verdade. Essa refutação da verdade e crítica da razão, acaba por gerar um anti-intelectualismo, e uma suspeita e recusa da teoria (VIANA, 2019a).

O novo paradigma retoma o individualismo metodológico, marcado pela fragmentação, ênfase no micro, no cotidiano, no imaginário, como coisas isoladas, ou seja, “o todo é inacessível”. Seu elemento fundamental reside na recusa da radicalidade, que se manifesta na luta de classes, que quando não existe, tem o proletariado substituído por outros “sujeitos” ou por um sujeito coletivo metafísico. A partir daí é que surge a questão do sujeito, remetendo para o problema do subjetivismo. O paradigma subjetivista é, portanto, “um paradigma que coloca o sujeito como o eixo fundamental da análise e que se desdobra para ideia de pluralismo (ou diferença) do sujeito cognitivo, fragmentação da realidade e saber fragmentado” (VIANA, 2019a, p. 259). Por conseguinte, surge uma nova “ideologia do conhecimento”, onde não só a percepção do real é fragmentada, mas a própria realidade o é. O real é reduzido ao sujeito (indivíduos, sexo, grupo) que, por sua vez, aparece como uma “construção cultural do social”. O mundo real é substituído pelo mundo imaginário, pelo mundo das subjetividades.

O *subjetivismo* realiza uma contrarrevolução cultural preventiva, e seu ataque principal é ao marxismo, buscando substituí-lo ao trocar o proletariado por “múltiplos sujeitos políticos”. Com isso, cumpre bem sua função cultural — adequando-se ao regime ao qual é correspondente — de despolitizar e dividir as lutas, secundarizando ou desconsiderando o proletariado, desviando, por conseguinte, a questão da exploração para uma suposta “opressão” (que mesmo real é apresentada de forma ideológica, além de

gerar supostas “opressões” inexistentes) e, desta forma, enfraquecendo a luta revolucionária e reforçando as lutas por reformas no interior do próprio capitalismo.

O trajeto que percorremos até aqui demonstrou que as mutações existenciais no capitalismo (sucessão de regimes de acumulação) geram mutações culturais, ou seja, geram uma “política cultural” de acordo com as exigências de cada regime de acumulação. Na sociedade capitalista, a produção intelectual, manifestações históricas e concretas da episteme burguesa, ocorrem por meio dos paradigmas que, por sua vez, geram um conjunto de ideologias e concepções derivadas. Apesar de existir somente uma episteme burguesa, existem vários paradigmas e milhares de ideologias que a reproduzem. No capitalismo há uma variedade de ideologias, mas todas elas “mantêm os elementos constitutivos e básicos da episteme burguesa e do paradigma do qual são derivados” (VIANA, 2018b, p. 79), e são realizadas de acordo com as exigências do novo regime de acumulação.

[...] se o paradigma hegemônico (note-se aqui que é apenas o hegemônico) é homogeneizador e correspondente às necessidades de um regime de acumulação (as tarefas políticas da classe burguesa num determinado momento do desenvolvimento capitalista), as ideologias são divisões e subdivisões do pensamento burguês, que tem impacto sobre as demais classes sociais e sua produção intelectual, que correspondem a necessidades mais particulares (divisões e subdivisões sociais). O paradigma hegemônico se mantém nos elementos constitutivos, mas as ideologias concretas podem, no seu interior, se suceder, de acordo com necessidades mais imediatas no processo de evolução de um regime (VIANA, 2018b, p. 79).

Posto isso, tornou-se possível analisarmos o desenvolvimento do *feminismo*, não como uma sucessão de ideias ou ações, isoladamente, e sim no interior da história da sociedade capitalista, de suas mutações sociais, políticas e culturais. O *feminismo*, portanto, não é uma ideologia autônoma e independente, seu processo histórico de constituição e consolidação está indissolúvelmente ligado à história do capitalismo e suas mutações. O feminismo é um produto ideológico das mulheres intelectuais, e é predeterminado pelas ideologias burguesas. “O feminismo é, por essência, burguês” (ANDERSON, 2021, p. 53).

Ao analisarmos sua historiografia, que é dividida em “ondas”, foi possível constatar que a mesma reproduz as concepções hegemônicas de cada época da sociedade capitalista (regimes de acumulação) — desde o seu surgimento, é claro. A cada regime de acumulação é gerado um novo paradigma hegemônico e novas ideologias, e as concepções feministas reproduzem cada um deles, reforçando desta forma, a hegemonia do feminismo sobre o movimento feminino. O feminismo surge como um “subproduto”,

uma ramificação ideológica do movimento feminino. Ele é, portanto, posterior ao movimento gerado pelas mulheres da classe trabalhadora e demais classes inferiores. Ao surgir e se tornar hegemônico, ele não só se apropria ideologicamente das lutas do movimento feminino em geral, como também promove uma recuperação dessas lutas, retirando elementos fundamentais destas e colocando-as como sendo “lutas feministas”.

Na historiografia “oficial” do feminismo, seu surgimento (“*primeira onda*”) se deu a partir do século 18, com a Revolução Francesa, quando na verdade nem existia ainda o movimento feminino, mas tão somente os primeiros escritos que tematizavam a “questão da mulher”, bem como suas primeiras reivindicações, cujo caráter ainda não era coletivo e estruturado. Isso já demonstra que o feminismo possui uma concepção anistórica, uma vez que busca naturalizar e universalizar suas teses⁴⁹.

O movimento feminino, cujo grupo social de base são as mulheres, surge no século 19, com o desenvolvimento e constituição do regime de acumulação intensivo. Como já evidenciado anteriormente, o grupo social das mulheres não é homogêneo, está dividido em distintas classes sociais, dentre outras divisões e subdivisões que, por sua vez, promovem tendências divergentes em seu interior. Já no início se notava a emergência de duas tendências no interior do movimento feminino, a burguesa e a proletária, que manifestavam concepções e ações distintas, bem como o vínculo do movimento feminino com o movimento operário, ou seja, como parte da luta de classes, como demonstrado por Clara Zetkin:

É preciso esclarecer profundamente o elo indissolúvel entre a situação da mulher como pessoa e membro da sociedade e propriedade privada sobre os meios de produção. Assim delimitaremos com toda precisão os campos entre nós e o movimento burguês pela “emancipação da mulher”. Isso também estabelecerá as bases para o exame do problema feminino como parte do problema social, operário, e, portanto, permitirá vinculá-lo firmemente à luta proletária de classe e com a revolução. O movimento comunista feminino deve ser um movimento de massas, deve ser uma parte do movimento geral das massas, não só do movimento dos proletários, mas de todos os explorados e oprimidos, de todas as vítimas do capitalismo. Nisto consiste a importância do movimento feminino para a luta de classes do proletariado e para sua missão histórica criadora: a organização da sociedade comunista (ZETKIN, 1925, p. 28).

O feminismo tem sua origem no capitalismo, mais especificamente, no regime de acumulação conjugado. Ele é um fenômeno cultural, um produto ideológico das mulheres intelectualizadas, que se fundamenta a partir da especificidade da condição

⁴⁹ É a partir do século XIX que encontramos as condições (desenvolvimento dos direitos humanos, dos direitos civis, a organização da democracia representativa e da sociedade civil) que possibilitaram a emergência dos movimentos sociais, tal como o movimento feminino. No entanto, alguns autores colocam que o feminismo já estava presente em épocas anteriores ao próprio capitalismo.

feminina, e esta condição é interpretada a partir da ideia de centralidade da relação social entre os sexos, isolada das demais relações sociais — o feminismo traz como central em sua análise da questão da mulher, bem como toda a realidade a relação entre os sexos, isolando esta relação das demais relações sociais. O feminismo produz uma imagem invertida da mulher, que aparece somente em sua diferenciação com o homem, nunca em sua semelhança — nesta relação a mulher é sempre oprimida e subjugada, enquanto o homem é sempre o opressor e dominador (ANDERSON, 2021).

O pensamento feminista, como toda ideologia na sociedade capitalista, tem como fundamento o modo de pensar burguês, portanto, manifesta as características fundamentais da episteme burguesa: *anistorismo*, *antinomismo* e *reduccionismo*. A imagem da mulher produzida pelo feminismo varia de acordo com as concepções hegemônicas (paradigmas, ideologias) de cada regime de acumulação em questão. Desta forma, na historiografia apresentada pelo feminismo, podemos identificar como este muda sua concepção de como o ser feminino é constituído, bem como muda sua análise acerca da questão da mulher, acompanhando as mutações culturais, isto é, variando de acordo com as concepções hegemônicas de cada regime de acumulação.

O regime de acumulação conjugado, período no qual surge feminismo, tem como paradigma hegemônico o reprodutivista, e ideologias dissonantes, tais como a ideologia leninista e a existencialista, entre outras. O existencialismo é o que nos interessa aqui, pois, é a partir dele que se desenvolve a primeira manifestação ideológica das concepções feministas, mais especificamente com a produção intelectual de Simone de Beauvoir. O existencialismo foi hegemônico na França, entre 1945 e 1950, após a Segunda Guerra Mundial, onde se inicia uma nova fase do capitalismo. Com o fim da guerra e a derrota do nazifascismo, o existencialismo passa a ser hegemônico. Sua força vem da desumanização da sociedade dominada pela burocratização e mercantilização ampliada das relações sociais e de suas ideologias correspondentes. É a partir do existencialismo sartreano⁵⁰ que Beauvoir realiza análises de um conjunto de produções intelectuais

⁵⁰ Vale ressaltar que o existencialismo sartreano (o existencialismo não é homogêneo, possui distintas tendências) atravessou duas fases, sendo a segunda seu período de aproximação com o marxismo, na qual Sartre apresenta algumas posições próximas ao pensamento de Marx e que foi desenvolvido por diversos de seus continuadores. Na primeira fase, Sartre criticava a concepção determinista de ser humano, que o aprisionava psicologicamente, socialmente. Para ele, o ser humano (a realidade humana) existe antes de poder ser definido por qualquer conceito — ele antes existe, encontra a si mesmo e só depois se define. Entretanto, o homem não é somente aquilo que se define, ele é também aquilo que se quer ser, aquilo que faz de si mesmo. De acordo com a filosofia existencialista (primeira fase), o homem é livre e escolhe o que é, ele é aquilo que projeta, não existindo, pois, antes desse projeto. Desta forma, não se pode falar em natureza humana, não há espaço para determinismos na concepção existencialista. Só resta ao homem a liberdade, ele está condenado a ser livre (VIANA, 2011a).

(psicanálise, biologia, marxismo) acerca da mulher, recusando tais concepções por serem, segundo ela, deterministas e realizarem, assim, a justificação da subordinação da mulher.

A filósofa existencialista publicou, em 1949, *O Segundo Sexo*, que tornara uma das principais obras representantes do pensamento feminista e uma das mais importantes manifestações intelectuais sobre a “questão da mulher. Ao fundamentar sua crítica com base na concepção existencialista, Beauvoir buscou desmistificar o determinismo biológico — que teria servido de justificativa para manter a mulher submetida ao homem — afirmando que o “ser mulher” é um produto social, pois, “não é enquanto corpo é enquanto corpos submetidos a tabus, a leis, que o sujeito toma consciência de si mesmo e se realiza. É em nome de certos valores que ele se valoriza” (BEAUVOIR, 1970, p. 56-57). Assim, o corpo (o sexo) seria pré-definido pelo social, uma vez que ele diferencia “machos” e “fêmeas” e, por isso, a biologia não seria o único fator determinante para explicar sua situação.

A sujeição da mulher à espécie, os limites de suas capacidades individuais são fatos de extrema importância; o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo. Mas não é ele tampouco que basta para defini-la. Ele só tem realidade vivida enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade; a biologia não basta para fornecer uma resposta à pergunta que nos preocupa: por que a mulher é o Outro? Trata-se de saber como a natureza foi nela revista através da história; trata-se de saber o que a humanidade fez da fêmea humana (BEAUVOIR, 1970, p. 57).

A discussão de Beauvoir fundamenta-se, portanto, em torno de duas posições: “Não se nasce mulher, torna-se mulher” e “o homem é o Sujeito, o Absoluto, a mulher é o Outro”. Desta forma ela analisa a constituição da condição feminina e, por conseguinte, a relação entre homens e mulheres, realizando uma espécie de naturalização da subordinação feminina, reduzindo-a a um elemento apenas: a relação entre homem e mulher. Como alternativa para os “determinismos” (na biologia, na psicanálise e no marxismo), apresentou um “modelo” (baseado na concepção existencialista) na qual tudo se reduz à questão das escolhas e da “transcendência”, fazendo a mulher ser o “outro do outro”.

Nenhum sujeito se coloca imediata e espontaneamente como inessencial; não é o outro que definindo-se como Outro define o Um; ele é posto como Outro pelo Um definindo-se como Um. Mas para que o Outro não se transforme no Um é preciso que se sujeite a esse ponto de vista alheio (BEAUVOIR, 1970, p. 12).

De onde vem essa submissão da mulher, é a pergunta da filósofa. E como resposta é apresentada uma percepção de que a humanidade não é uma espécie natural, busca se superar.

Já verificamos que, quando duas categorias humanas se enfrentam, cada uma delas quer impor à outra sua soberania; quando ambas estão em estado de sustentar a reivindicação, cria-se entre elas, seja na hostilidade, seja na amizade, sempre na tensão, uma relação de reciprocidade. Se uma das duas é privilegiada, ela domina a outra e tudo faz para mantê-la na opressão. Compreende-se, pois, que o homem tenha tido vontade de dominar a mulher. Mas que privilégio permitiu satisfazer essa vontade? (BEAUVOIR, 1970, p. 81).

Beauvoir fundamentando-se apenas nos pressupostos do existencialismo, parte do princípio abstrato de que se os seres humanos se defrontam — um quer impor sua soberania ao outro —, chegando à conclusão de que o homem “quis fazer” isso com a mulher. E, mesmo não sendo fundamentado e, portanto, sem bases reais para sua comprovação, Beauvoir aponta para a explicação dessa origem: a mulher, por causa da biologia (a maternidade, fundamentalmente) não pôde ser a guerreira, cabendo ao homem assumir esse “papel”, pois, ao arriscar a vida ao invés de reproduzi-la (como a mulher o fez, enquanto mãe) pôde realizar a transcendência e, ao fazê-lo, produziu a imanência feminina.

Desta forma, a filósofa existencialista, partindo de um princípio abstrato a respeito da “existência e transcendência”, apresenta uma explicação da subordinação da mulher: os fatores biológicos são os elementos que explicam que entre os indivíduos do sexo masculino e feminino, foram os primeiros que assumiram a posição do um, a soberania sobre os demais, que ficaram subordinados como o Outro, as mulheres. A interpretação segundo a qual um elemento real e concreto — a constituição biológica diferenciadora dos sexos — geraria a supremacia masculina, é bastante problemática. Ao abordar a subordinação da mulher como “vontade do homem”, não apresentando suas raízes sociais mais profundas (estas, foram isoladas do conjunto das relações sociais), Beauvoir acaba reproduzindo os elementos do pensamento burguês: *antinomismo*, *reduccionismo*, *anistorismo*. Cai no reducionismo, ao analisar a questão da subordinação da mulher remetendo apenas a aspectos da realidade de uma determinada sociedade (a “primitiva”), num contexto histórico determinado, sem levar em conta que as mudanças dos modos de produção determinam as mudanças nas relações entre sexos. Deste modo, não é possível pensar a condição feminina e, por conseguinte, sua relação com o homem de forma isolada, separada.

A obra da filósofa existencialista marcaria o início do feminismo cujo fundamento está na especificidade da “opressão” das mulheres, e suas lutas, portanto, são centralizadas contra tal “opressão”. *O Segundo Sexo* aponta o caráter fixo da feminilidade que, uma vez sendo definida socialmente, deveria ser combatida e superada. A frase

célebre “*Não se nasce mulher, torna-se mulher*”, tornou-se a bandeira da ideologia nascente, o feminismo, que busca combater a “opressão específica” da mulher. Embora a historiografia “oficial” do feminismo considere a obra de Beauvoir o alicerce da terceira onda⁵¹, esta, na verdade, forneceu os elementos para a sistematização da ideologia feminista. Contudo, a hegemonia do existencialismo durou pouco (1945-1950). Apesar de oferecer um conforto ideológico no pós-guerra, ele perdeu espaço para o estruturalismo, tornando-se uma ideologia vinculada a um paradigma secundário e concorrente. O paradigma reprodutivista não fornecia espaço para ideias contestadoras e, por isso, o existencialismo foi desbancado.

A ideologia da “integração da classe operária” no regime de acumulação conjugado, se tornou “verdade absoluta” por quase duas décadas, reforçando a reprodução da sociedade, contribuindo para evitar, desta forma, contestações, revoluções (VIANA, 2019a). Com o amortecimento da luta de classes e o aumento do poder aquisitivo de setores da sociedade, as insatisfações foram atenuadas através das políticas estatais (pleno emprego, saúde, educação, sistema crédito etc.). A hegemonia burguesa da época, manifestada pelo reprodutivismo, enfraqueceu a luta, levando a um processo de refluxo dos movimentos sociais, tal como o negro, estudantil, feminino. Acreditamos não ser exagero dizer que isso explica o porquê somente quinze anos após a Segunda Guerra Mundial, nos anos 60, é que o feminismo reaparece com mais força, dessa vez com a obra *Mística Feminina*, de Betty Friedan, psicóloga que se propôs a investigar o “movimento da mulher americana⁵² de regresso ao lar”.

O movimento feminista renasceu nos países imperialistas no fim dos anos 60 – a chamada “segunda onda” – e convocou milhares de mulheres, que lutaram e obtiveram, obviamente, uma expressão legal – importantes direitos democráticos no plano familiar, laboral e (o mais duvidoso) sexual: dissociação de sexo e procriação, direito à anticoncepção, mais tarde o direito ao aborto, impugnação da norma heterossexual e etc. Seu batismo de fé foi o livro de Betty Friedan, *A Mística Feminina* (1963), que denunciava que “algo” estava acontecendo entre as mulheres norte-americanas – “o problema que não tem nome” – as quais, apesar de felizmente estarem casadas, rodeadas de eletrodomésticos, sem problemas econômicos e com filhosãos, experimentavam uma asfixia interior intolerável (CRISTOBAL, 2020, p. 05-06).

⁵¹ Alertamos que não existe consenso em relação às ondas do feminismo (evidenciamos isso no capítulo anterior). Por exemplo, parte da bibliografia coloca Beauvoir como sendo da segunda onda, outras já a colocam como uma referência da terceira onda.

⁵² Friedan analisou o porquê “as mulheres que haviam entrado no mercado de trabalho durante a Segunda Guerra – sob o slogan “We can do” -, tinham voltado à prisão doméstica quando seus maridos voltaram da frente de batalha e reocuparam seus postos de trabalho” (CRISTOBAL, 2020, p. 06).

Friedan buscava entender o porquê a mulher voltou ao lar; por qual motivo ela, mesmo diante de tantos “papéis” ao seu alcance, se limitou a um só “papel”, a somente uma “ocupação: dona de casa”. Mesmo depois das conquistas das mulheres no final do século 19 e início do 20, nos Estados Unidos do pós-guerra, encontrava-se um “modelo” de mulher ajustada aos afazeres domésticos, à educação dos filhos e à sua realização sexual com o marido (FRIEDAN, 1971).

No entanto, apesar de parecer ajustada ao “modelo da americana moderna”, a mulher (incluindo a própria Friedan) não se sentia realizada, existia uma inquietude, um mal-estar entre as americanas — algo faltava naquela “imagem” que refletia e identificava a mulher americana da época. Para Friedan, existia um problema, e este

permaneceu mergulhado, intacto, durante vários anos, na mente da mulher americana. Era uma insatisfação, uma estranha agitação, um anseio de que ela começou a padecer em meados do século XX, nos Estados Unidos. Cada dona de casa lutava sozinha com ele, enquanto arrumava camas, fazia as compras, escolhia tecido para forrar o sofá, comia com os filhos sanduíches de creme de amendoim, levava os garotos para as reuniões de lobinhos e fadinhas e deitava-se ao lado do marido, à noite, temendo fazer a si mesma a silenciosa pergunta: “É só isto” (FRIEDAN, 1971, p. 17).

Este problema, até então “sem nome” — que se reduzia ao fato de a americana ser impedida de evoluir até a plenitude de sua capacidade humana —, gerava desequilíbrios emocionais, tais como ansiedade, alcoolismo, depressão e, em alguns casos, suicídio entre as americanas. No entanto, essa situação não era retratada, o que se via era a “imagem de dona de casa feliz”. Somente em meados dos anos 1960 é que o “problema sem nome” veio à tona com o livro *Mística Feminina*, no qual Friedan apresentou a divergência que havia entre o “ideal de mulher” — criado pela mídia, pelas revistas femininas, por cientistas sociais e educadores — e a realidade feminina da época.

O problema “sem nome” foi nomeado por ela de “*mística feminina*”, e esta

afirma que o valor mais alto e o compromisso único da mulher é a realização de sua feminilidade. Afirma ainda que o grande erro da cultura ocidental, no decorrer dos séculos, foi a desvalorização dessa feminilidade. Diz ainda que esta é tão misteriosa, intuitiva e próxima à criação e à origem da vida, que a ciência humana talvez jamais a compreenda. Contudo, por mais essencial e diferente que seja, de modo algum é inferior à natureza do homem; em certos aspectos pode até ser superior. O erro, diz a mística, a raiz do problema feminino no passado, é que as mulheres invejavam os homens, tentavam ser como eles, em lugar de aceitar sua própria natureza, que só pode encontrar realização na passividade sexual, no domínio do macho, na criação dos filhos, e no amor materno. Mas a nova imagem de que essa mística reveste a mulher é também uma velha imagem: “ocupação — dona de casa”. Transforma a esposa-mãe, que jamais teve oportunidade de ser outra coisa, em modelo para todas as mulheres; pressupõe que a história tenha atingido um final glorioso neste capítulo. Sob roupagens sofisticadas faz de certos aspectos concretos finitos, domésticos, da vida feminina, conforme era vivida pelas mulheres limitadas que estavam por necessidade a cozinhar, lavar, procriar, dentro de

uma religião, dum padrão pelo qual deviam todas pautar-se, sob perigo de perder a feminilidade” (FRIEDAN, 1971, p. 40).

A *mística* estava, contudo, longe de oferecer uma realização à mulher americana. Apesar da maioria ter se adequado ao seu papel de dona de casa — sofrendo ou ignorando a insatisfação que gritava no seu interior — algo de errado existia. Friedan constatou que a “natureza do problema da mulher” encontrava-se no fato de que a americana ignorava quem era, ela não possuía desejos pessoais, definia-se apenas como esposa e mãe. Faltava à mulher americana uma “imagem pessoal”, ela estava em “crise de identidade” (FRIEDAN, 1971). Eis o problema da americana, segundo Friedan:

[...] a falta de uma imagem pessoal. A imagem pública, que desafia a razão e tem pouco a ver com a realidade, teve o poder de modelar excessivamente a vida da mulher. Mas essa imagem não possuiria tal força se não existisse uma crise de identidade. [...] o âmago do problema feminino não é de ordem sexual, e sim de identidade — uma atrofia ou evasão do crescimento, perpetuada pela *mística*. É minha tese que assim como a cultura vitoriana não permitia à mulher aceitar ou gratificar suas necessidades sexuais básicas, a nossa cultura não lhe permite aceitar ou gratificar a necessidade básica de crescer e alcançar sua plenitude como ser humano, necessidade que não se define unicamente pela função sexual (FRIEDAN, 1971, p. 67-68).

Desse modo, a mulher americana precisava de um “novo ideal” que a ajudasse encontrar sua “identidade”. A insatisfação com o papel destinado pela *mística* fez com que ela buscasse “novos modelos de identidade feminina” que contribuísse para o seu pleno desenvolvimento, pois, não podia mais sacrificar sua vida e realização para se moldar ao que lhe era exigido.

Nas palavras “plenamente desenvolvido” encontra-se a chave do mistério do problema sem nome. A autotranscendência no orgasmo sexual e na experiência criadora só pode ser alcançada por alguém que seja totalmente ele mesmo, que tenha realizado sua personalidade. [...] Sua luta por uma identidade, pela sua autonomia — essa “orientação produtiva, baseada na necessidade humana de participação ativa numa tarefa criadora” — é inseparável da realização sexual, como condição de maturidade. Tentando viver apenas de sexo, segundo a imagem da *mística* feminina, terá que “castrar” marido e filhos, que jamais podem dar-lhe a satisfação totalmente, a fim de compensar a falta de personalidade, e transmitir às filhas seu desapontamento, autonegação e descontentamento (FRIEDAN, 1971, p. 280).

Friedan via no trabalho criativo pessoal (atividade que exija iniciativa, liderança e responsabilidade, um trabalho de real valor para a sociedade) o caminho para a libertação feminina, no qual a mulher poderia realizar-se com todas as suas potencialidades, isto é, o caminho por meio do qual se realizaria como ser humano, “transcendendo” os ensinamentos da *mística*. Trabalho este que reacenderia a “ambição pessoal” da mulher, promoveria sua independência financeira e sua realização pessoal, eliminando assim as raízes do “problema sem nome”.

A única maneira, tanto para o homem como para a mulher, de se encontrar a si mesmo é fazer um trabalho criativo pessoal. Não há outro modo. Um emprego, qualquer emprego, não é a resposta. Na verdade, pode até fazer parte da armadilha. As que não procuram trabalho de acordo com sua capacidade, que não desenvolvem interesses e objetivos que exijam sério estudo e preparo, que arranjam um emprego aos vinte ou aos quarenta anos só “para ajudar em casa”, ou matar o tempo, estão se encaminhando, tão certo como as donas de casa que não se libertam da armadilha doméstica, para um futuro vazio. Já que o trabalho é o meio de libertação, precisa ser levado a sério, fazer parte de um plano de vida, segundo o qual a mulher possa evoluir e participar da sociedade onde vive (FRIEDAN, 1971, p. 296).

Posto que, se no trabalho estaria a possibilidade real de libertação da mulher, Friedan compreendia que a educação deveria ser, por conseguinte, reformulada, e não apenas a feminina, mas toda ela. “A educação era a chave do problema sem nome somente quando fazia parte de um novo plano de vida e supunha uma utilidade social — amadora ou profissional” (FRIEDAN, 1971, p.311).

Friedan baseou sua discussão acerca da *mística*, a priori, em sua própria angústia. Como já mencionado, para ela havia “algo de muito errado na maneira de viver da americana”. A dúvida pessoal a levou a investigar a dissonância entre a realidade da mulher americana e a imagem à qual elas procuravam se amoldar — imagem na qual chamou de *mística feminina*. Para tanto, utilizou de entrevistas feitas com suas colegas de turma (quinze anos após a formatura), com profissionais que tratavam dos “males e problemas femininos”; conversas com editores de revistas femininas, pesquisadores de publicidade, intelectuais da psicologia, da psicanálise, da antropologia, sociologia e educação familiar. Além disso, entrevistou oitenta mulheres — jovens de curso secundário e universitárias, jovens esposas e mães, e ainda mulheres aos 40 anos.

Seu livro teve forte impacto, se convertendo em um clássico do *feminismo* que, até então, estava desaparecido desde a conquista de alguns direitos nos anos 20 e 30. O livro não só apresenta “o problema” no qual a americana enfrentava, também aponta e faz críticas aos “responsáveis” pela constituição da *mística feminina*. Segundo a autora, a ciência social, através do funcionalismo, deu “autoridade” à *mística*, aprisionando a mulher.

[...] O funcionalismo teve início como uma tentativa de tornar a ciência social mais “científica”, pedindo emprestado à biologia a ideia de estudar instituições como se fossem músculos e ossos, em termos de “estrutura” e “função” no corpo social. Estudando uma instituição apenas em termos de sua função na sociedade, os cientistas sociais pretendiam evitar juízos não-científicos. [...] Emprestando um significado absoluto e um valor beato ao termo genérico de “papal da mulher”, o funcionalismo colocou a americana numa espécie de profundo congelamento — Bela Adormecida à espera de que um Príncipe Encantado viesse despertá-la, enquanto à sua volta o círculo mágico do mundo continuava a girar (FRIEDAN, 1971, p. 112).

A educação da mulher na época era voltada para ensinar-lhe a representar o seu “papel” — o funcionalismo tinha como “função” nada mais que ajudá-la a ajustar-se ao “status quo”, afinal “uma ordem social só pode funcionar quando a grande maioria consegue ajustar-se ao seu lugar na sociedade e realizar as funções que se espera de cada um” (PARSONS *apud* FRIEDAN, 1971, p. 116).

Não satisfeita com a “função” destinada à mulher na sociedade da época, Friedan lança sua crítica. Esta, por sua vez, emerge juntamente com diversas formas de contestação e luta, como o movimento de direitos civis (SILVA, 2021); e o movimento Women Strike for Peace, grupo de mulheres ativistas pela paz⁵³). A partir do funcionalismo (uma das ideologias do paradigma reprodutivista) não se poderia pensar em transformações sociais, visto que o mesmo supunha uma sociedade “estática integrada”. Nesse sentido, Friedan apresentará uma crítica à educação meramente “funcional”, cuja ênfase estava no “ajuste a uma sociedade conforme a encontramos e à vida segundo a definição cultural convencional das funções feminina e masculina” (FRIEDAN, 1971, P. 126). Friedan acreditava que a condição doméstica criara uma “sensação de vazio, não-existência, negação”; impossibilitara a mulher de conservar sua “identidade”, o seu “eu” profundo. Ao assumirem o “papel” exclusivo de donas de casa, adaptando-se ao seu “papel biológico”, a mulher tornara-se dependente, passiva e infantil. Ao invés de ser incentivada a utilizar a sua potencialidade, ela era, na verdade, estimulada a renunciar à própria existência fugindo, desta forma, da evolução humana.

Friedan critica o funcionalismo, propondo como solução para a “crise de identidade” da mulher, um “novo plano de vida”, no qual ela pudesse evoluir e participar da sociedade onde vive, onde seus talentos e compromisso estariam voltados a uma finalidade social mais ampla — um trabalho de real importância para a sociedade, isto é, fora do âmbito doméstico. Assim como o funcionalismo, ela propõe que a mulher seja integrada à sociedade, contudo, seria “uma integração em novas funções”.

Em sua obra percebemos determinações do campo linguístico do reprodutivismo, uma vez que utiliza de termos como “modelo”, “papel”, “função”. O uso desses termos limita o campo perceptivo de Friedan que, ao reduzir a mulher a um “papel”, uma “função”, a impede de perceber a totalidade que envolve a subordinação da mulher. Faz a crítica ao funcionalismo, no entanto, o legitima ao propor como solução um novo “papel” para a mulher através do trabalho, isto é, da inserção desta na

⁵³ Para mais informações sobre esse movimento, cf.: https://en.wikipedia.org/wiki/Women_Strike_for_Peace.

competição social — que ao se integrar realmente à sociedade capitalista, solucionaria tal “crise de identidade”, gerada exatamente pela não participação. Este “novo papel”, “nova função”, “nova utilidade” da mulher para a sociedade, também corresponde ao *anistorismo*, próprio do reprodutivismo, que nega qualquer transformação da sociedade, propondo uma integração na sociedade tal como ela é, impossibilitando desta forma se pensar na real solução para a subordinação da mulher.

Friedan recorre ao “empírico” (entrevistas, revistas etc.) para demonstrar a existência da “crise de identidade” das mulheres. No entanto, ela analisa a situação de uma pequena parte deste grupo social, as mulheres das classes superiores, e acaba generalizando o “problema” destas para todas as mulheres. A subordinação da mulher, um problema que existe concretamente na realidade, é reduzido a uma “crise de identidade” de algumas mulheres das classes superiores.

De acordo com a historiografia do feminismo, Friedan também contribuíra para com o pensamento feminista. Sua obra deu início ao que ficou conhecido como “feminismo liberal” (demonstrando o grande impacto da mesma). A obra *Mística Feminina*, juntamente com o *Segundo Sexo*, de Beauvoir, formaram as bases ideológicas iniciais do feminismo e se reproduzirão, em alguns aspectos, nas ideologias posteriores.

A estabilidade econômica e política do regime de acumulação conjugado se deu entre os anos 1945 (com variações dependendo do país) e final dos anos 1960. E é no final deste último, e com a ascensão das lutas sociais, sobretudo a luta operária e estudantil, que o novo regime de acumulação vai se constituindo. Os anos 60 foi marcado pelo ressurgimento das lutas sociais radicalizadas, sendo o Maio de 1968 o grande momento da crise do regime de acumulação conjugado, pois, já trazia consigo uma crítica totalizante do capitalismo, a fusão parcial do movimento estudantil com o movimento operário, além do risco de uma revolução proletária. A radicalidade das lutas operárias e estudantil, juntamente com a cultura contestadora que já existia (e que foi amplamente recuperada e radicalizada durante as contestações) representaram uma ameaça para a burguesia, pois não só recusava ao reprodutivismo e suas ideologias correspondentes (funcionalismo, estruturalismo, empirismo etc.) como também criticava e recusava o capitalismo como um todo.

[...] as teses de Socialismo ou Barbárie, da Internacional Situacionista (especialmente a crítica do cotidiano e da sociedade espetacular, a ideia de revolução total e dos conselhos operários), de Henri Lefebvre (crítico da “sociedade burocrática de consumo dirigido”), além das obras de Daniel Guérin, André Gorz, Jean-Paul Sartre (este com grande influência direta no movimento estudantil), entre outros, inclusive que mais tarde serão

adicionados no bojo do próprio movimento (como é o caso de Marcuse e da retomada dos pensadores anarquistas e comunistas de conselhos, bem como o maoísmo com ares esquerdistas da época, devido influência da revolução cultural chinesa), formam uma cultura contestadora que irá fornecer armas para um grande contingente de estudantes radicalizados deste período. Dentro dessa cultura contestadora, a ideia de autogestão estava presente em várias de suas tendências, não só nos grupos políticos e suas produções culturais citadas, mas em autores como Guérin, que buscava unir marxismo e anarquismo, André Gorz, que inclusive previu em 1967 a rebelião estudantil no ano seguinte [GORZ, 1969] e outros que pregavam a revolução total [LEFEBVRE, 1992; MARCUSE, 1999; DEBORD, 1997] (VIANA, 2014, p. 14).

Com isso, uma nova política cultural fez-se necessária. Com a formação de um novo regime de acumulação, o integral, e a contrarrevolução cultural preventiva com suas novas ideologias, constituiu-se um novo paradigma hegemônico, o subjetivista (VIANA, 2019a). O caráter ilusório do reprodutivismo — bem como de todas as suas ideologias correspondentes, sobretudo o estruturalismo — que tinha como objetivo abolir as contradições, garantindo a estabilidade dessa fase do capitalismo via discurso da “integração da classe operária”, vem à tona com o conjunto das lutas sociais radicalizadas.

É partir daí que emerge a contrarrevolução cultural preventiva (um conjunto de ideias, concepções etc., que surgem para despolitizar e destotalizar as concepções e objetivos que se manifestaram nesse momento). Algumas das produções intelectuais que surgiram a partir da década de 70, são novas concepções que recuperaram e assimilaram as ideias revolucionárias que emergiram a partir dessas lutas. O paradigma subjetivista se constituiu a partir do resgate de ideologias e concepções anteriores, que são reinterpretadas de acordo com os interesses dominantes, bem como pelas ideologias emergentes (VIANA, 2019a).

O paradigma subjetivista (que não se confunde com vários subjetivismos que existiram historicamente e anteriormente) é um processo mental subjacente caracterizado pela recusa da razão, recusa da totalidade e recusa da historicidade (no sentido da transformação social total e radical). [...] É um paradigma que coloca o sujeito como eixo fundamental da análise e que se desdobra na ideia de pluralismo (ou diferença, entre outros nomes possíveis) do sujeito cognitivo, fragmentação da realidade e saber fragmentado (VIANA, 2019a, p. 254-259).

Numa realidade considerada fragmentada, o sujeito, que pode ser tanto individual quanto coletivo, passa a ser compreendido como plural; um sujeito cognitivo e político unificados, supostamente “autônomo” (ou pelo menos em busca da autonomia).

Em alguns casos, o sujeito é o indivíduo (que são múltiplos), em outros é o sexo (masculino e feminino, sendo este último o portador da verdade, segundo algumas ideólogas feministas) ou o “gênero” (uma “construção cultural”), os grupos sociais, etc. E é daí que emerge uma discussão sobre “subjetividade”, algo pouco definido e geralmente nunca explicado. A realidade é fragmentada em diversos sujeitos (indivíduos, sexo, grupo etc.) e por isso gera saberes fragmentados (e isso gera o relativismo de uns, e a opção por um grupo como

sendo privilegiado, por outros). Isso tudo permite a transformação da produção intelectual em bricolagem. A montagem e o ecletismo se manifestam constantemente (VIANA, 2019a, p. 264).

Isso se reproduz no pós-estruturalismo (uma das principais ideologias subjetivistas), no neoliberalismo, multiculturalismo, feminismo contemporâneo, adeptos da hermenêutica, interpretativismo, “política de identidade” etc. (VIANA, 2019a).

O paradigma subjetivista reproduz os elementos da episteme burguesa: *antinomismo*, *reducionismo*, *anistorismo*. A recusa da totalidade pode ser vista no abandono das “metanarrativas” (LYOTARD apud VIANA, 2019a), isto é, na recusa da categoria dialética da totalidade, ou seja, da totalidade concreta; na recusa da “teoria” (ou da razão em geral), por esta ser totalizante⁵⁴. Desta forma o “todo é inacessível”, pois a realidade é concebida como fragmentada em diversos sujeitos, gerando, por conseguinte, saberes fragmentados. O subjetivismo gera a redução do real ao sujeito, bem como a ideia da “construção cultural do social” — um mundo das subjetividades, da realidade imaginária no lugar da realidade concreta. O *antinomismo* se manifesta principalmente entre “razão/sentimentos”, mas também “indivíduo/sociedade (com ênfase no indivíduo), “masculino/feminino” etc. O *anistorismo*, a recusa da historicidade (no sentido da transformação total e radical das relações sociais) se manifesta através do microrreformismo, visto em Foucault, Deleuze e Guattari, na qual as lutas são localizadas em torno de questões pontuais, são lutas fragmentárias⁵⁵ (VIANA, 2019a).

A partir dos anos 60 ocorre a mutação do capitalismo que significou também uma transformação cultural, na qual buscou-se apropriar da cultura contestadora existente — que foi utilizada e radicalizada na luta estudantil e operária — visando desarmá-la e fazê-la perder sua radicalidade (BRAGA, 2016; VIANA, 2019a). É nesta época que emerge uma nova ideologia feminista, o “generismo”, cuja ênfase é na linguagem, no

⁵⁴ “Lyotard, declara ‘guerra contra a totalidade’ e não está sozinho nessa cruzada irracionalista. Deleuze vai concluir que, a ‘teoria e a prática não devem ser ‘totalizantes’. Ao discutir com Foucault sobre as ‘relações teoria-prática’, ele diz que elas estão sendo vividas sob outra forma. Segundo Deleuze, ‘se concebiam suas relações como um processo de totalização, em um sentido ou em um outro. Talvez para nós a questão se coloque de uma outra maneira. As relações teoria-prática são muito mais parciais e fragmentárias’. Afinal, ‘a teoria é sempre local, relativa a um pequeno domínio e pode se aplicar a um outro domínio, mais ou menos afastado’ (apud FOUCAULT, 1989, p. 69). A teoria seria uma ‘caixa de ferramentas’, ela ‘não totaliza’ e Deleuze apresenta novamente a suspeita: ‘é o poder que por natureza opera totalizações e você [Foucault — NV] diz exatamente que a teoria por natureza é contra o poder’ (apud FOUCAULT, 1989, p.71). Deleuze e Foucault, sempre em concordância, apontam para a ideia de que a ‘teoria’ não pode ser totalizante, pois esta é uma característica do poder. Se ela for totalizante, está atrelada ao poder” (VIANA, 2019a, p. 256).

⁵⁵ O elemento fundamental do paradigma subjetivista é justamente o terceiro aspecto da episteme burguesa: a recusa da radicalidade, que, no capitalismo, se manifesta como antagonismo, luta de classes. Isso aparece, na maioria das ideologias, como ausência da luta de classes, e, em outros, na substituição do proletariado por diversos outros “sujeitos” ou por um sujeito coletivo metafísico. É nesse momento que encontramos a questão do sujeito, o que remete para o problema do subjetivismo (VIANA, 2019a, p. 258).

discurso, isto é, na cultura. Através do generismo⁵⁶ (ideologia do gênero), a “epistemologia feminista” aponta para um novo tipo de “sujeito coletivo”, que é grupal. O saber “exato e objetivo”, considerado pelas feministas de orientação masculina, daria lugar a uma “ciência exclusivamente feminista” que, por sinal, teria mais possibilidade de produzir conhecimento válido. Aqui podemos identificar um reducionismo: tal como as ciências particulares são reducionistas, uma “ciência feminista” é apenas outro reducionismo. E, além de ser reducionista, o faz de forma subjetivista, pois a base não é o fenômeno “objetivo”, e sim o sujeito feminino.

Joan Scott, em seu livro *Gênero: Uma Categoria Útil de Análise Histórica* buscou sistematizar a discussão acerca do gênero que, de acordo com ela, já aparecera anteriormente, mas não de forma articulada. O construto *gênero* teria surgido com as feministas americanas que pretendiam rejeitar o determinismo biológico (implícito no uso dos termos “sexo” e “diferença sexual”), enfatizando o “caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo” (SCOTT, 1995, p. 72). Contudo, a importância maior do uso da “categoria” gênero se daria no fato dele implicar “não somente uma nova história das mulheres, mas também uma nova história”, transformando fundamentalmente os “paradigmas” disciplinares — “uma nova metodologia ou epistemologia estaria junto com o termo gênero e lhe dando sentido” (SCOTT, p. 73).

Ao avaliar o significado do uso do termo pelas primeiras feministas, Scott propõe um uso muito mais amplo deste. Uso este que corresponderia a uma “categoria analítica útil” não somente para a história das mulheres, mas como “uma forma de conceber a ‘realidade social’ em termos de gênero” (SCOTT, p. 83). Notamos aqui, um *reduccionismo* manifesto ao reduzir a realidade social às “relações de gênero” (entre sexos, ou seja, reduzindo a condição das mulheres à apenas sua relação com os homens), por conseguinte, fazer deste construto “uma categoria analítica” para analisar a realidade não somente das mulheres, mas em geral

Dirigindo sua crítica a uma sociedade “constituída e imposta por homens”, na qual as mulheres foram submetidas ao sexo “universal”, Scott acreditava que o uso deste construto não só contribuiria para designar as relações sociais entre os sexos (o estudo de um implica no estudo do outro), mas também rejeitaria explicações biológicas — utilizadas para a subordinação feminina — indicando que os papéis atribuídos aos homens e às mulheres são inteiramente construções culturais (SCOTT, 1995). O *antinomismo*,

⁵⁶ O generismo se tornou um “pensamento único” para os setores progressistas da sociedade que aborda questão da mulher e sexualidade e ganhou hegemonia nos meios intelectualizados (GOMES, 2020, p.02).

bem como o *reducionismo* são aqui perceptíveis, manifestando-se como masculino/feminino e indivíduo/sociedade. O “sujeito” (homem/mulher) e a realidade social são “construções culturais”, sendo o homem aquele que constitui a sociedade e submete a mulher a si.

Desta forma, torna-se necessário pensar as relações humanas a partir do *gênero*. Tomando emprestado alguns construtos do pós-estruturalismo, Scott apresenta a sua noção de gênero, baseada nas diferenças entre os sexos que, segundo ela, é uma relação social de poder.

Minha definição de gênero tem duas partes e diversos subconjuntos, que estão interrelacionados, mas devem ser analiticamente diferenciados. O núcleo da definição repousa numa conexão integral entre duas proposições: (1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder. As mudanças na organização das relações sociais correspondem sempre a mudanças nas representações de poder, mas a mudança não é unidirecional” (SCOTT, 1995, p. 86).

Esta definição, por sua vez, implica em quatro elementos correlacionados: 1) os símbolos culturalmente disponíveis evocam representações simbólicas; 2) existem conceitos normativos que apresentam interpretações referentes aos significados dos símbolos, buscando limitar e conter suas possibilidades metafóricas; 3) o desafio da nova pesquisa histórica consiste em superar a noção de fixidez e intemporalidade da representação binária de gênero, revelando sua ligação com a política, com as instituições e com a organização social; 4) deve-se examinar as formas pelas quais as identidades generificadas são substantivamente construídas e relacionar seus achados com toda uma série de atividades, de organizações e “representações sociais” historicamente específicas (SCOTT, 1995).

Ao analisar as relações sociais a partir das relações de gênero (consideradas relações de poder), buscando apenas mudanças nas representações de poder, encontramos a manifestação do *anistorismo*, ou seja, a negação da transformação social e radical da sociedade. A análise através do generismo é anistórica, pois não afirma e nem defende uma transformação social radical e total, e nem aponta sua necessidade ou possibilidade, contribuindo, desta forma, para a manutenção do capitalismo e não para sua superação, uma vez que se enfatiza a luta por questões pontuais (neste caso, a relação entre os sexos), fragmentárias (identitárias), isolando-as do conjunto das relações sociais, gerando com isso seu distanciamento do movimento operário. Este, por sua vez, aparece tanto nivelado aos grupos sociais, como negado enquanto “sujeito” revolucionário. A recusa da

totalidade é explícita, com a ideia de “construção cultural do social”, a realidade efetiva é substituída por uma realidade imaginária, onde o que reina é a ideia de “transformação que nada transforma”, gerando um microrreformismo e não a transformação social total e radical da sociedade.

Uma vez consolidada como uma “categoria analítica”, a noção de gênero torna-se referência do feminismo, bem como das ciências humanas. Algum tempo depois, em 1980, período de ascensão e generalização do paradigma subjetivista, o “generismo” se fortalece e sistematiza, ganhando uma visão mais extrema com Judith Butler. Em seu livro *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, a filósofa questiona “uma identidade definida”, compreendida pela “categoria de mulheres”, afirmando não existir uma unidade na “categoria mulheres” que o feminismo diz representar, afinal, “o próprio sujeito das mulheres não é mais compreendido em termos estáveis ou permanentes” (BUTLER, 2018, p.15).

Para a filósofa, a distinção sexo (natural) e gênero (construído), usado pelas feministas para contestar as características consideradas naturalmente femininas, tornaria não a biologia, mas a cultura o destino. Segundo Butler, a ideia de que o gênero é uma interpretação cultural do sexo, ou seja, construído culturalmente, “sugere certo determinismo de significados do gênero, inscritos em corpos anatomicamente diferenciados, sendo esses corpos compreendidos como recipientes passivos de uma lei cultural inexorável” (BUTLER, 2018, p.22). Sendo assim,

se o gênero são os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele decorra de um sexo desta ou daquela maneira. Levada a seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma descontinuidade radical entre corpos sexuais e gêneros culturalmente construídos (BUTLER, 2018, p.21-22).

Posto isto, Butler contesta o caráter imutável do sexo — talvez o próprio sexo seja tão culturalmente construído quanto o gênero, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero —, ao ponto de anular a distinção entre sexo e gênero. O sexo seria também uma construção, uma “categoria sociocultural”, assim como o gênero, que é uma “categoria” constituída a partir das práticas, discursos e “vivências” individuais no interior da sociedade. Deste modo, “o gênero não pode ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado, uma vez que, os próprios sexos são estabelecidos. Ele resulta de práticas performativas que produzem significados culturais — “o ‘ser’ de um gênero é *um efeito*” (BUTLER, 2018, p. 51, grifo da autora), resultado de certas relações discursivas.

Butler leva a concepção de gênero às últimas consequências: o sexo também é cultural, é um conjunto de “performances”. Ao criticar o “essencialismo” da concepção de Scott, que apresenta um “sujeito estável” e, por conseguinte, um modelo binário que fundamenta a análise acerca das mulheres na distinção sexo/gênero, Butler propõe a “desconstrução” do gênero, isto é, o “fim das identidades rígidas”, pois estas são plurais, complexas. O “novo sujeito” apresentado por Butler é múltiplo e marcado por diferenças, um sujeito portador de corporeidade, temporalidade, finitude, desejos, localizado histórica e culturalmente, promovendo assim um outro essencialismo, o “essencialismo culturalista das identidades”. Essa concepção marcaria o início do “*novo feminismo*”, centrado no tema da diversidade entre as mulheres, caracterizado por criticar o uso monolítico da categoria mulher, centrando-se nas implicações práticas e teóricas da diversidade de situações vividas por este grupo social.

A ideologia do gênero é subjetivista, uma vez que enfatiza o sujeito e a subjetividade, pressupostos fundamentais do paradigma subjetivista. Este último, por sua vez, reproduz os elementos característicos da episteme burguesa, a saber: o *reducionismo*, ao colocar a cultura como determinação fundamental das relações sociais. Assim como o gênero (representações), o sexo (corpo, um atributo biológico do ser humano) seria também determinado pela cultura (“performances” e “discursos”). Isto significa dizer que o sexo não existe, é apenas representação cultural imposta por determinada sociedade. A relações entre sexos é reduzida a “relações entre gêneros”, e estas seriam manifestações do “poder”, algo não definido e metafísico.

O *antinomismo* se revela nas relações entre “gêneros”, onde a mulher (“conjunto de discursos e performances” que a tornaria mulher) é “oprimida” pelos homens (um outro “conjunto de discursos e performances” que o tornaria homem), manifestando deste modo as “relações de poder” existente entre ambos. Por fim, a subordinação da mulher compreendida como “subordinação cultural”, poderá ser resolvida por meio da “desconstrução” desse conjunto de discursos e performances, estabelecido para controlar e “oprimir” as mulheres. Visto que a subordinação da mulher é uma questão cultural, bastaria apenas uma mudança cultural para libertá-la, revelando o caráter anistórico desta ideologia. O que percebemos aqui é o ocultamento de que a determinação fundamental, tanto da cultura quanto da própria subordinação da mulher, são as relações de produção.

A cultura não determina o conjunto das relações sociais (modos de produção e formas sociais), mas, pelo contrário, é determinada por ele⁵⁷.

Ao se utilizar o generismo, isola-se a cultura do conjunto das relações sociais, e a partir daí acredita-se que o ser humano pode mudar sua cultura sem mudar as relações sociais concretas em que está inserido — a subordinação da mulher, que é determinada pelas relações de produção⁵⁸, é substituída pelas relações entre gêneros, tornando o grupo social das mulheres o responsável pela própria libertação, através de microrreformismo (uma mudança meramente formal, pois as relações sociais concretas continuariam as mesmas). Isso significa a recusa do proletariado como agente revolucionário, logo a recusa da transformação social radical da sociedade.

A ideologia do gênero evidencia a adaptação do feminismo ao novo paradigma hegemônico, o subjetivista, instaurado no regime de acumulação integral. Isso foi percebido até mesmo por uma ideóloga feminista, embora de forma problemática. De acordo Fraser, o surgimento do neoliberalismo mudou a maneira pela qual o feminismo vinha “operando”. Nas palavras dela:

A ascensão do neoliberalismo coincidiu com uma maior alteração na cultura política das sociedades capitalistas. Neste período, as reivindicações por justiça foram progressivamente expressadas como reivindicações pelo reconhecimento da identidade e da diferença. Com esta mudança “da redistribuição para o reconhecimento” vieram pressões poderosas para transformar a segunda onda do feminismo em uma variante da política de identidade. Uma variante progressista, de fato, mas uma que tendia, contudo, a estender em excesso a crítica da cultura, enquanto subestimava a crítica da economia política. Na prática, a tendência era subordinar as lutas socioeconômicas a lutas para o reconhecimento, enquanto na academia, a

⁵⁷ A sociedade é o conjunto das relações sociais (totalidade da vida social), composto pelos modos de produção e as formas de regularização sociais. A cultura, que é parte desta última, é o conjunto das formas de produção intelectual (as formas de consciência, religião, ciência, filosofia, arte, representações cotidianas, valores, sentimentos, linguagem etc.) de uma determinada sociedade. A cultura assume formas diferentes em sociedades diferentes, no entanto, o modo de produção dominante numa sociedade constitui uma cultura que lhe é correspondente. “A cultura [...] não só corresponde a determinado modo de produção, possuindo uma unidade com ele, como também o reproduz e reforça. A cultura tem um papel regularizador das relações sociais. [...] sendo o conjunto das formas de produção intelectual de uma sociedade, está perpassada por contradições que nascem do modo de produção dominante e da divisão social do trabalho. As lutas de classes se reproduzem no plano da consciência e da produção intelectual. Essas contradições podem ser mais fortes ou mais fracas, dependendo da sociedade e da época. [...] a cultura reproduz e reforça a sociedade existente, especialmente as relações de produção dominantes, e também por ela poder ser contestadora ou até mesmo revolucionária. E essa dupla possibilidade de ação da cultura sobre a sociedade expressa as duas classes fundamentais constituídas pelo modo de produção dominante. Nesse contexto, algumas manifestações culturais específicas (como as ideologias com seu caráter conservador e as utopias com seu caráter revolucionário) expressam esse processo cultural de intervenção sobre a realidade e sua relação com a reprodução ou transformação social” (VIANA, 2018a, p. 16-17).

⁵⁸ A condição social das mulheres varia historicamente, isto é, a forma como a mulher se insere no conjunto das relações sociais é diferente em cada sociedade. A subordinação da mulher surge na sociedade classistas, assumindo formas específicas em sociedades específicas. Com o surgimento das classes sociais, o modo de produção da vida se torna um modo de relação de classes que, por sua vez, cria um conjunto de formas de regularização das relações sociais, visando controlar a luta de classes e possibilitar a reprodução da dominação de classe. E em cada modo de produção específico, existe uma forma específica de regularização das relações sexuais e sociais entre os sexos. Nas sociedades classistas, as relações sociais entre os sexos sofrem alteração radical — a divisão do trabalho que, nas sociedades sem classes, era por sexo e idade, passa a ser uma divisão social do trabalho, que surge a partir da divisão sexual do trabalho, visando atender as necessidades de reprodução das relações de produção dominantes e gerando, por conseguinte, a necessidade da subordinação da mulher (VIANA, 2006a).

teoria cultural feminista começou a obscurecer a teoria social feminista. O que tinha começado como um corretivo necessário para o economicismo recaiu com o tempo em um culturalismo igualmente unilateral (FRASER. 2009, p. 23).

Fraser percebe, de forma limitada e parcial, alguns elementos reais acerca da mudança do feminismo no regime de acumulação integral. No entanto, não percebe a totalidade da mudança no capitalismo, mas apenas na sua forma estatal, o neoliberalismo. Com esta mudança houve uma “alteração na cultura” que, por conseguinte, gerou alteração na forma como o feminismo passou a “operar”, colocando a cultura como a determinação fundamental da realidade, caindo em um “culturalismo” tão unilateral quanto o “economicismo” que critica. Ela não percebe que o feminismo se adaptou à nova hegemonia burguesa do regime de acumulação integral, o subjetivismo, tornando-se “culturalista”. Fraser não percebe que o feminismo é uma ideologia que trata a questão da mulher de forma ilusória, e que muda a cada renovação hegemônica, sendo, sem dúvidas, uma das ideologias que corrobora e reforça a própria hegemonia burguesa, a dominação e exploração dessa classe.

De fato, o que ocorreu foi que o paradigma subjetivista realizou uma contrarrevolução cultural preventiva, cujo ataque principal foi contra o marxismo, embora escamoteado pela crítica do estruturalismo, holismo etc.⁵⁹ O subjetivismo se espalhou pela academia, bem como pelos movimentos sociais, visando secundarizar ou substituir o proletariado por grupos sociais. O Estado neoliberal com suas políticas segmentares, isto é, “políticas identitárias”, reforça a ideia dos grupos sociais como agentes da transformação social, enfatizando os movimentos sociais, realizando, deste modo, a nivelção do proletariado em relação aos grupos sociais, bem como refutando-o como agente revolucionário. O proletariado, enquanto agente da transformação, é substituído por “sujeitos múltiplos”, e a luta passa a ser em torno da cultura (VIANA, 2019a).

Nas concepções subjetivistas, podemos até falar que há um certo fetichismo da cultura, como se ela tivesse “vida própria” e fosse a determinante da ação humana.

O paradigma subjetivista também gera novas ideologias culturalistas, com as tematizações sobre “identidade”, “gênero”, etc. Aqui o pressuposto é inverso ao do marxismo. Se para o marxismo há uma constituição social da cultura, para o culturalismo há uma construção cultural do social. Porém, a concepção de cultura não é mais, na maioria dos casos, uma totalidade e sim algo

⁵⁹ “O ataque ao marxismo que aparece como questionamento de “metanarrativas” (LYOTARD, 1993) é o motivo pelo qual se declara a ruptura com o holismo estruturalista e funcionalista. O alvo é o marxismo e isso foi produto da contrarrevolução cultural preventiva após a rebelião estudantil de maio de 1968 e outras lutas sociais da época [...]. É nesse contexto que há a produção de um novo fetichismo da cultura. O alvo declarado, o estruturalismo (de onde deriva “pós-estruturalismo”), é apenas uma declaração falsa (mesmo porque ele é retomado posteriormente), pois o alvo verdadeiro é o marxismo” (VIANA, 2018a, p. 27).

fragmentado, produção dos sujeitos (indivíduos, grupos). Esse novo tipo de fetichismo da cultura também fica preso a uma concepção segundo a qual o social é “construído” culturalmente (e, para alguns dos ideólogos subjetivistas, pode ser “desconstruído”). Isso, em alguns casos extremos, pode gerar a ideia de que basta mudar as palavras, a linguagem (como o “politicamente correto”) para mudar as relações sociais (VIANA, 2018a, p. 26-27).

A cultura, para o marxismo, tem um caráter ativo, ou seja, possui uma “autonomia relativa”, e é uma das determinações da sociedade. Isso significa que não existe construção cultural da sociedade, onde a centralidade é o mundo das ideias e não as relações sociais concretas. Ao contrário, a cultura faz parte do social, e este último remete à totalidade da sociedade e tudo mais que está integrado nela — um fenômeno social específico é constituído no conjunto das relações sociais, e não pela cultura isoladamente. As concepções de construção cultural geram uma espécie de separação na sociedade, colocando um elemento desta — a cultura — acima e como determinante da ação humana (VIANA, 2018a).

Nesse sentido, é possível dizer que não há “construção cultural do gênero” e sim constituição social (que inclui determinações tais como as corporais, a cultura) dos ethos sexuais masculinos e femininos⁶⁰. O construto gênero é de caráter abstrato-metafísico, gerado pelo modismo culturalista e pelo pós-estruturalismo, que não explica nada e que, ao invés de desmascarar o poder, o esconde. O generismo é uma ideologia que realiza um isolamento das relações entre os sexos das demais relações sociais, bem como toma tais relações como fundadoras do social (do poder, como dizem os pós-estruturalistas). Desta forma, a cultura e o poder passam a explicar e determinar tudo — o indeterminado (a cultura, o poder) passa a ser o determinante das relações sociais. As relações entre os sexos (de “gênero”), e não entre as classes, passam a ser determinantes da sociedade (VIANA, 2014).

O pensamento feminista contemporâneo assume um caráter subjetivista, que critica a ciência e propõe a criação de um novo “sujeito cognitivo” superior, as mulheres.

⁶⁰ “O masculino e o feminino são constituídos socialmente (e não culturalmente, como quer a ideologia do gênero) e esse processo não é arbitrário, tal como alguns concebem. O ser humano é um ser biopsíquicosocial e a constituição dos ethos sexuais tem uma base que é orgânica, psíquica e social. Apenas no mundo invertido da ideologia o aspecto orgânico (“biológico”) poderia ser desconsiderado. Uma das determinações dos ethos sexuais é o organismo e sua especificidade no caso de homens e mulheres. O sexo masculino é diferente do feminino e a questão é como essas diferenças, que são naturais, são interpretadas e tratadas socialmente. Somente no mundo fantasmagórico da ideologia é que o corpo poderia ser desconsiderado na discussão sobre os ethos sexuais. Se não existissem diferenças orgânicas, não existiriam as noções de masculino e feminino. A diferença orgânica gera diferenças sociais (e, de forma derivada, culturais) e psíquicas. No entanto, as relações sociais entre homens e mulheres interferem nesse processo e em cada sociedade, com suas especificidades, vai realizar esse processo de forma peculiar e ele pode ser mais ou menos rígido, relacionado com processos de opressão ou não, o que ocorre geralmente nas sociedades divididas em classes sociais. O excesso de rigidez e distinção nos ethos sexuais e outros processos sociais e culturais correlatos estão ligados a relações sociais concretas” (VIANA, 2017f).

É a partir desse contexto de perplexidade [crítica da objetividade da ciência – NV] que as epistemologias do ponto de vista feminista [...], se desenvolveram. Conforme propõem alguns estudiosos feministas, o conceito de conhecimento exato e objetivo não precisa ser descartado. Ao contrário, há muitos motivos para se acreditar que a orientação masculina em relação ao conhecimento é sistematicamente distorcida, de uma forma que o ponto de vista feminino não é. A orientação feminina quanto à ciência tem mais possibilidade que a masculina de produzir conhecimento válido. Assim, não só as críticas às estruturas masculinas de conhecimento são salvas, guardadas, como se preserva a possibilidade de alguma forma de ciências e, em particular, de uma ciência exclusivamente feminina (GERGEN *apud* VIANA, 2019a, p. 263).

É daí que surge a ideologia do gênero, uma concepção ideológica que reduz a “questão da mulher”, bem como os problemas e as lutas sociais, a realidade em geral à oposição entre mulheres e homens, a um problema de “diferenças de gênero”, a uma verdadeira “guerra dos sexos”. O feminismo, enquanto conjunto de ideias, ideologias, representações coloca as relações entre os sexos como centrais na análise das questões mais específicas (especialmente da questão feminina) e, por conseguinte, da realidade social em seu conjunto. E através da ideologia do gênero, como toda produção ideológica, inverte a realidade contribuindo, desta maneira, com as novas tarefas políticas da burguesia em sua luta para manter a reprodução ampliada da acumulação de capital e das relações de produção capitalistas.

Em cada regime de acumulação é possível notarmos a adequação do feminismo ao paradigma hegemônico, demonstrando seu vínculo com a reprodução e não com a transformação da condição da mulher na sociedade. A concepção feminista tornou-se hegemônica, apresentando sua versão ideológica da história como a verdadeira história da luta das mulheres em geral, causando impactos no movimento feminino. Por isso, torna-se cada vez mais urgente e necessário resgatarmos a história do movimento feminino, buscando evidenciar o vínculo do feminismo (sua ideologia hegemônica) com a reprodução das relações sociais capitalistas, através de sua adequação à hegemonia burguesa de cada época.

3.3. Memória, Movimento Feminino e Feminismo

A questão da memória foi abordada por filósofos, psicólogos, sociólogos e historiadores, constituindo assim, uma variedade de concepções acerca da memória. Partimos da concepção marxista da memória, que nos possibilita compreender seu caráter social e seu envolvimento nas lutas de classes. A memória é um fenômeno social, isto é, ela está inserida na dinâmica do modo de produção capitalista e de suas formas de regularização das relações sociais. A questão da memória é perpassada por disputas, uma

vez que, na sociedade de classes existem diversas versões da história, e nas sociedades classistas, as lembranças do passado são geralmente as lembranças dos vencedores, dos dominantes (VIANA, 2020).

A memória é o conjunto de lembranças armazenadas em nossa mente, sendo que algumas dessas lembranças são recordadas e outras não, mas ainda assim todas fazem parte dela. As lembranças guardadas em nossa mente são uma espécie de consciência latente, ou seja, está adormecida, mas é suscetível de se manifestar. Isso quer dizer que não é a memória em si que é seletiva, mas sim o processo de recordação ou evocação das lembranças, e isto ocorre a partir de um conjunto de determinações. Tanto a evocação das lembranças quanto o esquecimento destas são produtos sociais e históricos.

A memória pode ser tanto individual, quanto social e coletiva. A memória individual é o conjunto de lembranças armazenadas na mente do indivíduo, e são rememoradas de acordo com as necessidades e mecanismos de seleção gerados pela consciência individual. A memória social é o conjunto de lembranças da sociedade em geral, que são expressas na cultura (produções intelectuais, materiais etc.). Já a memória coletiva refere-se à memória das coletividades (classes, grupos sociais, dentre outros setores da sociedade). Vale ressaltar que a memória social tem predominância sobre a individual e a coletiva (VIANA, 2019b; VIANA, 2020).

Nosso foco aqui é a memória coletiva e sua relação com os movimentos sociais. Uma vez que os movimentos sociais são perpassados por divisões e subdivisões, diversas tendências, concepções (ideologias, doutrinas, representações etc.), a questão da memória torna-se importante, pois, além de poder resgatar, bem como recuperar as lutas, conquistas e experiências do grupo social, ela é um elemento que aglutina e reforça a luta deste grupo. Nesse sentido, podemos dizer que existe uma luta em torno da memória no interior dos movimentos sociais, onde tanto a rememoração quanto o esquecimento tem um significado político. E este, uma vez inserido no conjunto da sociedade, está envolvido nas lutas de classes, bem como nas concepções políticas e ideológicas etc. (VIANA, 2019b).

A luta em torno da memória coletiva de um grupo se dá via rememoração. Rememorar é um processo seletivo, onde se resgata/recupera o que é de interesse daquele que rememora. Desta forma,

O primeiro ponto a ressaltar, no que se refere à memória coletiva, é a de que existe uma luta pela rememoração e os principais agentes desta luta são as classes sociais e os seus representantes intelectuais. Tanto no âmbito das representações cotidianas (“senso comum”) quanto na do saber noosférico (científico, filosófico etc.) esta luta se faz presente. As diversas abordagens do

passado (tanto das representações cotidianas, quanto do saber noosférico, complexo, especialmente a historiografia) estão envolvidas neste processo. Mas esta luta não termina aí e ocorre também em torno da definição de memória e suas determinações. A luta pela memória é, portanto, simultaneamente, teórica e prática (VIANA, 2020, p. 138).

A memória coletiva de um grupo pode ser resgatada ou recuperada, efetivando assim, uma luta pelo resgate memorial (resgate daquilo que é verdadeiro), de um lado, e pela recuperação memorial (reinterpretação de algo verdadeiro transformando-o em falso), por outro. É, portanto, a perspectiva de classe que determinará pelo resgate ou pela recuperação memorial. No que refere aos movimentos sociais, a relação com a memória é a mesma. Cada movimento social gera suas lembranças coletivas, e estas, se conservam ou se perdem com o tempo. Os grupos sociais que são policlassistas, possuem em seu interior divisões de interesses, que podem ser vistos na rememoração de suas lutas.

Foi o que ocorreu com o movimento feminino, que foi apagado da história pelo feminismo (inclusive sem ter registro, pois, como trabalhadoras não tinham como realizar uma produção intelectual sobre suas lutas etc., o que facilitou a apropriação das mesmas). Quando falamos em movimento de mulheres, logo nos vêm à mente “movimento feminista”. As lutas das mulheres trabalhadoras e demais classes inferiores foram apagadas da “história oficial”, através da ideologia feminista, que acabou por transformar toda e qualquer luta em favor das mulheres em feminismo. A concepção feminista tornou-se hegemônica e, ao apresentar sua versão ideológica da história como a verdadeira história da luta das mulheres em geral, gerou um impacto na memória social, bem como na memória coletiva do movimento feminino. Ao apresentar o movimento feminino, um movimento heterogêneo, perpassado por divisões e subdivisões, como algo homogêneo, o “movimento feminista”, que desconsidera as diferenças entre as mulheres, inclusive a de classe social (mesmo quando diz considerá-la), evidenciando apenas suas semelhanças (esquecendo-se que mesmo na semelhança ainda existem diferenças), as feministas mostram uma recuperação memorial e, por conseguinte, uma apropriação da história do movimento feminino de acordo com seus interesses, apagando seu vínculo com a luta do movimento operário.

A historiografia do feminismo, apresentada em ondas, reproduz as concepções e valores hegemônicos de cada época da sociedade capitalista (regimes de acumulação). A cada regime de acumulação é gerado um novo paradigma hegemônico e novas ideologias que reforçam a hegemonia da ideologia feminista — o feminismo (na sua versão hegemônica) reproduz tais paradigmas. Sua adequação ao paradigma hegemônico, o

aproxima das ideologias também hegemônicas e, por conseguinte, faz sua versão ser aceita por outras ideologias, intelectuais, reforçando, desta maneira, a sua força na sociedade e sua aparência de ser o movimento feminino, substituindo-o e contribuindo para que as lutas das mulheres trabalhadoras sejam “esquecidas”, ou mesmo “recuperadas”.

A recuperação memorial realiza o seu processo de invenção memorial a partir do que denominou “primeira onda feminista” (GARCIA, 2011), onde nem sequer existia movimento feminino, muito menos sua ramificação, o feminismo⁶¹ — o que existia era tão somente manifestações individuais sobre a questão da mulher, mas que foram apresentadas como lutas feministas. A “segunda onda”, de acordo com a historiografia, teria marcado o feminismo como “um movimento social de âmbito internacional, com identidade autônoma e caráter organizativo”, foi na verdade, o período em que se consolidou o movimento feminino que, por sua vez, já apresentava duas tendências em seu interior, a burguesa e a proletária, e essas manifestavam concepções e ações distintas. Só para ficar nesses dois exemplos de recuperação memorial.

O mesmo ocorreu com a luta das mulheres (Zetkin, Luxemburgo, entre outras) que vincularam as lutas das mulheres com a luta do proletariado, inclusive fizeram críticas ao feminismo (como pode ser visto nas citações a seguir), mas que foram sufocadas e apresentadas como sendo “lutas feministas”.

[...] a luta pela emancipação da mulher proletária não pode ser uma luta semelhante à que desenvolve a mulher da burguesia contra o homem de sua classe; pelo contrário, a sua é uma luta unificada à do homem de sua classe contra a classe dos capitalistas. Ela, a mulher proletária, não necessita lutar contra os homens de sua classe para derrubar as barreiras que a livre concorrência levantou. As necessidades de exploração do capital e o desenvolvimento do modo de produção moderno eliminaram completamente essa luta. Pelo contrário, devem ser levantadas novas barreiras contra a exploração da mulher proletária, com as quais devem se harmonizar e garantir seus direitos de esposa e mãe. O objetivo final de sua luta não é a livre concorrência com o homem, mas a conquista do poder político por parte do proletariado. A mulher proletária combate ombro a ombro com o homem de sua classe contra a sociedade capitalista. Tudo isso não significa que não deva apoiar, também, as reivindicações do movimento feminino burguês. Porém a conquista dessas reivindicações somente representa para ela o instrumento, como meio para um fim, para entrar em luta com as mesmas armas ao lado do proletário (ZETKIN, p. 60).

A mulher burguesa não tem nenhum interesse real em direitos políticos pois não exerce uma função econômica na sociedade, pois usufrui dos frutos acabados da dominação de classe. A reivindicação, por igualdade de direitos femininos é, onde ela se manifesta nas mulheres burguesas, mera ideologia de alguns grupos fracos, sem raízes materiais, um fantasma da oposição entre a

⁶¹ Ou seja, não existiam organizações, concepções (doutrinas, teorias, ideologias) desenvolvidas, etc.

mulher e o homem, uma esquisitice. [...] A proletária precisa de direitos políticos, pois exerce a mesma função econômica que o proletário masculino na sociedade, se sacrifica igualmente para o capital, mantém igualmente o Estado, e igualmente sugada e subjugada por ele. Ela tem os mesmos interesses e, precisa, para sua defesa, das mesmas armas. Suas reivindicações políticas estão profundamente enraizadas no abismo social que separa a classe dos explorados da classe dos exploradores; não na oposição entre o homem e a mulher, mas na oposição entre o capital e o trabalho (LUXEMBURGO, 2019, p. 56-57).

Apesar de suas críticas ao feminismo, essas mulheres são apresentadas como feministas, demonstrando que além da apropriação da história do movimento feminino, as feministas também recuperaram a luta dessas mulheres, deformando-as de acordo com seus interesses. As feministas apropriaram e deformaram o movimento feminino. Além de impor sua interpretação para o movimento feminino, o feminismo também realiza uma reinterpretação contemporânea das abordagens anteriores, como demonstra a citação abaixo.

O Segundo Sexo, de Simone de Beauvoir, é sem dúvida alguma uma das principais obras de referência nos estudos sobre mulher e *relações de gênero*. Publicado originalmente na França, em 1949, quando a Europa ainda se recuperava das feridas abertas pela Segunda Guerra Mundial, o livro é um amplo tratado sobre a “questão da mulher” na perspectiva existencialista. Apresentado em dois volumes, faz a crítica, no primeiro, ao determinismo biológico, às abordagens psicologizantes e ao materialismo histórico, argumentando que mulher é uma *construção social*, historicamente determinada, *construída* no pensamento ocidental como “o outro”. Iniciado com a famosa frase, “não se nasce mulher, torna-se mulher”, o segundo volume analisa como se dá esse “tornar-se” na França do pós-guerra, e como se manifesta a subordinação da mulher nesse contexto (MOTTA; SARDENBERG; GOMES, 2000, p. 15, grifo nosso).

A citação traz uma interpretação subjetivista e generista da autora existencialista, uma vez que atribui o construto “gênero” ao seu pensamento, sendo que este é anterior ao surgimento do mesmo (Beauvoir escreve de acordo com a ideologia existencialista, enquanto que o generismo emerge no paradigma subjetivista). Além disso, ao utilizar o termo “construção social” (que não consta no pensamento de Beauvoir), a autora realiza uma recuperação memorial e reinterpretação contemporânea, fundada no paradigma subjetivista e suas ideologias (generismo), demonstrando a força do paradigma hegemônico e seu domínio sobre as ideias feministas.

A força do paradigma (neste caso, o subjetivista) é tão grande que até algumas autoras, supostamente marxistas, acabaram caindo no ecletismo e submeteram-se ao subjetivismo, juntando *gênero* com o pseudomarxismo. Este é o exemplo da socióloga Heleieth Saffiotti, que se dizia marxista nos anos 1970 e escreveu *A Mulher na Sociedade de Classes* (1976), sem utilizar de elementos subjetivos e subjetivistas, muito menos

termos como “gênero”, mas ao contrário, falava em classe social, relações entre sexos etc., tal como se vê na citação abaixo:

Assim, a consciência de classe suplanta a consciência que eventualmente uma categoria de sexo possa alcançar de sua situação. Se as mulheres da classe dominante nunca puderam dominar os homens de sua classe, puderam, por outro lado, dispor concreta e livremente da força de trabalho de homens e mulheres da classe dominada. A solidariedade entre os elementos de uma categoria de sexo subordina-se, pois, à condição de classe de cada um. Mesmo as relações entre os sexos variam em função, pelo menos parcialmente, da classe social a que pertençam os elementos envolvidos. Sobretudo no setor da produção de bens e serviços se tornam nítidas as diferenças nas relações entre os sexos quando se passa de uma classe para outra. Entre as mulheres e homens da burguesia a solidariedade de classe se estabelece inteiramente; nada há que mine sua coesão, pois a mulher se beneficia da apropriação da mais-valia criada pelo trabalho do produtor imediato por parte de seu marido. Na classe trabalhadora, a solidariedade é, às vezes, turvada por uma semiconcorrência entre os sexos. A mulher proletária e dos estratos médios da sociedade disputa com os homens de sua mesma posição social os postos que lhe possam garantir o sustento (SAFFIOTTI, 1976, p. 45).

Após a moda do *gênero*, a autora escreve *Rearticulando Gênero e Classe Social* (1992), adotando o ecletismo tentando juntar generismo e marxismo, chegando ao ponto de defender uma “ciência feminista”.

A construção do gênero pode, pois, ser compreendida como um processo infinito de modelagem-conquista dos seres humanos, que tem ar na trama de relações sociais entre mulheres, entre homens e entre mulheres e homens. Também as classes sociais se formam na e através das relações sociais. Pensar estes agrupamentos humanos como culturalmente dados, quando a estrutura consiste apenas numa possibilidade, significa congelá-los, retirando da cena a personagem central da história, ou seja, as relações sociais. O resgate de uma ontologia relacional deve ser, portanto, parte integrante de **uma maneira feminista de fazer ciência**. Esta constitui também uma forma de repor os seres humanos no objeto da ciência; uma maneira, em suma, de tornar HUMANAS as Ciências Humanas (SAFFIOTTI, 1992, p. 211, grifo nosso).

Isso nos demonstra como o feminismo se adequa ao paradigma hegemônico de cada época, o que lhe aproxima das ideologias hegemônicas e, por conseguinte, faz sua versão ser aceita por outras ideologias, intelectuais, reforçando, por conseguinte, a sua força na sociedade e sua aparência de ser o movimento feminino, substituindo-o. A adequação do feminismo aos paradigmas hegemônicos vincula a luta das mulheres (já que tem efeito no setor do movimento feminino ligado às classes superiores e em menor grau das classes inferiores), limita, bem como a correlaciona com as tarefas políticas, econômicas e culturais da burguesia no regime de acumulação, que remete para a forma estatal e suas políticas estatais.

O Estado, que no atual regime de acumulação passa a intervir minimamente na economia e nas políticas de assistência social, gerou a modalidade neoliberal, cujo foco

é nas políticas segmentares, isto é, voltadas para segmentos da sociedade (mulheres, juventude, negros etc.), que passaram a ser vistos como agentes da transformação, gerando um impacto nos movimentos sociais (vários setores destes tendem ao microrreformismo), bem como no plano cultural (emergência da ideologia pós-estruturalista).

Os elementos principais que unificam as distintas concepções pós-estruturalistas (recusa da totalidade e da historicidade, fim da história e das classes sociais, etc.) possuem enorme ressonância no conjunto das lutas específicas em nossa sociedade, notoriamente nas que tangem às questões da mulher, da homossexualidade e dos negros (as). Segundo a perspectiva defendida pelos ideólogos do pós-estruturalismo e dos movimentos sociais sobre sua influência, tais lutas possuem um fim em si mesmo: isso se manifesta na negação da necessidade de sua articulação com o movimento das classes exploradas e oprimidas. Ademais, elas apontam para microrreformas e políticas públicas com efeito anestésico e paliativo, reforçando a integração desses grupos sociais à lógica estatal. Tais políticas só consolidam e mascaram as relações de classes, que são fundamentadas na exploração, dominação e alienação (SILVA; ANJOS, 2017, p. 121).

A influência pós-estruturalista no interior dos movimentos sociais se manifesta no plano da linguagem, da renovação hegemônica, que gera uma renovação linguística⁶², isto é, a ênfase é na linguagem, no discurso, na cultura. No movimento feminino, isso pode ser identificado no interior de uma de suas ramificações, o feminismo. Este “novo feminismo”, também chamado de “feminismo culturalista”, trata a questão da mulher como uma “questão cultural”, e acredita que para solucionar os problemas das mulheres basta uma mudança de cultura.

O feminismo culturalista compartilha não somente os limites do feminismo em geral, como agrega valor ideológico ao mesmo. O culturalismo é um mal da sociedade capitalista “pós-moderna”. O feminismo culturalista é apenas um remendo mal feito desse mal. Os problemas do feminismo culturalista, na sua parte culturalista, podem ser destacados e divididos em dois principais: a) a cultura passa a ser o centro da ação feminina, isolado do mundo circundante. O feminismo em si tem a tendência de isolar as relações entre os sexos e esse “novo feminismo” aprofunda isso tornando essa relação meramente cultural. E transforma o cultural em essencial. (...) O social é expulso pelo cultural e nesse campo, a ideologia reina totalmente. Sempre foi papel da ideologia autonomizar as ideias. b) a história da cultura é esquecida. A sua produção e sua lógica de produção é abandonada e naturalizada. A cultura passa a ser produto dos homens machistas por serem homens (e naturalmente e essencialmente “machistas”). A cultura é produto dos homens machistas por causa da essência masculina (e, contraditoriamente, afirmam que não existem “essências” ou “essências femininas”). (...) A história é esquecida, a formação das sociedades de classes é esquecida, o capitalismo é esquecido. Só restam homens e mulheres e fora da história (COLETIVO 8 DE MARÇO, 2016).

⁶² A renovação hegemônica subjetivista se constitui a partir de um conjunto de renovações (linguística, analítica, axiomática, perceptiva). A renovação linguística ocorre através da ressignificação de diversos termos de concepções passadas, mas também pela inovação, sendo notável a proliferação de novos termos: empoderamento, empreendedorismo, pós-estruturalismo, pós-modernidade, pós-marxismo, empatia, desconstrução (VIANA, 2019a).

Com a ideologia pós-estruturalista (e o discurso da fragmentação, da identidade), isola-se a cultura da totalidade das relações sociais, e a questão passa a ser os sujeitos e sua subjetividade, que geralmente são abstratificados, ou seja, são analisados fora das relações sociais e da história. A partir daí, surgem diversas outras ideologias que invertem a realidade e a transformam em “construção cultural”⁶³, dando origem ao discurso ideológico da “desconstrução”⁶⁴, mais uma variante do paradigma subjetivista⁶⁵. Este novo paradigma é a base do feminismo contemporâneo, onde a mulher real, que é um ser humano e constituída socialmente, dá lugar à mulher imaginária, uma “construção cultural”. Como consequência, no lugar da luta real aparece a luta imaginária — se o problema reside nas relações entre os sexos, a solução, logo, será a igualdade entre os sexos (que no capitalismo é o trabalho alienado, a produção generalizada de mercadorias, exploração e dominação, controles e constrangimentos generalizados etc.).

Essa concepção acaba por gerar um empobrecimento, bem como um desvio da luta das mulheres, que passa a girar em torno de cargos, leis, moral, controle, repressão, isto é, de acordo com a ordem burguesa e suas instituições; uma luta que não passa de reformas no interior da própria sociedade, e mais, dentro dos limites impostos por ela. O feminismo contemporâneo, que é expressão do atual regime de acumulação, não passa de uma mistificação que ilude as mulheres com ínfimas conquistas no interior do capitalismo. Seu caráter fragmentário, isolacionista contribui para amortecer os conflitos de classe, diluindo-os em questões de ordem individual e identitária. Desviando, deste modo, as mulheres da verdadeira luta pela libertação feminina.

O feminismo não só aponta um falso problema para a questão da mulher, como oferece uma falsa solução — o reducionismo e isolamento das lutas femininas contribuem com a reprodução de sua dominação e exploração. Ele é uma ilusão, que se coloca como instrumento de libertação das mulheres quando, na verdade, não passa de uma nova prisão (ANDERSON, 2021). Prisão esta, que está de acordo com as tarefas da burguesia a cada regime de acumulação. Sua influência no interior do movimento feminino é grande e,

⁶³ A crítica feita ao essencialismo, deu lugar a outro essencialismo, o essencialismo culturalista das identidades.

⁶⁴ “A ideia de desconstrução (DERRIDA, 1960) é anterior ao surgimento do pós-estruturalismo e do paradigma subjetivista, mas foi assimilada pelos ideólogos pós-estruturalistas” (VIANA, 2019a).

⁶⁵ O subjetivismo joga para o sujeito a responsabilidade da produção de ideias, de ação política, etc. O sujeito pode ser tanto o indivíduo do liberalismo e neoliberalismo, quanto os grupos sociais que se tornam “múltiplos sujeitos”, que segundo muitos poderiam ser “revolucionários”, mas segundo a maioria, devem falar por si mesmos, como já diziam Foucault (1989) e Guattari (1981) e depois se espalhou por várias outras ideologias e doutrinas, até atingir os movimentos sociais (CARVALHO, 2015). Assim, as ideologias filiadas ao paradigma subjetivista, como o neoliberalismo, pós-estruturalismo, multiculturalismo, bem como as diversas formas de manifestação do culturalismo, apontam para a ideia de que são os sujeitos, seus desejos, suas necessidades, sua ação, sua razão, seus sentimentos, sua identidade, que constituem o elemento fundamental e que explicam os movimentos sociais, os indivíduos etc. (VIANA, 2018a).

embora se coloque como crítico do capitalismo e defensor de todas as mulheres, é possível percebermos sua defesa implícita do mesmo, bem como a defesa dos interesses de algumas mulheres⁶⁶. E isso pode ser visto na manifestação de um conjunto de valores, sentimentos e mentalidade, que não apontam para a luta pela verdadeira libertação das mulheres, muito menos da totalidade da humanidade.

Muitas mulheres caíram/caem nos “encantos” do feminismo — afinal, ele não se constitui somente de ilusões—, e isso tem dificultado a compreensão real de sua situação na sociedade capitalista e, por conseguinte, da real solução para tal situação. A libertação das mulheres pressupõe o rompimento com sua prisão mental: o feminismo e suas concepções burguesas e reducionistas, bem como o vínculo de sua luta com a luta do proletariado revolucionário para abolir o capitalismo. A subordinação da mulher é um produto social e histórico, e sua transformação só é possível com a transformação radical de toda a sociedade.

3.4. *A Hegemonia Feminista*

Nossa pesquisa evidenciou quais as determinações da hegemonia feminista no interior do movimento feminino. Como já apontamos anteriormente, o movimento feminino não é homogêneo, pois, é composto por mulheres de distintas classes sociais. Isso, por sua vez, gera múltiplas manifestações, objetivos e interesses diversos. Dessa forma, a partir da composição de classe do movimento social e de sua hegemonia interna, podemos explicitar como uma ideologia se torna hegemônica num movimento social.

A composição social de um movimento aponta para saber quem são os indivíduos que são seus componentes e agentes mobilizadores. [...] O elemento fundamental na composição social dos movimentos sociais é o pertencimento de classe. [...] A importância disso reside no fato de que, independente de consciência ou valoração de pertencimento de classe, isso tem impacto no movimento social ou em sua determinada ramificação. Isso é devido ao fato de que o pertencimento de classe gera determinada cultura, acesso a bens e recursos etc. Assim, a composição social, especialmente a de classe, é fundamental para entender um movimento social ou uma ramificação do mesmo. Mas a hegemonia em seu interior é igualmente importante. A hegemonia expressa uma determinada vigência cultural, ou seja, quais concepções, representações, valores que são vigentes no interior do grupo em fusão. Essa hegemonia no grupo em fusão se manifesta no movimento social e está intimamente relacionada com a hegemonia na sociedade, sendo sua reprodução especializada ou sua negação, o que pode ocorrer de forma mais pura ou mesclada, em ambos os casos (VIANA, 2019, p. 56-57).

⁶⁶ As mulheres pertencem a classes sociais distintas, portanto, elas possuem valores e interesses também distintos. O próprio feminismo, com suas diversas concepções, demonstram a inexistência de unidade entre as mulheres.

A presença das ideologias nos movimentos sociais ocorre tanto através do capital comunicacional (capital editorial, sobretudo) e ao aparato estatal comunicacional e capital educacional (universidades, empresas capitalistas de educação), bem como através da classe intelectual, cuja responsabilidade é a produção e reprodução cultural, repassando-as diretamente ou suas formas simplificadas e ideologemas. E as ideologias com maior repercussão são aquelas com maior conformidade com a hegemonia burguesa atual (VIANA, 2016). Por conseguinte, uma ideologia se torna hegemônica num movimento social quando tem representantes em boa quantidade no grupo social de base e quando está de acordo com as concepções hegemônicas no conjunto da sociedade. É certo que existem exceções, devido a especificidades nacionais, regionais, processos sociais específicos, desestabilização de um regime de acumulação etc.

Cada regime de acumulação gera seus paradigmas e ideologias hegemônicas, sendo, indiretamente, determinação do que é hegemônico no movimento feminino e nos movimentos sociais em geral. No movimento feminino, temos a presença do feminismo, um conjunto de doutrinas, ideologias, que é produto das mulheres intelectualizadas, que podem tanto produzir ideias e ideologias, quanto acessá-las e reproduzi-las, bem como ter acesso às ideologias hegemônicas na sociedade e mesclá-las com as reivindicações femininas. As mulheres das classes superiores são mais influenciáveis pelo paradigma e ideologias hegemônicas, pois não só tem mais proximidade (via universidade etc.) como também é mais coerente com seus interesses, valores, sentimentos etc. Por conseguinte, elas tem condições mais adequadas de apresentar seu discurso como discurso geral das mulheres, usando o termo “feminismo” para tal.

Os interesses pessoais e de classe (que são fundamentais para explicar a hegemonia burguesa na grande maioria dos movimentos sociais) se complementam nas classes superiores, e o feminismo realiza esse processo no caso das mulheres destas classes, o que as aproximam do paradigma e ideologias hegemônicas.

Nesse sentido, a análise histórica apresentada nos itens anteriores, que colocam em evidência a relação entre o que é hegemônico e as ideologias feministas hegemônicas, demonstram que tais determinações atuam e explicam as diversas concepções feministas hegemônicas e suas mutações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa pesquisa buscou resgatar a história do movimento feminino, bem como de sua ramificação, o feminismo, com o objetivo de descobrir as determinações da hegemonia do pensamento feminista no interior do mesmo, evidenciando desta forma a diferença entre ambos e, por conseguinte, desfazer a confusão que coloca todas as lutas das mulheres como sendo lutas feministas.

Por meio da teoria marxista dos movimentos sociais compreendemos a relação dos movimentos sociais (e suas ramificações) com a sociedade capitalista. A partir disso, nos foi possível analisar o desenvolvimento do feminismo e suas mutações. O movimento feminino não é um movimento homogêneo, ele possui diversas divisões e subdivisões derivados do pertencimento e interesses de classe dos indivíduos que o compõem — as mulheres pertencentes ao movimento feminino são de classes sociais distintas. Este é o caso do feminismo, um produto ideológico das mulheres intelectualizadas, predeterminado pelas ideologias burguesas.

Apesar de se confundir com o movimento feminino em sua totalidade, o feminismo é parte deste, e não deve ser visto como uma sucessão de ideias ou ações isoladas, mas como um conjunto de pensamento que acompanha a história do capitalismo, suas mutações sociais, políticas e culturais. O feminismo não é uma ideologia autônoma e independente, seu processo histórico de constituição e consolidação está indissolúvelmente ligado à história do capitalismo e suas mutações.

Em cada regime de acumulação foi possível notarmos a adequação do feminismo ao paradigma hegemônico, demonstrando, desta forma, seu vínculo com as tarefas da burguesia de cada época. O feminismo surgiu como uma ramificação ideológica do movimento feminino, que ao se tornar hegemônico apropriou-se das lutas do movimento em sua totalidade, promovendo uma recuperação dessas lutas, retirando seus elementos fundamentais e colocando-as como sendo “lutas feministas”. Como toda ideologia, o pensamento feminista tem como fundamento o modo de pensar burguês, portanto, manifesta as características fundamentais da episteme burguesa: *anistorismo*, *antinomismo* e *reducionismo*.

A imagem da mulher que o feminismo produz varia de acordo com as concepções hegemônicas (paradigmas, ideologias) de cada regime de acumulação em questão. O pensamento feminista é uma ideologia que trata a questão da mulher de forma ilusória, e que muda a cada renovação hegemônica, corroborando e reforçando a própria

hegemonia burguesa, a dominação e exploração dessa classe. O feminismo contemporâneo é determinado formalmente pelo paradigma subjetivista. Sua ênfase é no “sujeito” e sua “subjetividade”, na luta por questões pontuais (que geram microrreformismo), e nas lutas fragmentárias (identitárias), isolando-as do conjunto das relações sociais.

Uma vez adaptado à nova hegemonia burguesa do regime de acumulação integral — o subjetivismo — o feminismo torna-se “culturalista”, reduzindo a “questão da mulher”, bem como os problemas e as lutas sociais, a realidade em geral a uma “construção cultural”. O feminismo coloca as relações entre os sexos como centrais na análise das questões mais específicas (especialmente da questão feminina) e, por conseguinte, da realidade social em seu conjunto.

A adequação do feminismo às renovações hegemônicas demonstra seu caráter contrarrevolucionário, que contribui para amortecer os conflitos de classe, vinculando, limitando, bem como correlacionando a luta das mulheres com as tarefas políticas, econômicas e culturais da burguesia em cada regime de acumulação. Desta maneira, o feminismo, com seus limites intransponíveis, afasta as mulheres do marxismo e do movimento operário, bem como de uma compreensão mais profunda da sociedade e da realidade, desviando as mulheres da verdadeira luta pela libertação feminina. Ele é uma ilusão, que se apresenta como instrumento de libertação das mulheres quando, na verdade, não passa de uma nova prisão, de um verdadeiro entrave para a luta das mulheres (ANDERSON, 2021). Logo, ele não contribui com a transformação radical da condição da mulher na sociedade, mas tão somente com sua reprodução.

O problema da mulher não pode ser resolvido no interior do capitalismo, isto é, nenhuma reforma, conquistas pontuais transformarão, de fato, a condição da mulher na sociedade capitalista. A questão da mulher não deve ser pensada de forma isolada, mas no conjunto das relações sociais. A luta das mulheres deve se entrelaçar com as outras lutas (do negro, do estudante, dos ecologistas etc.), e com a luta do movimento operário revolucionário. Somente assim se poderá alcançar a transformação total e radical dos problemas das mulheres e de toda a humanidade.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Maira Luiza G. de. *Feminismo no Exílio: o Círculo de Mulheres Brasileiras em Paris e o Grupo Latino-Americano de Mulheres em Paris*. 2010. (Mestrado em Sociologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2010.
- ALONSO, Angela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. *Lua Nova*, São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n76/n76a03.pdf>
- ANDERSON, Stella. *Crítica ao Feminismo: a Ideologia Feminista como Prisão Feminina*. Goiânia: Edições Enfrentamento, 2021.
- ÁVILA, Maria Betânia. Feminismo e sujeito político. In: Carmen Silva; Maria Betânia Ávila; Verônica Ferreira (orgs.). *Mulher e trabalho: encontro entre feminismo e sindicalismo*. Recife: SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia; São Paulo: Secretaria Nacional sobre a Mulher Trabalhadora da CUT, 2005.
- BRAGA, Lisandro de Almeida. Maio de 1968: Movimento Estudantil e Luta de Classes. *Educação e Sociedade*, v.3, n.5, jan.-jun. 2016 Disponível <https://periodicos.ufms.br/index.php/persdia/article/view/1354>.
- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: Fatos e Mitos*. São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1970.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- COLETIVO 8 DE MARÇO. *A Quem Interessa o Feminismo Culturalista?* Disponível em: <http://coletivooitodemarco.blogspot.com/2016/03/a-quem-interessa-o-feminismo.html>.
- COSTA, Ana Alice Alcantara e SARDENBERG, Cecília Maria B. O Feminismo no Brasil: uma (breve) retrospectiva. *Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher*, FFCH/UFBA, 2008.
- CRENSHAW, Kimberle. Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não-brancas. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/mapeando-as-margensinterseccionalidade-politicas-de-identidade-e-violencia-contramulheres-naobrancas-de-kimberle-crenshaw%E2%80%8A-%E2%80%8Aparte-1-4>
- CRISPIN, Jessa. *Por qué no soy feminista: Un manifiesto feminista*. Madrid: Lince, 2016.
- CRISTOBAL, Olga. Fulgor e Morte do Movimento Feminista. *Movimentos Sociais*. vol. 05, n. 08, 2020.
- DARMANGEAT, Christophe. *A Opressão das Mulheres: No passado, No presente – Para acabar no futuro! Uma Perspectiva Marxista*. Rio de Janeiro, Rizoma, 2017.

FARIA, Nalu. Feminismo socialista: um panorama do pensamento e da luta das mulheres. *Marxismo21*, 1. ed., 2020.

FRASER, Nancy. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. *Mediações*, vol. 14, n.2, jul./dez. 2009. Disponível em: <https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/FRASERNancy.pdf>

FRIEDAN, Betty. *Mística Feminina*. Petrópolis: Vozes Limitada, 1971.

FUENTES, Maria Josefina Sota. *As Mulheres e Seus Nomes: Lacan e o Feminino*. Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

GARCIA, Carla Cristina. *Breve História do Feminismo*. São Paulo, Claridade, 2011.

GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos Movimentos Sociais: Paradigmas Clássicos e Contemporâneos*. São Paulo, Loyola, 1997.

GOMES, Marcus. Marx e a Crítica ao Idealismo. In: Marcus Gomes (org). *Marx e a Questão da Consciência*. Goiânia: Enfrentamento, 2020.

GOMES, Marcus. Movimento Feminino Feminismo. *Movimentos Sociais*, vol. 02, n. 03, jul./dez. 2017.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

JENSEN, Karl. O Marxismo e a Questão da Mulher. *Marxismo e Autogestão*, Goiânia, v. 7, n. 10, 2020. Disponível em: <https://redelp.net/revistas/index.php/rma/article/view/588>

JENSEN, Karl. Teses sobre os Movimentos Sociais. *Revista Marxismo e Autogestão*, Ano 1, V. 01, n. 01, 2014. Disponível em: <http://redelp.net/revistas/index.php/rma/article/view/9jensen1>

JESSEN, Karl. Teses Sobre os Movimentos Sociais. *Marxismo e Autogestão*, Ano 01, Num. 01, jan./jun. 2014.

KOLLONTAI, Alexandra. *Os Fundamentos Sociais da Questão Feminina*. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/kollontai/1907/mes/fundamentos.htm>.

LUXEMBURGO, Rosa. A Proletária. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1914/03/05.htm#tr2>

MARQUES, Carlos Henrique. Marx e a Questão da Consciência. In: Marcus Gomes (org). *Marx e a Questão da Consciência*. Goiânia: Enfretamento, 2020.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *Contribuições à Crítica da Economia Política*. 2º edição, São Paulo, Martins Fontes, 1983.

MCCARTHY, John e ZALD, Mayer. Mobilização de Recursos e Movimentos Sociais: Uma Teoria Parcial: *Movimentos Sociais*, 02 (02). Jan./Jun 2017.

MILLET, Kate. *Política Sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

MOTTA, Alda Britto da; SARDENBERG, Cecília; e GOMES, Márcia (orgs). *Um diálogo com Simone de Beauvoir e outras falas*. Salvador: NEIM/UFBA, 2000.

OPPEN, Florence. O Feminismo como Ideologia Reformista. *Marxismo Vivo - Nova Época*, vol. 06, 2015. Disponível em: <https://marxismovivo.org/wp-content/uploads/2019/01/Nueva-Epoca/POR/mv06neept/mv06neepstd.pdf>.

PINTO. Céli Regina Jardim. Feminismo, História e Poder. *Revista de Sociologia e Política*, v. 18, n 36: 15-23 jun. 2010.

PINTO. Céli Regina Jardim. *Uma História do Feminismo no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

REED, Evelyn. *Sexo contra sexo ou classe contra classe*. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/reed-evelyn/ano/mes/sexo.htm>.

SAFFIOTTI, Heleieth. *A Mulher na Sociedade de Classes: Mito e Realidade*. Petrópolis: Vozes, 1976.

SAFFIOTTI, Heleieth. Rearticulando Gênero e Classe Social. In: Albertina de Oliveira Costa; Cristina Bruschini (org). *Uma Questão de Gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

SANTOS, Cleito Pereira. *Hegemonia burguesa e renovações hegemônicas*. Disponível: https://aterraeredonda.com.br/hegemonia-burguesa-e-renovacoes-hegemonicas/?doing_wp_cron=1643633656.3790719509124755859375.

SARDENBERG, Cecília; COSTA, Ana Alice. Feminismo, Feministas e Movimentos Sociais. In: BRANDÃO, Margarida L. R. e BINGEMER, Maria Clara. *Mulher e Relações de Gênero*. São Paulo: Loyola, 1994.

SCOTT, Joan. Gênero: Uma Categoria Útil de Análise Histórica. *Educação e Realidade*, vol. 20, n. 02, jul./dez. 1995.

SILVA, Rubens Vinicius da; ANJOS, Diego Pereira Marques dos. Linguagem “Pós-moderna” e Movimentos Sociais: o caráter burguês do feminismo culturalista. *Movimento Sociais*, vol. 02, num. 02, jan./jun. 2017.

SILVA, W. B. C. da . A Luta pelos Direitos Cíveis nos Estados Unidos. *Revista Ibero-Americana De Humanidades, Ciências E Educação*, v. 7, n.9. Disponível em: <https://doi.org/10.51891/rease.v7i9.2224>

SOARES, Vera. Muitas faces do feminismo no Brasil. In: BORBA, A; FARIA, N; GONDINHO, T. *Mulher e Política: gênero e feminismo no partido dos trabalhadores*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 1998.

SOLANAS, Valerie. *SCUM Manifesto: Uma Proposta para a Destruição do Sexo Masculino*. Curitiba: Herética Edições, 2014.

TELES, Gabriel. Para uma análise marxista dos movimentos sociais: contribuições de Karl Jensen e Nildo Viana. *Despierta*, Ano 04, Número 04, 2017. Disponível em: <http://redelp.net/revistas/index.php/rde/article/view/669>

TELES, Maria Amélia de A. *Breve História do Feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

VIANA, Nildo. *Os Movimentos Sociais*. Curitiba: Prismas, 2016a.

VIANA, Nildo. Os Objetivos dos Movimentos Sociais. *Movimentos Sociais*, v. 01, n. 01, 2016b. Disponível em: <http://redelp.net/revistas/index.php/rms/article/view/453>.

VIANA, Nildo. Movimentos Sociais: Unidade e Diversidade. *Café com Sociologia*, vol. 05, n. 03, ago-dez. 2016c.

VIANA, Nildo. Karl Jensen e os Movimentos Sociais. *Revista Posição*. ano 3, vol. 3, n. 12, out./dez. 2016d.

VIANA, Nildo. Abordagens Sociológicas dos Movimentos Sociais. *Movimentos Sociais*, vol. 02, num. 03, jul./dez. 2017a. Disponível em: <http://redelp.net/revistas/index.php/rms/article/view/764>

VIANA, Nildo. A Contribuição de Marx para a Teoria dos Movimentos Sociais. *Informe e Crítica*, 2017b. Disponível em: <https://informecritica.blogspot.com/2017/09/a-contribuicao-de-marx-para-teoria-dos.html>.

VIANA, Nildo. Movimentos Sociais e Organizações Mobilizadoras. *Espaço Livre*, vol. 12, n. 23, 2017c. Disponível em: <https://redelp.net/revistas/index.php/rel/article/view/118>.

VIANA, Nildo. Marxismo, Antropologia e Subordinação da Mulher. In: DARMANGEAT, Christophe. *A Opressão Das Mulheres, No Passado, e Presente - Para Acabar no Futuro*. São Paulo: Rizoma, 2017d.

VIANA, Nildo. *Karl Marx: A Crítica Desapiedada do Existente*. Curitiba: Editora Prismas, 2017e.

VIANA, Nildo. Ethos Sexuais e Sociedade. *Informe e Crítica*, 2017f. Disponível: <https://informecritica.blogspot.com/2017/02/ethos-sexuais-e-sociedade.html>.

VIANA, Nildo. Marxismo e Cultura. *Práxis Comunal*, vol. 01, n. 01, dez. 2018a. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/praxiscomunal/article/view/11948>.

VIANA, Nildo. *O Modo de Pensar Burguês: Episteme Burguesa e Episteme Marxista*. Curitiba: CRV, 2018b.

VIANA, Nildo. *Hegemonia Burguesa e Renovações Hegemônicas*. Curitiba: CRV, 2019a.

VIANA, Nildo. Memória e Movimentos Sociais. *Movimentos Sociais*, vol. 04, n. 06, jan./jun. 2019b. Disponível em: <http://redelp.net/revistas/index.php/rms/article/view/569>.

VIANA, Nildo. Classes Superiores e Classes Inferiores. *Informe e Crítica*, 2019c. Disponível em: <https://informecritica.blogspot.com/2019/12/classes-inferiores-e-classes-superiores.html>

VIANA, Nildo. As Desventuras do Feminismo. *Marxismo e Autogestão*, ano 06, n. 09, 2019d. Disponível em: <https://redelp.net/revistas/index.php/rma/article/view/634/574>.

VIANA, Nildo. *Memória e Sociedade: A luta em Torno da Rememoração*. Goiânia: Enfrentamento, 2020.

VIANA, Nildo. Emancipação Feminina e Emancipação Humana. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 107, abril de 2010. Disponível em: <http://ojs.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/9767/5466>.

VIANA, Nildo. Método Dialético e Questão da Mulher. In: VIANA, Nildo (org.). *A Questão da Mulher: Opressão, Trabalho e Violência*. Rio de Janeiro: Ciência Moderna, 2006a.

VIANA, Nildo. Gênero e Ideologia. In: VIANA, Nildo (org.). *A Questão da Mulher: Opressão, Trabalho e Violência*. Rio de Janeiro: Ciência Moderna, 2006b.

VIANA, Nildo. *A Consciência da História: Ensaios Sobre o Materialismo Histórico-Dialético*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2007.

VIANA, Nildo. Imaginário e Ideologia. *As Ilusões nas Representações Cotidianas e Pensamento Complexo.*, jan./jun. 2013.

VIANA, Nildo. *A Pesquisa em Representações Cotidianas*. São Paulo: Chiado, 2015a.

VIANA, Nildo. Os ciclos dos regimes de acumulação. In: *Territorial - Caderno Eletrônico de Textos*, Vol.5, n.7, ago. 2015b.

VIANA, Nildo. Blocos Sociais e Luta de Classes. *Revista Enfrentamento*, Goiânia, ano 10, n. 17, jan/jul. 2015c. Disponível em: <https://redelp.net/revistas/index.php/renf/article/view/519/468>.

VIANA, Nildo. *O Capitalismo na Era da Acumulação Integral*. São Paulo, Ideias e Letras, 2009.

VIANA, Nildo. *Estado, Democracia e Cidadania: A Dinâmica Institucional no Capitalismo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2003.

VIANA, Nildo. *A Questão da Causalidade nas Ciências Sociais*. Goiânia: Edições Germinais, 2001.

VIANA, Nildo. Os Movimentos Sociais durante o Capitalismo Oligopolista Transnacional. *Café com Sociologia*, vol.3, n.3. set./dez. 2014.

VIANA, Nildo. Sartre e o Marxismo. *Informe e Crítica*, 2011a. Disponível em: <https://informecritica.blogspot.com/2011/04/sartre-e-o-marxismo.html>.

VIANA, Nildo. Sylvia Pankhurst e o Esquerdismo Inglês. *Espaço Livre*, Goiânia, vol 5, n. 10, jul./dez. 2010. Disponível em: <https://redelp.net/revistas/index.php/rel/article/view/484>.

ZETKIN, Clara. *Sólo con la mujer proletaria triunfará el socialismo*. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/zetkin/1896/0001.htm>.