



UFG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO (PRPG)
NÚCLEO INTERDISCIPLINAR DE PESQUISA, ENSINO E EXTENSÃO EM
DIREITOS HUMANOS (NIPEE-DH)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS (PPGDH)

LUCIANA RODRIGUES DE OLIVEIRA

**DIÁLOGOS ENTRE MARX E AS TEORIAS FEMINISTAS SOBRE DEMOCRACIA E
A FRONTEIRA ENTRE PÚBLICO E PRIVADO**

GOIÂNIA
2025



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
GERÊNCIA DE CURSOS E PROGRAMAS INTERDISCIPLINARES

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 Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Luciana Rodrigues de Oliveira

3. Título do trabalho

DIÁLOGOS ENTRE MARX E AS TEORIAS FEMINISTAS SOBRE DEMOCRACIA E A
FRONTEIRA ENTRE PÚBLICO E PRIVADO

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 **Paula Gabriela Mendes Lima**, Usuário Externo, em 25/04/2025, às 07:42, 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 **Luciana Rodrigues De Oliveira, Discente**, em 25/04/2025, às 18:02, 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 **5330503** e o código CRC **2D8A0B13**.

LUCIANA RODRIGUES DE OLIVEIRA

**DIÁLOGOS ENTRE MARX E AS TEORIAS FEMINISTAS SOBRE DEMOCRACIA E
A FRONTEIRA ENTRE PÚBLICO E PRIVADO**

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, do Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa, Ensino e Extensão em Direitos Humanos vinculado à Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para obtenção do título de mestra em Direitos Humanos.

Área de concentração: Direitos Humanos

Linha de Pesquisa: 1. Fundamentos Teóricos dos Direitos Humanos.

Orientadora: Professora Doutora Paula Gabriela Mendes Lima.

GOIÂNIA

2025

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

Oliveira, Luciana Rodrigues de Oliveira
Diálogos entre Marx e as teorias feministas sobre democracia e a fronteira entre público e privado [manuscrito] / Luciana Rodrigues de Oliveira Oliveira. - 2025.
CLXXXIV, 184 f.

Orientador: Profa. Dra. Paula Gabriela Mendes Lima.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Pró reitoria de Pós-graduação (PRPG), Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Goiânia, 2025.
Bibliografia.

1. Democracia. 2. Teoria Política de Marx. 3. Teorias Feministas. 4. Público-Privado. 5. Mulheres na Política. I. Lima, Paula Gabriela Mendes , orient. II. Título.

CDU 342.7



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

NÚCLEO INTERDISCIPLINAR DE PESQUISA, ENSINO E EXTENSÃO EM DIREITOS HUMANOS

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 09/2025 da sessão de Defesa de Dissertação de **Luciana Rodrigues de Oliveira**, que confere o título de **Mestra em Direitos Humanos**, na área de concentração em Direitos Humanos.

Aos quatro dias do mês de abril de dois mil e vinte e cinco, a partir das 14h00, por *webconferência*, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada “**DIÁLOGOS ENTRE MARX E AS TEORIAS FEMINISTAS SOBRE DEMOCRACIA E A FRONTEIRA ENTRE PÚBLICO E PRIVADO**”. Os trabalhos foram instalados pela Orientadora, Professora Doutora **Paula Gabriela Mendes Lima** (PPGDH/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor(a) Doutor **Geraldo Adriano Emery Pereira** (UFV), membro titular externo e Professora Doutora **Helena Esser dos Reis** (PPGDH/UFG), membra titular interna. 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 pela Professora Doutora Paula Gabriela Mendes Lima, 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 **Paula Gabriela Mendes Lima**, **Usuário Externo**, em 11/04/2025, às 07:49, 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 **Helena Esser Dos Reis**, **Professor do Magistério Superior**, em 12/04/2025, às 10:06, 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 **Geraldo Adriano Emery Pereira**, **Usuário Externo**, em 24/04/2025, às 11:23, 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_externa.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5303934** e o código CRC **E14FEBBD**.

Referência: Processo nº 23070.018061/2025-61

SEI nº 5303934

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Patrícia, e ao meu pai, Osmar, agradeço não apenas pelo amor imenso que sempre me dedicaram, mas também por me darem confiança para viver e sonhar. Foram vocês que caminharam sob o sol para que eu pudesse alcançar a sombra. Com vocês, com suas histórias, valores e exemplos, compreendi que o trabalho tem um papel fundamental em nossas vidas, mas que o caminho para a transformação está na educação e na busca pelo conhecimento. Obrigada por nunca deixarem que eu duvidasse da minha própria força. Amo vocês!

Aos meus irmãos, Letícia e Geovane, minha eterna gratidão. Talvez vocês não tenham plena noção disso, mas aprendo com vocês todos os dias. Apesar de qualquer problema que possa existir entre nós, existem laços invisíveis que nos unem, independentemente do tempo ou da distância. Aproveito esse momento para registrar o quanto os amo.

Ao meu sobrinho Francisco e às minhas sobrinhas Geovana Beatriz e Patrícia Gabriely, vocês são a minha maior motivação para acordar todos os dias, continuar estudando, trabalhando e lutando por um país e um futuro mais justo e democrático. Meu desejo mais sincero é que vocês cresçam em um mundo com mais oportunidades, onde possam sonhar e realizar sonhos sem tantas barreiras e desigualdades. A titia ama muito cada um de vocês, obrigada por me fazerem mais feliz!

Um agradecimento especial, ao meu companheiro, Túlio Coelho. Obrigada por estar ao meu lado de maneira tão incondicional, lendo textos, discutindo as ideias, apoiando cada escolha e celebrando cada conquista comigo. Mais do que dividir os trabalhos domésticos, você assume a maior parte deles sem hesitação, permitindo que eu me dedique à pesquisa e as outras dezenas de coisas que faço na vida. Sua parceria, paciência e generosidade tornaram essa caminhada muito mais leve. Tenho a sorte de compartilhar a vida com você, te amo.

Agradeço à toda minha família de um modo geral, incluindo minhas tias, tios, primas e primos, pelo amor, o suporte e a compreensão de vocês, que foram fundamentais para que eu pudesse chegar até aqui. Cada palavra de incentivo, cada gesto de carinho e cada demonstração de fé no meu potencial fizeram toda a diferença.

Aos meus queridos amigos e amigas, que estiveram ao meu lado nos momentos de angústia e de conquistas, oferecendo apoio, incentivo e palavras de encorajamento, minha mais profunda gratidão. A caminhada da pesquisa pode ser solitária, exigindo renúncias e dedicação integral, mas ter pessoas queridas ao redor torna o percurso mais leve e significativo. Agradeço a todos que, em algum momento, receberam uma recusa para um convite ou um encontro porque eu precisava estudar, escrever ou cumprir alguma obrigação acadêmica, mas que não desistiram de mim, compreendendo e respeitando esse processo. Em especial, cito Rafaela Félix, Lucas Cardoso, Antônio Miller, João Pedro Mascarenhas, Barbara Manzi, Sarah Cavalcante, Isadora Martins, Gabriella Vieira, Larissa Fé, Ana Paula Torres e Levi Nascente, que acompanharam de perto essa jornada, celebrando cada conquista comigo e me dando forças nos momentos de incerteza. Obrigada por permanecerem, por insistirem na amizade, por me lembrarem que a vida também acontece para além dos textos e dos prazos.

Meu profundo agradecimento à minha orientadora, professora Paula Gabriela, cuja paciência, dedicação e rigor acadêmico foram essenciais para a construção deste trabalho. Sua orientação me desafiou a crescer intelectualmente e a aprimorar minha escrita e argumentação, sempre com sensibilidade e generosidade. Você foi uma pessoa fundamental nesse processo longo e cansativo.

Agradeço aos demais professores e professoras que, ao longo da minha trajetória, compartilharam seus conhecimentos e contribuíram significativamente para minha formação, ampliando meu olhar crítico e minha compreensão sobre o mundo. Em especial, expresso minha gratidão à professora Helena Esser e ao professor Ricardo Barbosa, que, além de ministrarem disciplinas fundamentais para minha trajetória, sempre estiveram disponíveis para me ouvir com atenção e acolhimento. Suas palavras de conforto e incentivo foram essenciais para me manter firme nos momentos de dúvida e desafio.

Minha gratidão ao Núcleo de Direitos Humanos e ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, que me proporcionaram um ambiente de aprendizado e reflexão crítica, permitindo que eu crescesse não apenas como pesquisadora, mas como cidadã comprometida com a transformação social. Agradeço também à Universidade Federal de Goiás, instituição que me acolheu e que tem sido um espaço fundamental para minha formação acadêmica, profissional e humana. Estendo os agradecimentos a todas as pessoas que constroem essa

Universidade diariamente, docentes, técnicos, terceirizados e discentes, na pessoa do nosso eterno reitor e meu atual chefe, professor Edward Madureira, cuja trajetória é um exemplo de compromisso com a educação pública e com a justiça social. Que tenhamos mais pessoas como você, dispostas a defender e fortalecer a universidade pública como pilar essencial para um país mais justo e democrático.

Expresso também minha gratidão à FAPEG pelo incentivo financeiro que possibilitou a realização desta pesquisa. O apoio a iniciativas acadêmicas é fundamental para o avanço do conhecimento e para a construção de uma sociedade e um ambiente acadêmico mais democrático.

Por fim, agradeço a Deus, aos Orixás e a toda a espiritualidade que me guiam e fortalecem. Sei que cada passo dado foi acompanhado por forças maiores que me sustentaram nos momentos de incerteza e me iluminaram os caminhos a seguir. Olhando para trás, vejo o quanto essa jornada me transformou. Sou uma pessoa completamente diferente daquela que fez o processo seletivo no fim de 2022. O percurso foi intenso, desafiador e, muitas vezes, exaustivo, mas cada obstáculo superado moldou quem sou hoje. Cresci, aprendi, ressignifiquei muitas coisas e, acima de tudo, reencontrei a minha fé. Que essa caminhada seja apenas o começo e que eu possa sempre retribuir, de alguma forma, tudo o que recebi.

"Exu matou um pássaro ontem, com a pedra
que só lançou hoje"

Ditado iorubá

RESUMO

Esta dissertação busca pensar sobre a mulher como sujeito político da democracia moderna, a partir da crítica à separação entre público e privado encontrada nas interseções entre a teoria política de Karl Marx e as teorias feministas. A hipótese da pesquisa é a de que, considerando as análises teóricas e empíricas apresentadas neste texto, as desigualdades estruturais se manifestam gerando exclusão política das mulheres, a qual é reforçada pela forma como as relações entre público e privado ainda afetam os espaços institucionais. Parte-se do pressuposto conceitual de que a democracia brasileira permanece incompleta enquanto não garantir efetiva participação política às mulheres, e que essa exclusão não pode ser compreendida sem considerar a articulação entre capitalismo, patriarcado e racismo estrutural. Para isso, esta pesquisa tem como fundamentação teórica o diálogo com o pensamento político de Karl Marx e suas concepções sobre Estado, democracia e emancipação humana, bem como com a teoria de Claude Lefort, que analisa a desincorporação do poder e os limites da democracia representativa. Além disso, a pesquisa aponta que o sistema democrático, conforme estruturado, reproduz desigualdades históricas e não contempla plenamente a emancipação humana defendida por Marx. Tal apontamento é complementado com respostas aos limites da democracia formal, apresentadas a proposta defendida por Nancy Fraser para a equidade de gênero no Estado de bem-estar pós-industrial que consiste no modelo de cuidado universal. A pesquisa teórica desta dissertação é realizada em complementaridade à empírica, que visa dar-lhe sustentação prática. Para tanto, apresenta-se análises qualitativas de entrevistas semiestruturadas realizadas no projeto "De Olho nas Urnas", realizado pela Universidade Federal de Goiás em parceria com o Observatório Nacional da Mulher na Política, que investigou as experiências de mulheres candidatas e eleitas no Brasil. Os resultados evidenciam que, apesar dos avanços legislativos, as mulheres enfrentam violências estruturais que limitam o seu lugar como sujeito político no espaço público, refletindo as barreiras que a separação entre espaço público e privado manifestam. Esta pesquisa conclui que, para além das cotas eleitorais, é essencial uma resignificação dessa separação e o Estado deve adotar políticas que garantam a redistribuição do trabalho reprodutivo, o fortalecimento de redes de apoio e a implementação de cotas para a ocupação de cadeiras no parlamento, a fim de garantir uma democracia mais justa e equitativa. As investigações desta dissertação, reafirmaram que articular teoria política clássica, teoria feminista e a experiência prática da participação política das mulheres no Brasil é fundamental para essa resignificação e contribui para o debate sobre inclusão e transformação democrática.

Palavras-chave: Democracia; Teoria Política de Marx; Teorias Feministas; Público-Privado; Mulheres na Política.

ABSTRACT

This dissertation seeks to examine women as political subjects within modern democracy, based on a critique of the separation between the public and private spheres, found at the intersection of Karl Marx's political theory and feminist theories. The central hypothesis of this research is that, considering the theoretical and empirical analyses presented in this study, structural inequalities manifest in ways that lead to the political exclusion of women, a process reinforced by the ways in which the relationship between public and private still shapes institutional spaces. The research is grounded in the conceptual premise that Brazilian democracy remains incomplete as long as it fails to ensure the effective political participation of women and that this exclusion cannot be fully understood without considering the interplay between capitalism, patriarchy, and structural racism. To support this argument, the dissertation engages with Karl Marx's political thought, particularly his conceptions of the state, democracy, and human emancipation, as well as with Claude Lefort's theory, which analyzes the disincorporation of power and the limits of representative democracy. Furthermore, the study highlights how the democratic system, as it is currently structured, reproduces historical inequalities and does not fully align with Marx's vision of human emancipation. This critique is expanded through Nancy Fraser's proposals regarding the limitations of formal democracy, particularly her advocacy for gender equity within the post-industrial welfare state through the universal care model. The theoretical research in this dissertation is complemented by an empirical investigation that provides practical grounding. To this end, the study presents qualitative analyses of semi-structured interviews conducted as part of the *De Olho nas Urnas* ("Keeping an Eye on the Ballot") project, carried out by the Federal University of Goiás in partnership with the National Observatory on Women in Politics. This project investigated the experiences of women candidates and elected officials in Brazil. The findings reveal that, despite legislative advancements, women continue to face structural violence that limits their role as political subjects in the public sphere, reflecting the barriers reinforced by the public-private divide. This research concludes that, beyond electoral quotas, it is essential to redefine this separation, and the state must adopt policies that ensure the redistribution of reproductive labor, the strengthening of support networks, and the implementation of seat quotas in parliament to guarantee a more just and equitable democracy. The investigations carried out in this dissertation reaffirm that articulating classical political theory, feminist theory, and the practical experience of women's political participation in Brazil is fundamental for this redefinition and contributes to the broader debate on democratic inclusion and transformation.

Keywords: Democracy; Marx's Political Theory; Feminist Theories; Public-Private; Women in Politics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1: O PROCESSO DE FORMAÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO DE KARL MARX	20
1.1 O jovem Marx e a construção de uma teoria política	24
1.2 A relação de Marx com Hegel	37
CAPÍTULO 2: DEMOCRACIA E EMANCIPAÇÃO: CONFRONTOS ENTRE MARX E LEFORT SOBRE O POLÍTICO	52
2.1 A contradição entre Estado e Sociedade civil em Karl Marx e a necessidade de um novo modelo de democracia	54
2.2 Marx em debate: abertura ao pensamento político de Claude Lefort	68
CAPÍTULO 3: A FRONTEIRA ENTRE PÚBLICO/PRIVADO: AS CONSEQUÊNCIAS DA INVISIBILIDADE DE GÊNERO	92
3.1 A dicotomia público-privado e os impactos na divisão sexual do trabalho e na Democracia	99
3.2 Interseccionalidade e poder: A sobreposição de opressões no espaço público e privado	128
CAPÍTULO 4: ANÁLISE DAS ENTREVISTAS: COMO AS MULHERES RELATAM A PRÓPRIA TRAJETÓRIA NA POLÍTICA BRASILEIRA	143
4.1 Da candidatura ao mandato: os desafios enfrentados pelas mulheres para permanecer na política brasileira	147
CONCLUSÃO	174
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	179

INTRODUÇÃO

A interseção entre o pensamento de Karl Marx e as teorias feministas têm se mostrado um campo fecundo para a crítica e reinterpretação dos fundamentos da democracia contemporânea, a qual exige o maior reconhecimento das mulheres como sujeitos políticos. A tradição marxista oferece ferramentas teóricas essenciais para a análise das relações de poder e das formas de exploração, enquanto as teorias feministas complexificam essa análise ao evidenciar como as relações de gênero moldam e são moldadas pela estruturação do espaço político, econômico e social. A aposta desta pesquisa é que a convergência entre essas perspectivas teóricas — especialmente no ponto em que dialogam criticamente sobre a separação entre os espaços público e privado, bem como sobre as estruturas de dominação e opressão que marcam a história político-social — possibilita uma ressignificação do lugar político e social das mulheres na democracia.

Nesse sentido, a divisão entre o público e o privado, um dos pilares fundamentais das democracias liberais modernas, tem sido amplamente questionada por teóricas feministas, que demonstram como essa separação exclui as mulheres da esfera política e oculta as dinâmicas de exploração e opressão que ocorrem no âmbito doméstico e reprodutivo. Para Marx, a exploração do trabalho não se restringe à produção material, mas permeia toda a estruturação das relações sociais e da divisão do trabalho. As feministas marxistas ampliam essa perspectiva ao destacar a centralidade do trabalho reprodutivo e não remunerado para a reprodução do capital e da desigualdade de gênero.

A invisibilização do trabalho reprodutivo e a separação entre público e privado não apenas sustentam a exploração econômica, mas também criam as condições para a perpetuação da violência contra as mulheres. Entendida de maneira limitada, muitas vezes, a violência contra a mulher, é vista como um fenômeno que ocorre apenas entre indivíduos, dentro de relações íntimas ou casuais. Nesse sentido, a narrativa predominante tende a circunscrever a violência a episódios pontuais e interpessoais — um marido violento, um agressor desconhecido —, ignorando seu enraizamento em estruturas sociais mais amplas. Essa compreensão, apesar de comum, falha em captar a profundidade do problema. A violência contra a mulher não é apenas o resultado de ações individuais, mas sim um mecanismo intrincado e contínuo de controle e opressão que está profundamente imbricado nas esferas

sociais, políticas, econômicas e, de maneira crítica, é possível dizer que na própria estrutura democrática, tal como a conhecemos e vivenciamos.

A democracia moderna, embora fundada nos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, revela-se insuficiente quando observada a partir das experiências de mulheres e outros grupos historicamente marginalizados, como pessoas negras, indígenas, quilombolas e LGBTQIAPN+. As instituições democráticas, que deveriam assegurar direitos e proteção, frequentemente reforçam desigualdades por meio de sistemas jurídicos que descredibilizam vítimas de violência, políticas econômicas excludentes e práticas sociais discriminatórias. A violência de gênero, nesse contexto, é mais do que uma manifestação individual — trata-se de um fenômeno estrutural e sistêmico, enraizado nas dinâmicas de poder do capitalismo e do patriarcado, que subordinam corpos femininos e perpetuam a exclusão. Tal violência, física e simbólica, está presente na desvalorização do trabalho reprodutivo, na objetificação da mulher, na disparidade salarial e na sub-representação política, revelando um padrão que compromete a efetividade da democracia e sua capacidade de promover a emancipação.

Ao naturalizar hierarquias de gênero e relegar as mulheres ao espaço doméstico, o patriarcado estrutura tanto a vida privada quanto as instituições públicas, limitando a autonomia feminina e restringindo sua participação nos espaços de decisão. Como destaca Seyla Benhabib, em *Situando o Self: Gênero, Comunidade e Pós-Modernismo na Ética Contemporânea* (2021), uma das contribuições centrais do pensamento feminista à teoria política é justamente a crítica à separação entre público e privado, utilizada historicamente para legitimar a exclusão das mulheres da esfera política. Enfrentar essa lógica não é apenas uma demanda ética ou de justiça de gênero, mas uma condição indispensável para transformar a democracia em um projeto verdadeiramente inclusivo, capaz de desestabilizar as estruturas que sustentam a opressão e abrir caminhos para formas mais equitativas de organização social e política.

Partindo dessa premissa, esta pesquisa busca investigar os pontos de convergência e tensão entre a teoria política de Marx e as teorizações feministas sobre democracia, problematizando a dicotomia público-privado e propondo novas perspectivas sobre participação política e cidadania. Para isso, serão analisados textos clássicos e contemporâneos, com o intuito de compreender como essas teorias podem contribuir para um modelo de democracia mais inclusivo e sensível às

dinâmicas de poder que estruturam as relações de gênero. Ao questionar essa fronteira, a pesquisa pretende ampliar os horizontes da própria noção de democracia, reconhecendo a interdependência entre as esferas social, política e econômica.

Mais do que um exame teórico, esta investigação também busca estabelecer as bases para a construção de uma teoria da democracia feminista. Inspirada pelo movimento de crítica epistemológica feminista (Harding, 1987), esta pesquisa não se propõe a uma avaliação "inocente" ou distanciada, mas sim a um engajamento político e teórico que reconhece os avanços e desafios desse projeto. Ao examinar os embates entre as perspectivas feministas e marxianas, pretende-se elaborar um referencial teórico que contribua para uma democracia verdadeiramente inclusiva e comprometida com a justiça social e de gênero.

A crítica feminista à ciência moderna se conecta diretamente com o debate sobre a separação entre o público e o privado e suas implicações na estruturação da democracia¹. A objetificação das mulheres no campo do saber reflete um processo mais amplo de exclusão que transcende a produção científica e permeia todas as esferas da vida. A denúncia feminista da suposta neutralidade científica dialoga com a crítica marxista à ideologia dominante, que naturaliza desigualdades e obscurece as relações de poder subjacentes às estruturas sociais. Assim, compreender as tensões entre feminismo e a teoria de Marx não é apenas um exercício acadêmico, mas um passo essencial para a formulação de alternativas teóricas e políticas que rompam com as hierarquias impostas pelo patriarcado e pelo capitalismo.

Como argumenta Sandra Harding (2019), a tradição iluminista negava às mulheres a capacidade de racionalidade e objetividade exigidas pelo pensamento científico, relegando-as à posição de objetos da razão e da observação masculinas.

¹ Nesse sentido, Cecilia Maria Bacellar Sardenberg aponta (2001, p. 1): "Produzir e disseminar saberes que não sejam apenas sobre ou por mulheres, mas também de relevância para as mulheres e suas (nossas) lutas (OAKLEY, 1998) – este o objetivo maior do projeto feminista nas ciências e na academia. Ele se formula a partir da constatação de que, historicamente, a Ciência Moderna objetificou a nós, mulheres, negou-nos a capacidade e autoridade do saber, e vem produzindo conhecimentos que não atendem de todo aos nossos interesses emancipatórios. Não por acaso, a crítica à ciência tem figurado, desde há muito, como um dos principais pontos nas agendas feministas. E vem se ampliando e aprofundando, dramaticamente, nos últimos quinze anos, de sorte a destacar-se hoje como uma das análises mais contundentes dos dogmas, práticas e instituições da ciência (KELLER e LONGINO, 1996; SCHIENBINGER, 2001; HARDING, 1987). De fato, instrumentada por um olhar desconstrucionista de gênero, a crítica feminista tem avançado da mera denúncia da exclusão e invisibilidade das mulheres no mundo da ciência para o questionamento dos próprios pressupostos básicos da Ciência Moderna, virando-a de cabeça para baixo ao revelar que ela não é nem nunca foi "neutra". Como já observava Virginia Woolf em 1936: "A ciência, ao que parece, não é assexuada; ela é um homem, um pai, e infectada, também" (apud ROSE, 1989, p.221).

Apenas os homens — e, entre eles, aqueles pertencentes à classe, raça e cultura dominantes — eram reconhecidos como detentores de um conhecimento universalizante. Ainda de acordo Harding (2019), Karl Marx, foi um dos primeiros a questionar essa forma de fazer ciência, ao deslocar o centro da produção do conhecimento para o proletariado, sustentando que este, por meio da luta de classes, seria o único grupo capaz de apreender a verdadeira forma das relações sociais e de conduzir a humanidade à emancipação. Ao basear sua epistemologia em uma teoria do trabalho, e não em supostas capacidades inatas, Marx ofereceu um modelo alternativo à ciência burguesa, ainda que sua teoria não tenha, em um primeiro momento, incorporado plenamente a questão de gênero.

A escolha de Marx como referencial clássico, portanto, se justifica não apenas por sua crítica ao capitalismo, mas também por sua capacidade de fornecer ferramentas teóricas para problematizar as dinâmicas de exclusão e dominação nas democracias modernas. Em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), Marx questiona a concepção hegeliana do Estado como expressão racional da vida ética e demonstra como a separação entre o Estado e a sociedade civil opera como um mecanismo de alienação política. Essa análise é crucial para compreender como determinadas relações de poder são naturalizadas e reproduzidas nas estruturas institucionais.

Ao explorar os limites e as possibilidades da emancipação política, o pensamento marxiano oferece caminhos para repensar criticamente a exclusão das mulheres da esfera pública e para articular uma teoria democrática que supere as clivagens impostas pelo capitalismo e pelo patriarcado. Assim, para compreender a origem do dualismo (Público-Privado) e suas implicações para a democracia, é fundamental retornar ao pensamento de Karl Marx e investigar uma parte menos explorada de sua obra, na qual sua voz se manifesta de forma mais filosófica e política do que estritamente econômica.

Marx argumenta que a suposta identidade entre os estamentos civil e político na Idade Média era, na verdade, apenas uma expressão da separação estrutural entre as esferas civil e política. No Estado moderno, essa separação se intensifica e dá origem a uma série de dualismos abstratos que estruturam as relações sociais: o universal e o particular, o homem e o cidadão, o formal e o material, o político e o social, e por fim, mas não menos importante, o público e o privado (Pogrebinschi, 2009). Ao inverter a lógica hegeliana e evidenciar que a fragmentação entre o

político e o social é constitutiva do Estado moderno, Marx fornece um arcabouço teórico para pensar não apenas a dominação de classe, mas também a maneira como essa separação se articula com outras formas de hierarquização social.

Esse ponto de partida possibilita um diálogo frutífero com as teorias feministas, que há décadas denunciam a dicotomia público-privado como um dos principais mecanismos de exclusão das mulheres da esfera política. Assim, a crítica marxiana ao Estado moderno e à sociedade civil se conecta diretamente às análises feministas, pois ambas evidenciam como essa divisão funciona como um dispositivo de dominação. Dessa maneira, o primeiro capítulo desta pesquisa inicia examinando o contexto histórico e intelectual em que Karl Marx se desenvolveu, destacando os principais fatores que moldaram suas ideias políticas, antes de sua consagração como referência na economia política e na crítica ao capitalismo. Esse desenvolvimento não ocorreu de forma linear, mas reflete a complexidade das influências intelectuais, filosóficas e históricas que impactaram seu pensamento ao longo do tempo.

Analisa-se também sua relação com a esquerda hegeliana, grupo que buscava adaptar e criticar a filosofia de Hegel diante das questões sociais e políticas da época. Nesse período, Marx publicou artigos na *Gazeta Renana* e criticou a censura do governo prussiano, demonstrando um pensamento ainda em construção, mas já engajado no debate político. O capítulo explora ainda como Karl Marx desenvolveu sua análise crítica à Política moderna, rompendo com a tradição hegeliana e propondo uma abordagem política mais autônoma com uma compreensão distinta das relações entre o Estado, a sociedade civil e as estruturas de poder. Com destaque para suas obras nas quais o autor explora temas centrais para a compreensão do Estado moderno e das divisões estruturais da sociedade: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1843)* e *Sobre a Questão Judaica (1844)*. Nesses textos, Marx oferece uma crítica profunda sobre a separação entre o Estado e a sociedade civil, além disso, o autor aponta que esta separação e o antagonismo que entre elas se estabelece seria fonte de outros “*dualismos abstratos*”.

No segundo capítulo, as implicações contemporâneas da crítica marxiana ao Estado ganham novos contornos quando colocadas em diálogo com as concepções de pensadores modernos, como Claude Lefort. Ao refletir sobre a relação entre Estado e sociedade civil, Lefort propõe uma abordagem distinta da de Marx, embora mantenha com ela um diálogo crítico constante. Para Lefort, essa distinção não deve

ser compreendida de maneira rígida ou dicotômica; ao contrário, ele sustenta que a relação entre Estado e sociedade civil é fluida, marcada por interações contínuas em que ambos se influenciam e se transformam mutuamente.

Enquanto Marx sublinha a necessidade de abolir o Estado como instrumento de dominação de classe, Lefort enxerga na democracia moderna um regime caracterizado pela desincorporação do poder — isto é, pela ausência de um ponto fixo e absoluto de soberania. Para ele, o poder nas democracias permanece estruturalmente indeterminado, aberto à disputa, ao conflito e à pluralidade. Nesse sentido, a instabilidade do poder democrático é vista não como uma falha, mas como condição de possibilidade para o exercício da liberdade e para a coexistência de múltiplas vozes e interesses sociais. Essa divergência revela perspectivas contrastantes sobre a natureza do Estado e da política, ampliando o debate sobre os caminhos possíveis para a emancipação social e a construção democrática.

Após examinar a crítica de Marx à política moderna e estabelecer um diálogo com as reflexões de Claude Lefort, no terceiro capítulo, avanço para o ponto central desta pesquisa: a urgência de incorporar as contribuições feministas ao debate com Marx, a fim de repensar a democracia a partir da crítica à separação entre público e privado. Esse movimento não é meramente uma tentativa de inclusão, mas uma ampliação teórica fundamental para compreender as dinâmicas de poder e as relações sociais de forma mais completa.

O capítulo propõe uma crítica contundente à invisibilidade de gênero nas teorias políticas clássicas, revelando como essa omissão não é acidental, mas estrutural. A separação entre público e privado, historicamente naturalizada, excluiu as mulheres do campo da cidadania e da política, relegando suas experiências ao espaço doméstico e inviabilizando uma compreensão completa da democracia. Mesmo correntes críticas como o marxismo, ao priorizar a luta de classes, negligenciaram o gênero como um dos eixos fundamentais nas dinâmicas de dominação. Com base em autoras como Seyla Benhabib, Nancy Fraser, Silvia Federici, Angela Davis e Lélia Gonzalez. Essas teóricas demonstram que gênero, raça e classe são dimensões fundamentais para compreender as estruturas de dominação nas sociedades contemporâneas.

Nesse sentido, a crítica feminista não deve ser vista como um acréscimo externo à teoria política, mas como um eixo transformador que reconfigura nossa compreensão sobre democracia, cidadania e emancipação. Ao longo do capítulo,

investigo como a democracia contemporânea pode ser transformada para incorporar, de maneira substancial, as demandas por reconhecimento, redistribuição e representação. Essa reconfiguração exige uma crítica profunda ao modelo democrático vigente, que frequentemente falha em promover justiça social ao desconsiderar a multiplicidade de opressões interseccionais que estruturam o acesso ao poder e aos direitos.

O quarto e último capítulo adota uma abordagem menos teórica, apresentando uma análise das entrevistas semi-estruturadas realizadas no âmbito do projeto nacional "De Olho nas Urnas: candidaturas de mulheres e monitoramento da igualdade de gênero nas eleições de 2024". Financiado pelo Observatório Nacional de Mulheres na Política da Câmara dos Deputados e executado pela Universidade Federal de Goiás, o projeto visa explorar os desafios e as oportunidades que moldam a presença das mulheres na política brasileira, com ênfase nos contextos de pleitos municipais. Essa análise permite articular as discussões teóricas dos capítulos anteriores com as experiências concretas das mulheres candidatas, aprofundando a reflexão sobre os limites da democracia representativa e os impactos da separação entre público e privado na participação política feminina. O foco recai sobre a realidade cotidiana dessas mulheres, evidenciando como fatores estruturais moldam sua atuação política. O eixo fundamental da análise é a permanência da dicotomia entre as esferas pública e privada, mesmo para mulheres que ingressam na política.

As entrevistas revelam que muitas candidatas continuam sobrecarregadas pelas responsabilidades domésticas e familiares, o que limita sua disponibilidade para a militância e para as articulações políticas necessárias ao êxito eleitoral. Esse dado reforça as críticas feministas à separação público-privado, evidenciando como essa estrutura perpetua desigualdades e restringe o acesso das mulheres à vida política. A dificuldade de conciliar a atuação pública com as demandas privadas não é uma questão individual, mas um reflexo das normas de gênero que continuam a estruturar a sociedade e a restringir a autonomia das mulheres. Além disso, as violências políticas de gênero emergem como um problema recorrente nas narrativas das candidatas, abrangendo desde assédio e intimidação até ameaças explícitas que colocam em risco sua segurança e permanência no espaço político. Essas experiências demonstram que o espaço público ainda é hostil às mulheres,

reforçando as barreiras à participação feminina e questionando a ideia de que a mera ampliação do número de candidatas é suficiente para democratizar a política.

Ao conectar teoria e prática, este capítulo reforça a necessidade de repensar a democracia a partir de uma perspectiva feminista, que leve em consideração as desigualdades estruturais que afetam a participação política das mulheres. As vozes das candidatas oferecem uma oportunidade única para refletir sobre os desafios impostos pelo modelo atual e para propor estratégias de transformação democrática que rompam com a lógica excludente da separação entre público e privado. Assim, a análise das entrevistas não apenas evidencia os obstáculos enfrentados pelas mulheres na política, mas também aponta caminhos para uma reconstrução democrática que incorpore a justiça de gênero como um de seus pilares centrais.

Dessa forma, este trabalho se insere no projeto de pesquisa "Teoria e História da Democracia e dos Direitos Humanos", que investiga os fundamentos teóricos dos direitos humanos, a relação entre política, economia e direito, bem como as desigualdades e violências que ameaçam a democracia. Ao articular a teoria política com a crítica feminista, a pesquisa busca não apenas evidenciar as limitações da democracia moderna, mas também propor uma reconstrução teórica que considere as experiências históricas e sociais das mulheres como elementos centrais para a formulação de um modelo democrático mais inclusivo.

Nesse sentido, a investigação desenvolvida ao longo dos capítulos culmina na necessidade de repensar a democracia a partir da crítica à separação entre público e privado e da incorporação dos direitos civis, econômicos, culturais e sociais como dimensões indissociáveis da cidadania. Assim, este trabalho não apenas contribui para a compreensão das barreiras que restringem a atuação política feminina, mas também aponta caminhos para a formulação de um modelo democrático capaz de integrar as reivindicações feministas e enfrentar as assimetrias que ainda marcam a vida política. Ao propor um olhar crítico sobre a estrutura da democracia contemporânea, a pesquisa reafirma a necessidade de um projeto democrático que reconheça a pluralidade de sujeitos políticos e que, ao fazê-lo, avance na construção de uma sociedade mais democrática.

Capítulo 1: O PROCESSO DE FORMAÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO DE KARL MARX

“Ser radical é entender as coisas pela raiz.”

Karl Marx

Em a *Introdução à obra de Marx*², José Paulo Netto afirma que “A obra de Karl Marx, pela sua significação teórica, é um marco na cultura ocidental e, pelo seu impacto sócio-histórico, tem relevância universal.”, afirmação que me parece justificada pelo status clássico do autor nas ciências humanas. Teórico e crítico do capitalismo, Marx ofereceu uma análise detalhada das estruturas e dinâmicas da sociedade burguesa, baseada em uma ontologia social centrada no trabalho.

Grande parte da investigação teórica conduzida por Karl Marx ao longo de sua vida teve como finalidade sustentar a ação revolucionária da classe trabalhadora, orientada pelo ideal da emancipação humana — conceito central em sua obra, que será analisado adiante. Sua crítica ao capitalismo não apenas contestou as premissas econômicas e políticas dominantes de seu tempo, como também exerceu profunda influência ao longo do século XX sobre intelectuais e movimentos comprometidos com a crítica radical à sociedade burguesa, as lutas anticoloniais e anti-imperialistas, bem como os projetos de construção do socialismo em diferentes contextos históricos.

É fato que, após a experiência do socialismo soviético, muitos passaram a considerar Marx como um pensador ultrapassado e sem lugar na academia contemporânea. Contudo, as sucessivas crises econômicas globais, somadas ao agravamento das desigualdades sociais intensificadas pelo processo de globalização no século XXI, contribuíram para uma renovação de interesse por sua obra. Nesse contexto, Marx reafirma-se como um dos principais referenciais críticos

² O referido artigo não está datado e encontra-se disponível no site do Coletivo Marxismo21, que se apresenta como “um site de pesquisa e difusão da teoria marxista na sua complexidade e diversidade. Sob uma perspectiva democrática e pluralista, o blog incentiva a pesquisa teórica e o debate político sem jamais pretender se constituir em partido ou movimento político no terreno das esquerdas brasileiras. Orientadas pela solidariedade socialista, as Notas públicas do site têm denunciado as ameaças e as efetivas ações contra as liberdades de pensamento, debate e expressão.” Disponível em: <<<https://marxismo21.org/wp-content/uploads/2012/07/Introduc%C3%A3o-%C3%A0-obra-de-Marx-Jos%C3%A9-Paulo-Neto.pdf>>>

no campo do pensamento econômico, social e político, cuja atualidade continua a instigar debates teóricos e a inspirar análises sobre as contradições do capitalismo.

É importante registrar que outro fator que contribuiu para o ressurgimento da obra de Karl Marx está associado ao fato de que grande parte de sua produção intelectual era desconhecida até meados do século XX. Anos após sua morte, descobriu-se que o seu acervo literário compreendia muito mais do que era conhecido até então³. Além dos escritos publicados em vida e dos editados por Engels após sua morte, o acervo do autor incluía dezenas de ensaios, artigos acadêmicos, matérias jornalísticas, resenhas, fragmentos, anotações, cartas, esboços, resumos, rascunhos e outras formas de expressão de seu pensamento.

Segundo Pogrebinschi (2006), o termo "mais" não se refere apenas à quantidade, mas também à diversidade, uma vez que, a descoberta ampliou significativamente a compreensão da tradição teórica conhecida como marxismo, que até então se restringia a uma análise do mundo sob as lentes da esfera econômica. A publicação tardia de uma parte substancial da obra de Marx, especialmente seus escritos da "juventude" até aproximadamente 1848 (quando foi publicado o Manifesto do Partido Comunista), foi fundamental para revitalizar os estudos sobre Marx. Isso permitiu uma reavaliação de seus escritos iniciais e sua relação com o restante de sua obra já conhecida. Além disso, a descoberta desses novos textos possibilitou que alguns estudiosos revisitassem a obra de Marx e revisassem diversas interpretações já consolidadas.

Diante da amplitude e complexidade da obra de Karl Marx, esta pesquisa opta por um recorte que privilegia uma abordagem filosófico-política de sua teoria, com ênfase em suas concepções de democracia, sujeito de direitos e emancipação humana. O foco recai, portanto, sobre o período anterior a 1845, sem a pretensão de esgotar a totalidade de sua produção teórica. Registro ainda que a experiência soviética e outras tentativas históricas de superação do capitalismo em nome de Marx e do marxismo de forma alguma são parte da investigação realizada aqui.

Início este capítulo examinando a fase da formação do pensamento de Karl Marx, com ênfase nas obras *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (2010a) e *Sobre*

³ Segundo Costa Neto (2010, p. 58), o IME foi fundado em 1921, no contexto da consolidação da Revolução Russa, com o apoio do Partido Social-Democrata Alemão e a participação do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt. Sob a direção de Riazonov, a instituição se dedicou ao esforço de tornar acessíveis, em sua totalidade, os escritos de Marx e Engels por meio da publicação da *Marx Engels Gesamtausgabe* (MEGA).

a *Questão Judaica* (2010b). Nestes textos, sua reflexão política se torna mais explícita, revelando já os contornos de temas centrais que marcaram sua trajetória intelectual. A análise será enriquecida por leituras de comentaristas e comentaristas que oferecem contribuições relevantes para a compreensão da teoria marxiana, com destaque para Thamy Pogrebinski e Julia Lemos Vieira.

A escolha por duas estudiosas do pensamento de Marx não é fortuita: ela expressa o compromisso desta pesquisa com a superação das leituras canônicas tradicionais, ao mesmo tempo em que abre espaço para interpretações que dialogam com a crítica feminista. A presença dessas autoras não apenas amplia os horizontes interpretativos da obra marxiana, como também reforça a importância de repensar a teoria política a partir de uma perspectiva que valorize as experiências e os saberes das mulheres.

Na segunda parte do capítulo, abordo a crítica de Marx à concepção hegeliana de Estado, explorando como ele rompe com a tradição idealista para desenvolver uma nova compreensão das relações entre o Estado, a sociedade civil e as estruturas de poder. Essa crítica se insere em um contexto mais amplo de análise das formas de dominação capitalista, e marca uma inflexão decisiva no pensamento político moderno. Para Hegel, a separação entre Estado e sociedade civil é vista como uma mediação dialética necessária.

Marx, por sua vez, interpreta essa separação como expressão da alienação política. O Estado, longe de ser uma instância neutra ou racional, aparece como uma construção ideológica que encobre os conflitos de classe e garante os interesses da burguesia. Ao apresentar-se como entidade autônoma, o Estado oculta seu vínculo estrutural com a reprodução das relações de dominação no interior da sociedade civil, onde efetivamente se concentram as dinâmicas econômicas e os antagonismos sociais.

Marx argumenta que essa alienação política constitui uma das principais formas de dominação na sociedade moderna. Os indivíduos são afastados do exercício real do poder e reduzidos a sujeitos passivos dentro da estrutura estatal. As promessas liberais de liberdade e igualdade revelam-se ilusórias, pois não se traduzem em participação efetiva no controle político ou econômico.

Neste sentido, exploro os principais elementos da crítica de Marx ao Estado moderno, com especial atenção à noção de "verdadeira democracia" (*wahre Demokratie*), que Marx contrapõe à democracia moderna. Enquanto esta última se

apoia na formalidade da igualdade jurídica e na representação abstrata, a democracia verdadeira, em sua concepção, requer a participação ativa dos trabalhadores na gestão dos meios de produção e nas decisões coletivas, superando a cisão entre governantes e governados.

Tenho consciência de que ainda persiste, tanto no meio acadêmico quanto no senso comum, a ideia de uma suposta incompatibilidade entre a teoria de Marx e a democracia. No entanto, considero que esse equívoco se deve, em grande medida, à limitada atenção dedicada ao jovem Marx, tanto dentro quanto fora da academia. A negligência em relação ao período inicial de sua obra contribui para interpretações distorcidas sobre sua concepção de comunismo na maturidade, desconsiderando os elementos democráticos e emancipatórios já presentes em suas primeiras formulações teóricas. Esta lacuna, como apontada por Korsch (*apud* GUIMARÃES, 1997, p. 138), resulta na perda de uma visão abrangente do "*processo social da revolução*", transformando uma teoria revolucionária unificada em uma crítica fragmentada à ordem econômica burguesa, ao Estado burguês, ao sistema educacional, à religião, à arte, à ciência e às culturas burguesas.

Disputar a concepção política em Marx não é apenas importante, mas também urgente, pois sua teoria está intrinsecamente ligada a um projeto de emancipação humana. Ao contrário do que foi amplamente difundido, essa perspectiva não se construiu em oposição à democracia, mas sim como um esforço para aprofundá-la e ampliá-la. Para Marx, a verdadeira democracia não se restringe às formas institucionais liberais nem se esgota nos limites do Estado burguês; pelo contrário, ela deve ser compreendida como um processo dinâmico de transformação social que supera as barreiras impostas pela divisão entre o público e o privado.

Essa interpretação é fundamental para esta pesquisa, pois permite reposicionar a teoria política de Marx no debate contemporâneo sobre democracia e direitos humanos. Marx não pode ser reduzido a uma crítica unilateral do Estado ou das instituições democráticas, mas deve ser lido como um teórico que apresenta um projeto de radicalização democrática, voltado para a superação das desigualdades estruturais que limitam a participação política efetiva. Assim, este capítulo evidenciará que a trajetória filosófica de Marx se inicia com uma dupla crítica, conforme argumenta Vieira (2014): de um lado, ao absolutismo do Estado prussiano, que perpetuava privilégios e excluía a maioria da população das decisões políticas;

de outro, ao absolutismo da razão na filosofia hegeliana, que naturaliza a separação entre sociedade civil e Estado.

Dessa maneira, a teoria política marxiana pode ser compreendida como um esforço para reconfigurar os fundamentos da democracia, rompendo com as ilusões da representatividade formal e apontando para uma forma de organização política enraizada na participação ativa dos indivíduos e na coletivização do poder. Essa perspectiva crítica será explorada ao longo deste trabalho, demonstrando que a concepção marxiana de democracia não apenas desafia os modelos tradicionais, mas também oferece elementos essenciais para pensar a democracia contemporânea em sua dimensão substantiva, incluindo a luta contra as desigualdades de classe, gênero e raça.

1.1 O jovem Marx e a construção de uma teoria política

“Uma das consequências do renascimento de interesse no jovem Marx é que hoje Marx significa diferentes coisas para diferentes pessoas.”
Shlomo Avineri

Os caminhos traçados por Marx para a realização da liberdade e o desenvolvimento do Estado político, em sua fase republicana, possuem características singulares, que não podem ser reduzidas a nenhum outro republicanismo contemporâneo a ele (Vieira, 2014). Essa singularidade se manifesta na relação ambivalente que Marx estabelece com a filosofia hegeliana: por um lado, um profundo fascínio pela dialética; por outro, uma crítica incisiva às suas implicações políticas. Para compreender os fundamentos filosóficos e políticos do republicanismo marxiano, é essencial explorar essa tensão, o que inevitavelmente exige revisitar aspectos do pensamento de Hegel, especialmente sua concepção da relação entre filosofia, liberdade e política, bem como sua oposição à democracia.

Desde sua tese de doutorado, Marx buscou superar essa oposição ao enfatizar o caráter objetivo da dialética. Diferentemente de Hegel, que concebia o Estado como a realização suprema da razão e da liberdade no mundo, Marx desloca o eixo da liberdade para a práxis humana, rejeitando a noção de que o Estado possa ser a encarnação de um princípio racional autônomo. Em sua *Crítica da Filosofia do*

Direito de Hegel, ele aponta que o Estado, em sua configuração moderna, opera como um mecanismo de alienação política, afastando os indivíduos de sua autodeterminação e perpetuando relações de dominação.

A política, para Marx, não deveria ser reduzida à estrutura estatal tal como formulada pela tradição hegeliana, mas compreendida a partir das condições concretas da vida social e econômica. Essa inflexão teórica de Marx o leva a um distanciamento do idealismo filosófico e à formulação de uma concepção materialista da história, na qual a liberdade não é uma dádiva concedida pelo Estado, mas um processo que emerge da luta de classes e das transformações nas relações de produção. O Estado, longe de ser uma expressão da racionalidade universal, é compreendido como um instrumento de manutenção da ordem social vigente, estruturado para preservar os interesses da classe dominante.

No entanto, em seu período republicano, Marx ainda mantém um diálogo com as possibilidades de um Estado que não funcione como aparato de dominação, mas que deve ser (aqui pode ser considerado o dever ser em oposição ao ser) entendido como uma instância que efetiva a liberdade segundo a razão, refletindo interesses e relações de classe na sociedade. Marx critica o Estado cristão e absolutista, argumentando que um Estado verdadeiro deve agir como um "grande organismo" no qual as liberdades individuais (jurídica, moral e política) se realizam de forma integrada e onde cada cidadão obedece às leis do Estado, que refletem as leis naturais de sua própria razão. Ele defende que a natureza do Estado deve ser fundamentada pela busca de uma razão filosófica e democrática, que supere as divisões da sociedade e promova a liberdade verdadeira:

[...] é o próprio Estado que educa seus membros, fazendo deles verdadeiros membros do Estado, transformando os objetivos individuais em objetivos gerais, o instinto grosseiro em inclinação moral, a independência natural em liberdade intelectual, fazendo que o indivíduo se desenvolva na vida do conjunto e que o conjunto viva no espírito do indivíduo. O nosso editor [Hermes], pelo contrário, faz do Estado não uma associação de homens livres que se educam mutuamente, mas um rebanho de adultos destinados a receber a educação de cima. (Marx, 1972f, p. 44 *apud*, Vieira, 2014, p. 95-96).

Para Marx, o Estado racional e público não seria uma entidade externa e hierarquicamente superior que educa os indivíduos de cima para baixo, mas sim uma associação na qual os homens realizam sua liberdade por meio da autodeterminação coletiva. Nesse sentido, o Estado não impõe uma razão externa,

mas atua como mediador em um processo de educação mútua, no qual os indivíduos deixam de ser apenas seres isolados para se tornarem seres sociais. É nessa dinâmica que “o indivíduo se desenvolve na vida do conjunto e que o conjunto vive no espírito do indivíduo” (Marx, 1972f, p. 44 *apud*, Vieira, 2014, p. 96).

Essa concepção guarda uma influência evidente de Rousseau: o Estado racional, para Marx, é aquele que não apenas garante uma liberdade formal, mas que efetivamente a concretiza, desempenhando um papel eminentemente pedagógico. Assim, a filosofia do Estado marxiano se vincula à filosofia da vontade geral rousseauiana, na medida em que busca realizar uma liberdade que não se restringe ao plano jurídico, mas se enraíza nas relações sociais (Vieira, 2014).

Para entender esse movimento, é fundamental destacar a mudança de perspectiva que leva Marx a abandonar os estudos do Direito e se voltar à Filosofia. Esse deslocamento não foi um simples redirecionamento acadêmico, mas uma tentativa deliberada de desenvolver uma teoria da emancipação humana que fosse além das limitações do direito burguês e da moral kantiana. A moralidade kantiana, ao enfatizar princípios universais abstratos, não fornecia os meios para compreender as contradições materiais que estruturam as sociedades. Marx, por sua vez, buscava uma fundamentação mais objetiva para o humanismo, uma teoria que vinculasse a liberdade não a ideais normativos, mas às condições concretas da vida social e à possibilidade de sua transformação pela ação coletiva.

Ao mergulhar nos escritos de Hegel com mais afinco, Marx finalmente desvendou a raiz do conflito que o atormentava desde 1835, expresso em suas cartas e poemas: a separação entre ser e dever-ser, realidade e razão, conteúdo e forma. Essa dicotomia, presente na filosofia de Kant, permeia o curso de Direito que Marx cursava, gerando profunda insatisfação. A aproximação com a teoria hegeliana fez Marx não apenas refletir, como também escrever sobre suas reflexões ao pai:

Do idealismo, o qual, por acaso, eu havia comparado e nutrido com o idealismo de Kant e Fichte, cheguei ao ponto de buscar a ideia na realidade em si mesma. Se antes os deuses haviam duelado sobre a terra, agora eles se tornaram o centro dela. Eu havia lido fragmentos da filosofia de Hegel e sua grotesca melodia escarpada não havia me envolvido. Mais uma vez eu quis mergulhar no mar, mas com a clara intenção de estabelecer que a natureza da mente é, assim como necessária, concreta e firmemente baseada na natureza do corpo. Meu objetivo não era mais praticar truques de mágico, mas trazer pérolas genuínas para a luz do dia. (Marx, 1975b, p. 18, *apud* Vieira, 2017, p. 5).

Marx reconhecia que o humanismo formal kantiano, que separava a razão da realidade, era incapaz de oferecer soluções para os problemas sociais da época. Da mesma forma, a disciplina do Direito, baseada nesse humanismo formal, limitava-se a defender leis e normas que não refletiam a realidade social concreta. Diante dessa dicotomia, Marx sentia-se preso em um beco sem saída. A filosofia de Kant, com sua separação entre o ideal e o real, o impedia de encontrar soluções práticas para as desigualdades e injustiças que o cercavam. O Direito, por sua vez, ao se apegar a leis e normas abstratas, ignorava as necessidades e sofrimentos do povo.

Foi então que Marx decidiu transcender essa dicotomia kantiana, ele buscou uma filosofia que unisse a razão à realidade, o ser ao dever-ser, o conteúdo à forma e encontrou essa resposta na dialética hegeliana, que defendia a transformação constante da realidade através da luta entre contradições. Ao abraçar a dialética hegeliana, Marx parece ter encontrado o caminho para superar o conflito que o atormentava. Ele compreendeu que a realidade social não era estática, mas sim dinâmica e em constante transformação. As leis e normas do Direito, portanto, não podiam ser vistas como verdades absolutas, mas sim como reflexos da realidade social em um determinado momento histórico.

Com essa nova perspectiva, Marx se aproximou dos jovens hegelianos em Berlim, como Eduard Gans, que defendiam uma leitura progressista de Hegel. Essa interação com o ambiente intelectual da época contribuiu significativamente para seu interesse e engajamento com a filosofia hegeliana (Vieira, 2017). Em 15 de abril de 1841, Karl Marx obteve o grau de doutor na Universidade de Jena, com uma dissertação sobre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro. Ao contrário do que uma leitura superficial poderia supor, a tese de doutorado de Marx não se restringe a uma investigação puramente epistemológica, pelo contrário, representa o primeiro esboço de uma elaboração filosófica também no âmbito político, como veremos adiante.

Após obter o grau de doutor, Marx atravessou um período de incertezas e dificuldades pessoais. Seu objetivo era seguir carreira como professor universitário, mas essa aspiração foi rapidamente frustrada pela intensificação da repressão política na Prússia. No entanto, com a ascensão de Frederico Guilherme IV ao trono em 1840, um movimento reacionário varreu o ambiente acadêmico, culminando na exclusão de Bruno Bauer, um dos principais expoentes dos jovens hegelianos, em outubro de 1841. Assim, suas aspirações foram frustradas pela crescente repressão

do governo prussiano e pela interdição do Estado às atividades dos jovens hegelianos, dos quais ele fazia parte. Diante desse cenário adverso, Marx abandonou suas pretensões acadêmicas e ingressou na *Gazeta Renana*⁴ em abril de 1842. Esse novo contexto o levou a aprofundar suas reflexões políticas, afastando-se progressivamente das especulações filosóficas abstratas e direcionando seu pensamento para as contradições concretas da sociedade prussiana.

O aspecto mais decisivo desse processo de expurgo e perseguição promovido pelo governo prussiano foi que a impossibilidade de seguir uma carreira acadêmica acabou se tornando, para Marx, um verdadeiro ponto de inflexão: seu despertar para a política. A política, para ele, deixou de ser apenas uma esfera institucional ou objeto de reflexão teórica, e passou a ser compreendida como uma dimensão vital da vida social — um campo decisivo em sociedades marcadas por contradições profundas e conflitos estruturais. Pelo menos é o que Michael Löwy nos leva a acreditar com o seguinte trecho de sua obra:

Assim, a intervenção reacionária do Estado prussiano desalojou os hegelianos de esquerda da crítica literária, teológica e filosófica em que se aquartelaram até 1840 e os jogou na oposição política, nos braços da burguesia renana. [...] A evolução de Marx insere-se neste quadro geral. [...] É difícil imaginar o que teria acontecido se o governo prussiano não tivesse revogado Bauer e se o hegelianismo de esquerda tivesse sido canalizado, “sublinhado” e neutralizado pela via universitária. Uma coisa é certa, essa revogação brutal [...] foi decisiva para a ‘politização’ radical do hegelianismo de esquerda em geral e de Marx em particular. (Löwy, 2002, p. 57-58)

Foi nesse contexto de intensa repressão política e de frustração acadêmica que Marx começou a formular suas primeiras críticas ao capitalismo e a desenvolver conceitos que mais tarde se tornaram centrais em sua obra. A experiência no jornalismo, especialmente à frente da *Gazeta Renana*, foi decisiva não apenas para o amadurecimento de seu pensamento político, mas também para sua inserção em uma rede mais ampla de intelectuais e ativistas. Esse período foi fundamental para a

⁴ A *Gazeta Renana* foi criada em 1º de janeiro de 1842, em Colônia, como uma iniciativa do liberalismo alemão para se opor ao reacionarismo de Frederico Guilherme IV. Embora Marx não compartilhasse das ilusões liberais, ele via na *Gazeta Renana* um instrumento de combate à “miséria alemã” devido às suas convicções democráticas. Seus primeiros artigos defendiam a liberdade de imprensa, abordavam a legislação que impedia os camponeses de se apropriarem da lenha e denunciavam a miséria dos vinhateiros do Mosela. Essas intervenções lhe deram destaque entre os colaboradores do jornal e, em outubro de 1842, ele se mudou para Colônia e assumiu a direção do periódico.

consolidação de sua visão de mundo e para o aprofundamento de temas que atravessaram toda a sua trajetória, como alienação, trabalho e emancipação.

Nos artigos que publicava, Marx defendia com vigor a liberdade de imprensa como um princípio essencial da democracia, ao mesmo tempo em que denunciava a censura como uma ferramenta de opressão estatal. Também utilizava o jornal como espaço para abordar a exploração das classes populares e as condições precárias enfrentadas pelos trabalhadores, sinalizando a urgência de reformas sociais profundas. Sob a liderança de Marx, o jornal intensificou sua orientação crítica, o que resultou em pressão constante das autoridades sobre seus proprietários. Assim, no início de 1843, o governo prussiano proibiu a circulação da *Gazeta Renana*, intensificando a repressão e inviabilizando o projeto de uma oposição esclarecida por dentro das instituições. Diante desse cenário, muitos intelectuais optaram pelo exílio, como foi o caso de Heinrich Heine. Marx, por sua vez, afastou-se das soluções reformistas e passou a desenvolver uma crítica estrutural ao sistema vigente, o que marcaria definitivamente sua trajetória teórica e política.

Em 17 de março de 1843, no último número da *Gazeta Renana*, Marx tornou pública sua carta de demissão, um gesto que evidenciava sua insatisfação com os limites impostos à liberdade de expressão e sua crescente descrença na possibilidade de reformas dentro do regime prussiano, logo depois, em 31 de março, o jornal foi fechado. Poucas semanas depois, escreveu ao seu correspondente Arnold Ruge, expressando seu descontentamento com as lutas simbólicas e a falta de ação real: *“É lamentável testemunhar trabalhos servis, mesmo que em nome da liberdade, e lutar com alfinetadas e não com cacetadas. Estou cansado de hipocrisia, de estupidez, de autoridade brutal.”*, na sequência, Marx anuncia sua saída do país *“Estou cansado de nossa docilidade, de nossa obsequiosidade, de nossos recuos, de nossas querelas por meio de palavras. Nada posso fazer na Alemanha. Aqui, falsifica-se a si mesmo.”*

Em 1843, pouco depois de seu casamento com Jenny von Westphalen, Karl Marx passou um período na cidade de Kreuznach, durante esse tempo, o autor deixou inúmeros cadernos de apontamentos, que permitem que seja traçada uma trajetória interessante de sua formação intelectual e da consolidação de seu pensamento. Esses cadernos, juntamente com as cartas escritas por Marx naquele período, revelam que sua estada em Kreuznach funcionou efetivamente como um

retiro intelectual, no qual pôde ler e escrever intensamente, utilizando a crítica como fonte para a produção de seu próprio pensamento (Pogrebinski, 2006).

Neste período, Marx dedicou-se tanto à crítica da política quanto da filosofia, desenvolvendo um comentário sobre o tratado de Hegel a respeito do Estado, no qual contrapõe a soberania popular ao poder do príncipe, que Hegel privilegia em sua obra. Embora inacabado e não publicado na época, esse texto foi, como o próprio Marx reconheceu mais tarde, um ponto de virada em sua trajetória para o materialismo histórico. Entre outras coisas, levou-o a compreender que não era o Estado a base da “sociedade civil”, como afirmava Hegel, mas sim que a sociedade civil era o fundamento do Estado.

Nesse período, como veremos adiante, ele aprofunda suas críticas às limitações da filosofia de Hegel, direcionando especial atenção à sua orientação teológica e à ausência de uma abordagem materialista e concreta da realidade. Essas críticas não apenas revelam o distanciamento progressivo de Marx em relação ao idealismo hegeliano, mas também apontam para seu esforço de superação da dialética tradicional, em favor de uma perspectiva comprometida com a transformação social e com a emancipação humana, observe:

Ao longo de seus estudos sobre Hegel, Marx irá identificar que o idealismo outrora explicitado em Kant também está presente no próprio Hegel. A princípio, como veremos, isso não implicará um abandono de Marx da Filosofia, mas, antes, fará com que ele critique Hegel não sob forma de julgamento moral, tal como faziam os demais jovens hegelianos, e sim incorporando-o no próprio caráter determinado de modo objetivo e dialético. (Veira, 2017, p. 6)

Assim, o encantamento de Marx por Hegel pode ser entendido como um processo complexo, no qual ele utilizou a dialética hegeliana como um ponto de partida, mas a reinterpretou para desenvolver sua própria teoria crítica, que se concentra nas condições materiais e nas relações de classe. Ele buscou superar as abstrações hegelianas, propondo uma análise mais concreta das realidades sociais e políticas. A relação de Marx com Hegel é marcada por uma admiração crítica, onde ele se apropria de elementos da filosofia hegeliana enquanto contesta e transforma outros aspectos para fundamentar sua própria visão do mundo.

Esse engajamento crítico com a obra de Hegel teve um impacto profundo no jovem Marx. Com a Crítica, ele iniciou um projeto ambicioso que visava abordar a filosofia do direito hegeliana em sua totalidade. No entanto, esse texto também faz

parte de um ajuste de contas mais amplo que Marx buscava realizar com a filosofia de sua época – um ajuste de contas que só seria plenamente concretizado em *A Ideologia Alemã*⁵. Marx não apenas apontou as contradições e insuficiências da filosofia de Hegel, como também buscou compreender a gênese e a necessidade dessas contradições, partindo dos pressupostos ontológicos da especulação hegeliana. Sua crítica visava não apenas denunciar as falhas do modelo hegeliano, como também entender como essas contradições surgem e se manifestam, o que implica em uma análise mais profunda das condições sociais e políticas que as sustentam.

O principal alvo das críticas de Karl Marx naquele momento era, como se sabe, Hegel, por essa razão, os escritos produzidos pelo autor também são amplamente examinados por estudiosos de Hegel. Outro ponto que também vale a pena destacar, já que tem um impacto importante no desenvolvimento da teoria política de Marx, é que durante esse período houve uma aproximação do autor com as ideias de Spinoza⁶ e Ludwig Feuerbach⁷.

É imprescindível registrar que, após a descoberta do acervo de Marx e a publicação póstuma de algumas de suas obras até então desconhecidas, o autor passou a falar com diferentes vozes, encontrando novos ouvintes dispostos a entendê-lo e a reviver suas ideias. Nesse contexto, a economia e a história passam a desempenhar um papel menor no conjunto da obra do autor, que adquiriu novas dimensões (Pogrebinschi, 2006).

⁵ Conjunto de manuscritos redigidos por Karl Marx e Friedrich Engels entre 1845 e 1846, publicados pela primeira vez em 1932.

⁶ A influência que a obra de Spinoza teve sobre Karl Marx durante o período de 1840 a 1843, pode ser evidenciado pelos cadernos de anotações do filósofo, que incluía análises detalhadas da obra de Spinoza, com transcrições integrais de trechos de seus livros, além de outros documentos. O volume desses materiais sugere que Marx não apenas estudou, mas também absorveu e refletiu sobre as ideias de Spinoza de forma significativa. Vejamos o trecho em que Pogrebinschi (2006, p. 04), comenta o assunto: “Um dos intérpretes que defendem a aproximação do pensamento dos dois autores, Maximilien Rubel, chegou a contabilizar 160 excertos do Tratado Teológico-Político de Spinoza em um dos cadernos de Marx datados dos seus anos universitários em Berlim, além de outros dois cadernos repletos com 60 transcrições de cartas do filósofo holandês. Em um desses cadernos, Rubel nota que Marx transcreveu os fragmentos de Spinoza sem acrescentar a eles nenhuma espécie de comentário ou crítica. Na capa do caderno lê-se apenas: “Spinoza: Tratado Teológico-Político, por Karl Marx, Berlim 1841”. Assim, esse período marca não apenas um rompimento com idealismo como também revela uma aproximação com o realismo.

⁷ Nesse período, Karl Marx também foi influenciado pelo pensador Ludwig Feuerbach, que criticava a filosofia especulativa de Hegel e propunha uma abordagem mais materialista e voltada para a realidade concreta, essa influência foi crucial para Marx ao enfatizar a importância do sujeito humano e da materialidade na análise filosófica (Palu, 2019). Feuerbach defendia a ideia de que a essência humana está na prática material e na relação com o mundo concreto, o que influenciou a abordagem de Marx em relação à crítica da filosofia hegeliana.

Desses encontros, surgiu um Marx preocupado com a estrutura do poder, com a dinâmica das instituições e com a possibilidade de uma verdadeira emancipação humana ancorada na transformação das relações sociais. Esse é o Marx que emergiu com força no debate acadêmico contemporâneo e que pode contribuir de forma decisiva para a compreensão e o aprofundamento da democracia. Um Marx filósofo, sem dúvida, mas um filósofo que, ao fazer filosofia política, contribuiu significativamente para as ciências sociais. Com essa nova perspectiva, Marx passou a ser visto não apenas como um crítico do capitalismo, mas também como um teórico da política que oferece uma perspectiva profunda sobre o funcionamento das sociedades. Sua obra ganhou novas interpretações que ampliaram a compreensão sobre a interseção entre política e economia, revelando as dinâmicas de poder e controle nas estruturas sociais (Pogrebinski, 2006).

Ao desvendar as dimensões políticas de sua teoria, percebe-se que Marx não rejeitava a democracia como princípio, mas sim as limitações impostas pelo modelo liberal-burguês, que restringia a participação política e mantinha intactas as desigualdades estruturais. Suas análises apontam para a necessidade de um modelo democrático mais substancial, em que as esferas política, econômica e social estejam integradas, garantindo que a participação e os direitos não sejam privilégio de poucos, mas uma condição universal.

Esse Marx, que se apresentou ao mundo com a publicação de seus escritos inéditos e com as novas abordagens de sua teoria, recoloca a questão democrática no centro do debate marxista. Em vez de uma simples negação da democracia moderna, seu pensamento sugere um esforço para racionalizá-la, superando as barreiras que impedem a autodeterminação coletiva. Assim, esse redescobrimto de Marx trouxe à tona um autor preocupado em interrogar as bases do poder político e sua relação com as formas de organização social. Ao focar na essência do político, Marx ajudou a moldar as ciências sociais, influenciando pensadores que buscavam entender e transformar a realidade política. Seu pensamento forneceu ferramentas teóricas para analisar questões como a dominação, a autoridade e a luta pela emancipação humana.

Além disso, essa nova abordagem revelou um Marx que dialogava com uma ampla gama de disciplinas, rompendo as barreiras entre a filosofia, a sociologia, a economia e a ciência política. Ele se tornou uma figura central não apenas para os teóricos do marxismo, mas também para aqueles que estudavam o comportamento

político, as instituições e as práticas de governança. Esse Marx multifacetado, que emergiu das descobertas de seus escritos, continua a ser uma fonte inesgotável de reflexão crítica sobre o poder e a política.

Outra informação relevante para compreender os caminhos percorridos por Marx na construção de uma teoria política, passa pelo fato de que no final de 1844, antes de deixar Paris, ele assinou um contrato com Leske, um renomado editor alemão, para a publicação de uma obra em dois volumes intitulada "Crítica da Política e Economia Política" (Pogrebinski, 2006). Esse contrato simbolizava não apenas o comprometimento de Marx com suas ideias, mas também sua determinação em disseminá-las de forma estruturada e acessível ao público em geral.

Em janeiro de 1845, em um de seus muitos cadernos de anotações, Marx esboçou uma espécie de sumário, na forma de uma lista de tópicos a serem supostamente abordados na primeira parte deste livro, esse esboço revela a profundidade e a complexidade do pensamento de Marx, que buscava não apenas criticar a economia política existente, mas também proporciona uma compreensão mais abrangente das estruturas políticas e econômicas que moldam a sociedade. Vejamos:

1. A história da gênese do Estado moderno ou a Revolução Francesa. Presunção do político – confusão com o Estado da antiguidade. Relação dos revolucionários com a sociedade civil. Bifurcação de todos os elementos em seres civis e seres políticos.
2. A Proclamação dos direitos do homem e a Constituição do Estado. Liberdade individual e poder público. Liberdade, igualdade e unidade. A soberania do povo.
3. O Estado e a sociedade civil.
4. O Estado representativo e a carta (charter). O Estado constitucional representativo, o Estado representativo democrático.
5. A separação de poderes. Poderes Legislativo e Executivo.
6. Poder Legislativo e órgãos legislativos. Associações políticas.
7. Poder Executivo. Centralização e hierarquia. Centralização e civilização política. Sistema federal e industrialismo. Administração do Estado e administração comunal.
- 8'. Poder Judiciário e Direito.
- 8". Nacionalidade e Povo.
- 9'. Partidos Políticos.

9". O direito de sufrágio, a luta pela abolição (*Aufhebung*) do Estado e da sociedade civil (Marx, 1994, *apud* Pogrebinschi, 2006, p. 6, ênfases no original)

A realização desse projeto intelectual de Marx permaneceu inacabada, no entanto, a segunda parte do empreendimento, a Contribuição à Crítica da Economia Política, foi concretizada e teve sua primeira publicação em 1859. Por outro lado, a crítica da política nunca foi organizada de maneira sistemática em um único volume. No entanto, Thamy Pogrebinschi (2006) revela que, embora Karl Marx não tenha escrito um único livro que reunisse sistematicamente sua concepção sobre política, suas ideias sobre o tema podem ser encontradas de forma rica e abrangente em diversas obras dispersas⁸. A ausência de uma obra única dedicada à política não significa que Marx negligenciou o tema, pelo contrário, suas reflexões políticas permeiam grande parte de seus escritos, sendo articuladas a partir de sua crítica à economia política e à sociedade capitalista.

É importante destacar que Marx enfrentou sérias dificuldades para publicar seus textos durante sua vida (Pogrebinschi, 2006). Devido ao teor crítico de suas ideias e à forte censura política da época, muitos dos seus trabalhos foram sistematicamente recusados por editores. As obras que conseguiram ser publicadas frequentemente o foram em condições adversas, o que dificultou a disseminação de

⁸ “Vejam, portanto, como o esboço do sumário do livro exclusivo sobre a política que não chegou a ser escrito contém quase a totalidade dos temas tratados em alguns destes pequenos textos, parte dos quais, contudo, não chegou a ser publicada em vida de seu autor. Os itens 1 e 2, a ‘história da gênese do Estado moderno ou a Revolução francesa’ e ‘a proclamação dos direitos do homem e a Constituição do Estado’ foram temas amplamente tratados em A Questão Judaica – a qual foi publicada, aliás, antes que o rascunho do prefácio fosse escrito. Já os itens 3, 4, 5, 6 e 7, concernentes ao Estado e a sociedade civil, ao sistema representativo, à separação de poderes e aos poderes Legislativo e Executivo, foram extensamente abordados na Crítica da Teoria do Estado de Hegel – o principal texto de teoria política de Marx, sem dúvida, e que acabou por ser publicado apenas em 1927. Por sua vez, quanto ao item 8’, o direito se encontra esparsos em muitos escritos, mas sobretudo na Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução, nos chamados Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844, na Ideologia Alemã, além de A Questão Judaica e da Crítica da Teoria do Estado de Hegel. Já o Poder Judiciário acabou por não receber um tratamento específico, como aconteceu com os demais poderes do Estado, ficando subsumido na crítica do poder governamental como um todo. O item 8’ foi certamente um dos menos contemplados de forma específica, tendo sido a questão do povo tratada sobretudo sob o ponto de vista de sua soberania (mencionada já no item 2) na Crítica da Teoria do Estado de Hegel, e o tema da nacionalidade recebendo apenas um tratamento indireto disperso em vários escritos, entre eles A Questão Judaica e A Ideologia Alemã. Quanto aos partidos políticos, objeto do item 9’, sabemos se tratar de tema que permeia inúmeros dos textos de Marx, vários deles datados de sua maturidade e publicados em vida. Por fim, o direito de sufrágio, constante do item 9’, recebeu atenção sobretudo na parte final da Crítica da Teoria do Estado de Hegel, bem como em A Guerra Civil na França. Também a superação (ou abolição: *Aufhebung*) do Estado, contida neste último item, foi amplamente discutida na Crítica da Teoria do Estado de Hegel, além de ter sido mencionada em muitos outros textos de Marx.” (Pogrebinschi, 2006, p. 07-08)

seu pensamento no contexto de sua própria época. Essa recepção limitada das ideias de Marx em sua vida torna ainda mais notável a amplitude do impacto que seus escritos vieram a ter posteriormente.

Foi no decorrer deste período em que Marx escreveu a *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel* (1843), obra na qual tece uma profunda análise da obra de Hegel, reinterpretando sua dialética para lançar as bases de uma crítica profunda às estruturas sociais e políticas que moldam a vida humana. Nesse texto fundamental, Marx não apenas refuta a concepção hegeliana do Estado como encarnação da racionalidade absoluta, mas também evidencia a contradição fundamental entre Estado e sociedade civil. Marx argumenta que a tentativa de Hegel de harmonizar essas esferas mascara as relações de dominação existentes na sociedade capitalista, impedindo a autodeterminação real dos indivíduos.

Ao rejeitar a leitura hegeliana, Marx propõe uma reinterpretação radical da relação entre política e sociedade. Ele desloca o eixo da análise do Estado para a sociedade civil, apontando que a emancipação política, tal como concebida na modernidade, é limitada porque mantém as estruturas materiais de opressão intactas. É nesse contexto que Marx introduz a ideia de uma democracia verdadeira (*wahre Demokratie*), que transcende o modelo formal e representativo ao propor uma participação política que não esteja dissociada das condições concretas de existência da classe trabalhadora. Essa formulação inicial se tornará um elemento central em sua crítica às democracias liberais e servirá como base para a concepção marxiana de emancipação humana.

É imprescindível registrar as diferenças entre a "Introdução" e a "Crítica de 1843" de Karl Marx, conforme destacado por Rubens Enderle na "Apresentação" do livro publicado pela Editora Boitempo. Essas diferenças são significativas e revelam a evolução do pensamento marxiano. Em primeiro lugar, a Introdução marca uma clara mudança de enfoque, na qual Marx transita do liberalismo burguês para o tema da "emancipação humana". Enquanto a Crítica de 1843 concentra-se na análise crítica da filosofia hegeliana, especialmente na relação entre Estado e sociedade civil, a Introdução expande essa discussão para incluir a noção de emancipação social, apontando para uma transformação mais profunda das estruturas materiais da sociedade.

Outro ponto crucial é a maneira como Marx aborda o conceito de democracia. Na Introdução, ele apresenta a ideia de "democracia acabada" (*vollendete*

Demokratie), que transcende a simples transformação política dentro da república burguesa e propõe uma reconfiguração radical das relações sociais e políticas. Em contraste, na Crítica de 1843, a discussão sobre "verdadeira democracia" ocorre dentro do escopo do pensamento de Rousseau e Feuerbach, sem alcançar a profundidade teórica que será desenvolvida posteriormente na Introdução.

Além disso, a Introdução é o texto onde Marx, pela primeira vez, identifica o proletariado como o agente histórico fundamental da mudança revolucionária, uma ideia que começa a se delinear na Crítica de 1843, mas que ainda está em um estágio embrionário. Na Introdução, essa identificação é mais explícita e já aponta para a centralidade da classe trabalhadora na transformação social.

Por fim, enquanto a Crítica de 1843 apenas antecipa a ruptura de Marx com seu pensamento anterior, a Introdução representa uma ruptura mais clara e definida, sinalizando as novas direções que seu pensamento tomaria em relação à emancipação humana e à crítica ao liberalismo burguês. Essas diferenças evidenciam não apenas a evolução teórica de Marx, mas também sua crescente radicalização no que diz respeito à crítica do modelo hegeliano e às questões de democracia e emancipação social.

Em 1844, é publicado o texto *Sobre a questão judaica*, no qual Marx aborda a situação dos judeus na Europa como um ponto de partida para aprofundar as discussões relacionadas à emancipação política e humana. No cerne da obra, analisa a relação entre o Estado e a religião, especialmente no contexto da Alemanha, onde o Estado é visto como cristão. Ele argumenta que a emancipação política deve incluir a separação entre religião e Estado, mas ressalta que isso não aborda as questões mais profundas da alienação social. Ele vê a questão judaica como emblemática das lutas mais amplas por emancipação e liberdade, refletindo as tensões entre direitos individuais e as condições sociais que moldam a vida das pessoas, uma discussão que como será demonstrado adiante, nos ajuda a compreender as dinâmicas atuais da política e da democracia.

Marx aborda o tema da emancipação política e humana, distinguindo a libertação meramente política – que confere direitos formais aos indivíduos – da emancipação humana plena, que só pode ser alcançada com a superação das condições materiais de opressão. Ele argumenta que a emancipação política, embora represente um progresso, é limitada e não aborda as condições materiais que afetam a vida dos indivíduos. Para ele, a verdadeira emancipação requer uma

crítica das estruturas sociais que sustentam o poder do Estado e a alienação do indivíduo. Essa distinção é crucial para entender a crítica de Marx à política burguesa e à ideia de que a simples concessão de direitos políticos por meio de uma declaração (Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789) é suficiente para garantir a liberdade e a igualdade.

Além disso, Marx examina a relação entre o Estado e a sociedade civil, destacando como, nas sociedades modernas, essa separação se intensifica, reforçando estruturas de dominação e alienação. Essa reflexão é crucial para entender as dinâmicas de poder e as lutas sociais, elementos centrais em sua teoria política. Sua crítica às instituições políticas e à forma como estas perpetuam as desigualdades sociais se aprofunda em seus escritos posteriores, mas já se delinea em *Sobre a questão judaica (1844)*, obra que marca um ponto fundamental na sistematização de seu pensamento sobre a emancipação.

A análise dessas obras, portanto, revela não apenas a crítica marxiana às formas políticas da modernidade, mas também sua formulação de uma alternativa radical – a emancipação humana por meio da superação das estruturas de poder capitalistas. Nos capítulos seguintes, essas críticas serão aprofundadas, especialmente no que se refere à relação entre Estado, sociedade civil e classe trabalhadora na visão política de Marx. Esse percurso teórico, além de oferecer uma compreensão mais ampla da concepção marxiana de democracia, permite estabelecer um diálogo produtivo com autores contemporâneos que discutem democracia e direitos humanos, ampliando as possibilidades de interpretação e atualização dessas ideias

1.2 A relação de Marx com Hegel

“O verdadeiro é o todo.”

Hegel

Conforme discutido no tópico anterior, a formação do pensamento político de Marx se deu em diálogo tenso com a tradição hegeliana, especialmente no que se refere à concepção do Estado, da liberdade e da dialética. Já naquele momento, o jovem Marx se esforçava para superar os dualismos herdados da filosofia idealista, particularmente a separação entre ser e dever-ser, razão e realidade. Essa inflexão

teórica o levou a deslocar o centro da liberdade para a práxis humana, rejeitando a ideia de um Estado racional autônomo e questionando as bases do direito burguês e da moral kantiana.

Nesse movimento de ruptura e reelaboração conceitual, a maneira como Marx aborda a relação entre espírito e matéria em sua tese de doutorado adquire importância central. Essa abordagem não apenas complementa sua crítica ao idealismo, mas antecipa elementos fundamentais de sua visão sobre a emancipação humana e o desenvolvimento do Estado. Como destaca Vieira (2014), há, nesse trabalho, uma argumentação que se alinha a uma defesa embrionária da República Democrática, uma inclinação que se tornaria mais explícita em seus escritos posteriores. Esse aspecto se evidencia especialmente na formulação inicial de argumentos em favor do sufrágio universal, que mais tarde seriam aprofundados em seus textos para a *Gazeta Renana*.

Ao conjugar uma concepção filosófica da relação entre espírito e matéria com um projeto político de transformação social, Marx já demonstrava, desde sua juventude, um interesse pela política que transcende a mera especulação teórica. Seu estudo da filosofia antiga não era, portanto, um exercício acadêmico isolado, mas um meio de construir uma visão crítica sobre os fundamentos da sociedade e do Estado. Dessa maneira, pode-se afirmar que a trajetória intelectual de Marx, desde seus primeiros escritos, foi marcada por uma busca pela compreensão das condições materiais e filosóficas da liberdade.

Nesse percurso, a influência de Hegel foi incontornável. A dialética hegeliana ofereceu a Marx um instrumento poderoso para pensar as contradições da sociedade e a dinâmica da história, mas não sem ressalvas. Como destaca Vieira (2014), Marx não rejeita Hegel por completo, mas busca revirar sua dialética, corrigindo o que considera um deslize para a teologia. Esse desvio estaria presente na maneira como Hegel desenvolveu sua concepção de razão filosófica, ao recusar a república democrática como expressão legítima da racionalidade política.

Hegel havia estabelecido uma oposição irreconciliável entre a razão filosófica e o Estado democrático, relegando a democracia a um estágio primitivo, uma espécie de consciência infantil da razão política. Para ele, o desenvolvimento da razão exigia a superação dessa forma política, culminando em um modelo estatal que se aproximava da monarquia constitucional. Marx, por sua vez, ao retomar a dialética hegeliana, procura reinterpretá-la a partir de uma perspectiva que não

apenas resgata a democracia, mas a fundamenta em uma concepção materialista e histórica da liberdade.

Assim, para compreender os argumentos que Marx desenvolveria posteriormente em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, é essencial revisitar a filosofia hegeliana, em especial sua concepção de Estado e sua rejeição à democracia. A crítica de Marx a Hegel não se dá por um simples antagonismo, mas sim como parte de um esforço para reelaborar a dialética e dar a ela um fundamento menos abstrato e mais enraizado nas condições concretas da vida social.

Hegel concebe a razão filosófica como um princípio fundamental que permeia a totalidade da realidade, tanto natural quanto espiritual, para ele, a razão é o princípio que subjaz a todas as formas de vida, tanto na natureza quanto na história. Hegel acreditava que a razão é a força motriz por trás do desenvolvimento da realidade, manifestando-se tanto no universo natural quanto no universo espiritual, ou seja, na história universal. Julia Lemos Vieira (2017, p. 2), comenta a concepção de Hegel sobre esse ponto:

Assim, a razão, como razão-princípio da natureza e dos homens, não se sabe livre de pronto. É apenas como razão-humana – espírito – que ela passa a saber-se livre, de modo que o processo para esse saber-se livre é a história concreta que vai da natureza aos homens. Nesse sentido, a razão não seria dotada de uma inteligência a reger o mundo de modo consciente desde o início.

Segundo Vieira (2017), Hegel enfatiza que a razão filosófica é capaz de compreender a realidade como uma totalidade dinâmica, na qual todos os aspectos estão interconectados e se desenvolvem ao longo do tempo, ele destaca a importância da filosofia da história como uma forma de apreensão da verdadeira unidade da realidade, permitindo lançar uma lógica retrospectiva sobre o desenvolvimento histórico. Dessa forma, para Hegel, a razão filosófica é a capacidade de compreender a realidade como um processo em constante evolução, no qual a razão se manifesta e se realiza tanto na natureza quanto na história, revelando a unidade subjacente a todas as manifestações da vida.

Compreender a história de forma filosófica, segundo Hegel, transcende a mera narração de datas e eventos, significa mergulhar na alma do tempo, buscando desvendar as conexões intrínsecas que moldaram o passado, o presente e o futuro da humanidade. Para tal, é necessário transcender a visão empírica limitada, que se

contenta com fatos isolados, e abraçar uma perspectiva do todo, onde cada acontecimento se encaixa em um grandioso mosaico de significados, vejamos:

Mediante o conhecimento especulativo, comprova-se que a razão [...] é em si mesma a matéria infinita de toda forma de vida natural e espiritual, e também a forma infinita a realização do seu próprio conteúdo [...]. Ela é a força infinita, porque a razão não é tão impotente ao ponto de ser apenas um ideal, um simples dever ser, que não existiria na realidade [...] Assim ela própria realiza sua finalidade e a faz passar do interior para o exterior, não apenas no universo natural, mas também no universo espiritual –na história universal [...] eis o que a Filosofia demonstra [...]. (Hegel, 1999, p. 17, *apud*, Vieira, 2017, p. 3, grifo do autor).

Nessa jornada, portanto, a razão assume um papel crucial, pois ela não se apresenta como uma entidade transcendental, predeterminando o curso da história com mão de ferro. Pelo contrário, a razão se constroi e se molda ao longo do tempo, através da interação entre o ser humano e o mundo que o cerca. É a consciência humana, iluminada pela chama da razão, que tece os fios da narrativa histórica, dando sentido e coerência ao emaranhado de eventos.

Ao contrário de uma entidade onipotente, a razão filosófica se revela humilde em sua busca por compreensão, ao reconhecer que não detém todo o conhecimento, mas sim que se constroi gradativamente, a partir da análise crítica do passado e da reflexão sobre o presente. Através dessa postura humilde, a filosofia se torna capaz de transcender as fronteiras do tempo e do espaço, reconhecendo a interconexão entre todas as realidades, tanto materiais quanto imateriais.

Hegel, nessa perspectiva, assemelha a filosofia, a uma águia majestosa que sobrevoa os campos da história, contemplando a vastidão do tempo e a multiplicidade de acontecimentos, do alto de sua visão panorâmica, a filosofia é capaz de identificar padrões, reconhecer conexões e discernir a lógica subjacente ao desenvolvimento da humanidade. Ao olhar para o passado, a filosofia reconhece que cada momento histórico, por mais distante que pareça, contribuiu para a construção do presente, cada evento, cada figura, cada ideia, deixou sua marca indelével no tecido da história (Vieira, 2017).

A filosofia, portanto, não se limita a julgar ou condenar o passado, mas sim a compreendê-lo como parte de um processo contínuo de aprendizado e evolução. Ao reconhecer a totalidade da realidade, a filosofia se torna a chave para desvendar os mistérios da história. Assim, entre todas as formas de compreender a realidade,

apenas a filosofia da história, segundo Hegel, é capaz de desvendar a verdadeira unidade que a permeia.

Nesse sentido, a história não é uma sucessão aleatória de eventos, mas um movimento racional que conduz ao desenvolvimento progressivo da liberdade. Para Hegel, a relação entre filosofia e Estado político é impulsionada pela vontade humana, manifestada como paixão particular. O desenvolvimento da constituição do Estado racional é o meio pelo qual a razão se torna consciente de si mesma. Nesse processo, a paixão humana atua como força motriz que orienta a realização da razão por meio da história. Vejamos:

Dissemos que nada se realizou sem o interesse e a atividade daqueles que participaram. [...] Então devemos dizer, de maneira geral, que nada de grande acontece no mundo sem paixão. São dois momentos que intervêm em nosso objeto: o primeiro é a ideia, o segundo, as paixões humanas; um é a urdidura do tecido, o outro a trama do grande tapete da história universal que se desenrola perante nós. O centro concreto de ambos é a liberdade moral no Estado. [...] um Estado é bem organizado e vigoroso quando seus fins gerais se conjugam com os interesses particulares dos cidadãos; um encontra no outro a sua satisfação e a sua concretização – proposição em si altamente relevante. Porém, o Estado necessita de muitos eventos, invenções de organizações apropriadas, [...] São necessárias também batalhas entre os interesses particulares e as paixões [...] a história consensual não começa com qualquer objetivo consensual. (Hegel, 1999, p. 28 *apud* Vieira, 2014, p. 39).

A razão, ao determinar-se a si mesma, assume a forma do Estado, que inicialmente lhe aparece como algo externo e alheio. O caminho para que a razão livre tome consciência de si mesma coincide com o processo de formação do Estado livre. Ao longo do tempo, os diferentes momentos da razão se expressam nas variadas formas de organização estatal. Para Hegel, o Estado que se constitui a partir de si próprio – ou seja, uma constituição que se auto estabelece – representa a razão livre plenamente consciente. Como a evolução da razão consciente ocorre por meio do desenvolvimento da razão humana, a trajetória da razão filosófica reflete a sucessão das diferentes formas de Estado. Dessa maneira, a história do progresso da razão filosófica pode ser compreendida a partir da história da formação e transformação dos Estados ao longo do tempo (Vieira, 2014).

Os orientais ainda não sabem que o espírito, ou o homem como tal, é livre em si mesmo; e porque não o sabem, eles não o são. [...] só entre os gregos é que surgiu a consciência da liberdade, e por isso eles foram livres; mas eles, bem como os romanos, sabiam somente que alguns eram livres [...] no cristianismo tomaram consciência de que o homem é livre como

homem, [...] [mas a liberdade] não reinou logo a seguir, e tampouco os governos e as constituições foram organizados de maneira racional ou sequer baseados no princípio da liberdade. (Hegel, 1999, p. 24 *apud* Vieira, 2014, p. 39-40)

Hegel identifica o cristianismo como o marco do humanismo consciente e argumenta que a Reforma de Lutero inaugura a noção de liberdade individual. No Iluminismo, a razão passa a ser reconhecida na natureza e no mundo, mas apenas a Revolução Francesa estabelece o Estado verdadeiramente livre, embora ainda de forma imperfeita. Segundo Hegel, a Monarquia Constitucional do Estado Germânico representa a realização plena da razão livre, consolidada no Estado prussiano após a Restauração. Para ele, a República Democrática foi um estágio inicial da razão, caracterizado pela oposição entre indivíduo e mundo, superado com o desenvolvimento do conhecimento na sociedade grega (Vieira, 2014).

Hegel considera que a razão democrática grega foi um estágio inicial da razão filosófica. A cultura grega se desenvolveu a partir da diversidade de tribos e costumes, consolidando sua unidade por meio da Guerra de Tróia e da produção artística. A filosofia seguiu duas vertentes: a alexandrina e a eclética, ambas originadas nos Sete Sábios e em Anaxágoras. Na democracia grega, não havia distinção entre o interesse individual e o coletivo, pois a identidade entre indivíduo e comunidade era percebida como algo natural (Vieira, 2014). Somente nessa condição, em que os costumes eram percebidos pelos cidadãos como leis naturais e incontestáveis, o Estado democrático se manifestava como a mais plena expressão da razão:

[...] só uma constituição democrática poderia ser apropriada para esse espírito e esse Estado [...] o interesse da comunidade pode permanecer na vontade e na decisão dos cidadãos – e essa deve ser a base da constituição grega [...] A constituição democrática aqui é a única possível: os cidadãos ainda não estão conscientes dos seus interesses particulares, logo, de um elemento corruptor. (Hegel, 1999, p. 211 *apud* Vieira, 2014, p. 41)

Na Grécia antiga, o Estado racional só poderia assumir a forma de uma democracia porque, naquele período, a razão ainda não havia atingido um estágio especulativo desenvolvido. As leis não eram fruto de uma reflexão aprofundada, mas derivavam diretamente dos costumes. Hegel (1999) argumenta que, nesse contexto, o direito, os assuntos do Estado e o interesse geral eram reconhecidos como essenciais, mas apenas sob a forma de costumes socialmente enraizados,

funcionando como uma vontade objetiva, ou seja, as leis existiam e eram obedecidas porque se impunham como uma necessidade natural, sem o questionamento gerado pela reflexão individual e subjetiva. Assim, a democracia grega foi viável porque as leis eram vistas como uma extensão natural dos costumes, aceitos sem questionamento. Os cidadãos, embora racionais, não possuíam uma consciência reflexiva plena, o que permitia que a moralidade se impusesse como lei, sustentando a organização democrática (Vieira, 2014).

Segundo Hegel (1999, p. 210) “*Os primeiros legisladores são conhecidos como os Sete Sábios, o que não nos leva a concluir que eram sofistas ou mestres da sabedoria, apresentando conscientemente o lícito e o verdadeiro (...)*”. Ainda segundo o autor, o elemento essencial da democracia grega era seu caráter moral, e não uma fundamentação racional abstrata. Os Sete Sábios, portanto, não derivaram as leis de princípios conceituais universais, mas apenas formalizaram e consolidaram os costumes existentes. Mesmo quando inovavam, suas doutrinas não avançavam para um sistema científico do direito.

Para Hegel (1999), os Sete Sábios ganharam prestígio e confiança justamente por atuarem em um contexto no qual a razão ainda não havia se emancipado plenamente e no qual os gregos, carentes de subjetividade autônoma, não tomavam decisões baseadas em reflexão individual, mas buscavam validação em instâncias externas, como os oráculos. Com o avanço da democracia, os oráculos perderam relevância nas decisões mais importantes, sendo substituídos pelos tribunais como instâncias de deliberação. Da mesma forma, enquanto Sócrates seguia sua voz interior, os líderes populares e o povo passaram a tomar decisões próprias, o que, segundo Hegel, resultou em instabilidade, desordem e mudanças frequentes na constituição.

Hegel (1999) afirma que na política e na arte, a chegada dos sofistas marcou o início da reflexão sobre a realidade e do desenvolvimento do raciocínio, introduzindo oscilações nas representações. Esses pensadores, habilidosos na formulação de conceitos, impressionaram os gregos ao ensiná-los a manipular ideias e estruturar argumentos, tornando o intelecto um instrumento essencial para a comunicação e persuasão popular. Por outro lado:

[...] já Anaxágoras havia ensinado que o próprio pensamento seria a essência absoluta do mundo. Foi em Sócrates que, no início da Guerra do Peloponeso, o princípio da interioridade, da independência absoluta do

pensamento em si, obteve uma livre manifestação. Ele ensinou que o homem deve se descobrir e reconhecer em si mesmo o que é justo e bom, e que isso, segundo a natureza do justo e bom, seria universal. [...] Sócrates colocou o sujeito como algo decisivo em oposição à pátria e aos costumes, pelo fato de que ele deixou ao juízo e à convicção a determinação da ação humana. (Hegel, 1999, p. 19 *apud* Vieira, 2014, p. 44)

Segundo Hegel, o princípio adotado por Sócrates a partir do dualismo de Anaxágoras contribuiu para a decadência da democracia grega, inicialmente em Atenas e posteriormente em Esparta. Isso ocorreu porque Sócrates rompeu com a unidade entre pensamento e vida prática, um elemento essencial que sustentava o funcionamento da democracia. Vejamos:

O princípio de Sócrates comprovou-se revolucionário perante o Estado de Atenas, pois a característica desse Estado é que o costume constitui sua forma, ou seja, a inseparabilidade do pensamento da vida real. [...] o que eles condenaram em Sócrates já estava bastante enraizado neles [...] Em Atenas desenvolveu-se cada vez mais esse sublime princípio, que era o próprio declínio da existência e da substância do Estado ateniense: o espírito tinha a tendência a se auto-satisfazer, a refletir. [...] Em Esparta, surge o mesmo declínio que o sujeito em si tenta impor contra a vida moral comum. (Hegel, 1999, p. 228 *apud* Vieira, 2014, p. 44)

Hegel argumenta que o declínio da democracia grega começou com a separação entre o real e o ideal, quando a razão livre emergiu em um sentido individual, rompendo a unidade entre indivíduo e comunidade. Esse princípio socrático influenciou o mundo ocidental, especialmente através de Alexandre, O Grande. Para Hegel, a democracia no mundo moderno não se sustenta apenas por uma constituição representativa, pois exige uma identidade espontânea entre interesses individuais e coletivos, como na Grécia antiga. Ele considera que a Revolução Francesa falhou em concretizar uma verdadeira democracia, resultando em despotismo. Assim, as repúblicas modernas oferecem apenas uma ilusão de liberdade e igualdade, com risco de tirania.

Hegel (1999, p. 213) faz referência a Montesquieu ao discutir a democracia, destacando a relevância de sua afirmação de que a virtude é seu fundamento essencial. Ele considera essa citação não apenas verdadeira, mas também central para a forma como a democracia é comumente representada. No entanto, para Hegel, a virtude, entendida como a primazia do bem comum, só pode existir em um contexto de razão ingênua e imediata. Por isso, ele argumenta que a tentativa de estabelecer uma democracia na modernidade é contraditória e inviável.

Hegel considera a democracia moderna inviável porque a virtude espontânea, essencial para a democracia grega, não pode existir em uma sociedade onde a razão se desenvolveu como subjetividade livre. Na modernidade, o vínculo imediato entre indivíduo e comunidade foi perdido, tornando a identidade entre bem particular e bem comum algo acessível apenas por meio do sacrifício. Como Hegel (1999, p. 227 *apud* Vieira, 2014, p. 44) ilustra metaforicamente, "*o paraíso é um jardim onde só os animais podem permanecer, não os homens*", sugerindo que a ingenuidade necessária para a continuidade imediata entre homem e mundo foi definitivamente superada com o avanço da consciência especulativa.

O avanço da liberdade subjetiva foi o fator que levou ao declínio da democracia na Grécia e, ao mesmo tempo, tornou-se o princípio essencial da vida moderna. Para Hegel (1999), a liberdade subjetiva, que caracteriza o Estado e a vida religiosa no mundo moderno, foi justamente o que enfraqueceu a democracia grega. Com o desenvolvimento da razão livre, o indivíduo jamais poderá encontrar no Estado uma identidade plena, tornando-se impossível uma unidade concreta entre os interesses individuais e coletivos. Dessa forma, a única maneira de compatibilizar a liberdade subjetiva e objetiva na modernidade é por meio de uma unidade meramente formal.

Diante dessa constatação, Hegel argumenta que o Estado próprio da razão madura só pode ser a Monarquia Constitucional, pois a democracia, enquanto unidade concreta, já não seria compatível com a estrutura do mundo moderno. Inicialmente, ele celebrou a Revolução Francesa por tentar aplicar, na prática, a racionalidade iluminista do Estado. No entanto, considerou que o liberalismo estabelecido pela revolução fracassou justamente por sua abstração e incapacidade de concretizar a liberdade de forma absoluta.

Para Hegel (1999), a Revolução Francesa partiu de um pensamento filosófico abstrato, mas não conseguiu realizar uma compreensão concreta da verdade absoluta. Assim, ele defende que apenas a Monarquia Constitucional seria capaz de concretizar a liberdade, pois, nesse modelo, a unidade política não dependeria da pura autonomia dos indivíduos, mas da integração dos interesses sociais sob a soberania de um monarca, único capaz de encarnar a vontade geral e garantir a estabilidade do Estado. Assim, a concepção hegeliana da filosofia da história, ao enfatizar a necessidade da mediação estatal e da centralidade do Estado na

realização da liberdade, acaba estabelecendo limites para a participação democrática.

Nos Cadernos Preparatórios de sua tese de doutorado, *Diferença entre as filosofias de Demócrito e Epicuro* (DFDE), Marx propõe uma concepção alternativa à filosofia da história de Hegel (Vieira, 2014). Ele contesta a ideia de que a democracia na Grécia teria desaparecido devido ao avanço da razão filosófica, argumentando, ao contrário, que seu declínio se deu pela ascensão de uma razão filosófica corrompida pela teologia. Para Marx, o Estado democrático não foi superado pelo desenvolvimento da razão propriamente dita, mas por uma versão degenerada dela.

Segundo sua análise, o sistema epicurista foi o verdadeiro herdeiro do dualismo de Anaxágoras, enquanto a dissolução da democracia, promovida pelos alexandrinos e perpetuada na modernidade, não representou um avanço racional, mas um retrocesso (Vieira, 2014). Dessa forma, Marx inverte a leitura hegeliana ao afirmar que o Estado democrático não era incompatível com a razão consciente e filosófica, mas sim sua mais alta realização. O problema, portanto, foi que a modernidade herdou uma razão distorcida pela teologia, e não a razão filosófica em seu sentido mais autêntico.

Ao retomar o mesmo ponto de partida de Hegel, Marx enfatiza a relevância dos sete sábios da Grécia antiga para a consciência filosófica, em sua DFDE, ele afirma: “O sábio, *sophos*, é obrigatoriamente concebido pela filosofia antiga de acordo com duas determinações que, embora diferentes, possuem ambas a mesma raiz. [...] A filosofia grega começa com sete sábios” (Marx, 1972a, p. 35 *apud* Vieira, 2014, p. 48). Embora concorde com Hegel sobre a importância dos sete sábios como fundamento da consciência filosófica, Marx diverge ao destacar que eles não foram figuras individuais que determinaram a verdade, mas sim os primeiros a apreendê-la a partir da vontade popular. Dessa forma, sua concepção de filosofia da história reforça a conexão entre razão filosófica e democracia, em oposição à leitura hegeliana (Vieira, 2014).

Para Marx (1972a *apud* Vieira, 2014), a sabedoria dos sete sábios não se originava de uma iluminação individual, mas sim da conexão direta com o povo. Diferentemente de uma perspectiva idealista, ele argumenta que a razão não pertence a indivíduos isolados, mas é essencialmente popular, manifestando-se por meio de figuras que transformam a vontade coletiva em leis. Assim, os primeiros sábios eram reconhecidos não por desenvolverem verdades abstratas, mas por

serem intérpretes fieis do clamor popular, traduzindo-o em conhecimento sistematizado e normas sociais.

Nesse sentido, Marx considera que os pitagóricos e eleatas representavam a concretização das aspirações públicas, funcionando como mediadores entre a razão popular e sua formalização em leis. A elaboração dessas normas não se dava de forma puramente conceitual, mas como uma corporificação da vontade coletiva, onde o legislador apenas organizava e institucionalizava aquilo que já era demandado pela sociedade. Marx diverge da visão de Hegel, que via o povo como incapaz de decidir por si mesmo, recorrendo aos oráculos como uma autoridade externa determinante da vontade. Para Marx (1972a, p. 37 *apud* Vieira, 2014, p. 49), a verdade era justamente o oposto: “*o povo só se interessou teoricamente por eles enquanto foram a expressão da própria teoria do povo [...]. O mesmo aconteceu com os sábios [primeiros, legisladores].*”.

Para Hegel, o Estado só poderia ser verdadeiramente democrático quando o povo aceitasse ingenuamente as leis desenvolvidas pela razão em si. Já para Marx, essa identificação não ocorre por ingenuidade, mas sim quando as leis emanam diretamente do próprio povo. Assim, o respeito às normas não seria resultado de uma submissão cega aos costumes, mas da satisfação popular com um poder público que de fato reflete a vontade coletiva.

Os primeiros legisladores eram considerados sábios enquanto mantinham a razão conectada à realidade social, sem isolá-la completamente em um plano abstrato. Entretanto, com Anaxágoras, essa dinâmica começa a se modificar. Como aponta Marx (1972a, p. 37 *apud* Vieira, 2014, p. 50): “*mas com os sofistas e Sócrates (na mesma linha do dinamis que encontramos em Anaxágoras), a situação inverteu-se.*”. A partir desse momento, o povo passa a se distanciar dos legisladores, pois estes começam a tratar a razão como algo separado da determinação popular. Esse afastamento ocorre tanto no plano retórico – com os sofistas – quanto no idealismo filosófico, tornando a razão um ente autônomo, desconectado das necessidades do povo.

Para Marx, essa mudança representa uma cisão fundamental no Estado. Ele argumenta que o dualismo introduzido por Anaxágoras “*é o próprio elemento dualista que começa a cindir o coração mais íntimo do Estado*” (Marx, 1972a, p. 37 *apud* Vieira, 2014, p. 50). Ao contrário de Hegel, Marx interpreta esse processo como uma viragem teológica iniciada pelos alexandrinos, que passaram a conceber

a razão como uma inteligência absoluta independente da realidade social. Enquanto os pitagóricos ainda mantinham vínculo com a função legislativa e os eleatas apenas começaram a se afastar do povo, foi com Anaxágoras que a razão se tornou um princípio autônomo, rompendo a relação entre filosofia e política e afastando-se da vontade popular.

Marx interpreta a rejeição do povo a Anaxágoras como uma prova de que, para os gregos, a figura do sábio estava intrinsecamente ligada a uma razão determinada objetivamente (Vieira, 2014). A recusa popular ao *nous* anaxagoriano reflete a insatisfação com uma razão que se concebe como fundamento autônomo e auto referenciado: “[...] *é o próprio povo que se afasta do antigo deus para se levantar contra o sábio individual*” (MARX, 1972a, p. 37 *apud* Vieira, 2014, p. 50). Esse movimento demonstra que as leis não eram aceitas por serem impostas por uma autoridade divina, mas sim porque os legisladores eram reconhecidos como legítimos quando correspondiam às demandas populares.

Assim, Marx argumenta que a democracia não foi superada por uma razão mais avançada, mas sim que o *nous* anaxagoriano representa uma forma de razão mística, alienada de sua base objetiva e afastada do verdadeiro espírito filosófico. Apesar de o misticismo ter prevalecido, essa vitória não reflete um progresso da razão, mas sim sua desconexão com a realidade política. No entanto, Anaxágoras não pode ser considerado o único responsável por essa viragem teológica, pois sua abordagem não se baseava exclusivamente em uma razão autônoma. Como Marx (1972a, p. 37) aponta, sua “*idealidade da determinação real*” surgia “*perante as falhas de explicações físicas*”, ou seja, ele recorria ao *nous* apenas quando não conseguia oferecer uma explicação empírica para os fenômenos naturais. Anaxágoras, portanto, não instituiu por si só, o dualismo entre razão e política. Seu pensamento refletia um conflito já presente na vida política grega, e sua filosofia se perpetuou nas disputas entre Sócrates e os sofistas justamente porque esse dualismo ainda sobrevivia no interior do Estado grego.

Marx aponta que Sócrates foi ainda mais rejeitado do que Anaxágoras porque levou ao extremo a separação entre a razão e a determinação popular. Enquanto Anaxágoras ainda mantinha um vínculo, ainda que dualista, com a realidade concreta, Sócrates desenvolveu uma razão puramente subjetiva, desvinculada de qualquer base objetiva. Para Marx, esse salto da razão para fora de sua determinação concreta faz com que Sócrates não reconheça sua própria razão

como historicamente situada, estranhando-a como um *daimónion* interior. Ele ignora o processo pelo qual os sábios deixaram de ser receptáculos da vontade popular para se tornarem portadores de um saber isolado e abstrato. Assim, a razão em Sócrates se manifesta como uma subjetividade autônoma, sem relação com sua realidade histórica e social.

Dessa forma, Marx considera que a rejeição mais intensa a Sócrates indica que a democracia se opõe a esse tipo de razão unilateral e idealista. Para ele, a democracia é mais dialética, pois reconhece as contradições e, portanto, é uma forma de razão mais filosófica. A condenação de Sócrates pela democracia ateniense, longe de ser um ataque irracional, teria sido uma rejeição da razão unilateral e abstrata em favor de uma razão que incorpora a pluralidade e os conflitos da realidade. Assim, ao contrário do que Hegel sugere, Marx argumenta que a razão democrática é mais racional do que a razão socrática, pois não nega as contradições inerentes à vida social e política.

Marx critica Hegel utilizando os próprios conceitos hegelianos, argumentando que, embora Hegel tenha defendido um espírito livre que abraça as contradições, ele próprio negou essa dialética ao rejeitar a democracia. Para Marx (1972a *apud* Vieira, 2014), Sócrates demonstrou os limites da filosofia grega ao romper com o espírito democrático, ao tentar fundamentar a razão como algo independente de sua realidade concreta. A democracia, nesse sentido, teria se mostrado mais filosófica do que a razão unilateral socrática.

Marx concorda com Hegel que a tradição socrática prevaleceu na modernidade, mas argumenta que isso não prova sua superioridade racional, e sim que sua unilateralidade idealista não foi superada, apenas aprofundada. Platão leva essa separação ao extremo, desenvolvendo um sistema em que a razão se torna um mundo autônomo e independente da realidade concreta. A filosofia platônica, ao conceber um "mundo ideal" separado da materialidade, representa, para Marx, um processo de alienação da subjetividade em relação ao mundo concreto, consolidando a cisão entre filosofia e democracia.

Platão redefine a figura do sábio, afastando-se da concepção popular associada aos antigos legisladores. Em sua visão, o sábio não é mais aquele que expressa a razão determinada pelo povo, mas sim aquele que recebe a razão como uma ideia em si, independente da vontade coletiva.

O filósofo enquanto tal, isto é, enquanto é sábio e não o movimento do espírito verdadeiro em geral, constitui assim a verdade transcendente do mundo substancial que se encontra perante si mesmo. Platão revela-o da maneira mais clara quando afirma que seria necessário que os filósofos se tornassem reis ou que os reis se tornassem filósofos para que o Estado atingisse a sua determinação. Aliás, ele próprio fez essa tentativa dado que se encontrava à mercê de um tirano. (Marx, 1972a, p. 43 *apud* Vieira, 2014, p. 50).

Platão aprofundou a oposição entre razão filosófica e democracia ao radicalizar a unilateralidade da razão especulativa. Em sua concepção, a razão não é mais dialética, pois se distancia do mundo objetivo e se estabelece como uma instância transcendental. Para Marx, Platão rompe com a tradição dos sete sábios, em que a sabedoria era determinada tanto subjetiva quanto objetivamente pelo povo. Em vez disso, no pensamento platônico, o filósofo se apresenta como sábio por si só, sem passar pela mediação popular, o que evidencia uma razão menos dialética e mais idealista.

Marx argumenta que Platão, ao levar o idealismo ao extremo, interrompe o movimento do pensamento filosófico, pois elimina a interação entre a ideia e o mundo material. Segundo Marx (1972a, p. 41 *apud* Vieira, 2014, p. 55) “*O movimento em Platão torna-se [mero] movimento ideal*”, o que resulta em uma paralisação da filosofia. Ele afirma que “*Platão quer transferir para a idealidade não apenas alguns seres, mas toda a esfera do ser: esta idealidade é um reino fechado, diferenciado especificamente na própria cabeça filosofante; e precisamente porque o é; falta-lhe o movimento*” (Marx, 1972a, p. 43 *apud* Vieira, 2014, p. 55).

Assim, Marx contrapõe-se a Hegel ao afirmar que a dissolução da democracia na Grécia não representou um avanço da razão filosófica, mas sim um retrocesso, pois significou sua transformação em um sistema místico e teológico. Dessa forma, a democracia – e não sua dissolução – teria sido o verdadeiro momento de desenvolvimento da razão dialética. Buscando resgatar uma vertente da filosofia grega que escapou desse desvio idealista promovido pelos alexandrinos, Marx se volta para o epicurismo. Hegel havia classificado Epicuro entre os filósofos ecléticos, afirmando que “*Sócrates adotou o pensamento de Anaxágoras, que se tornou dominante na filosofia – com exceção de Epicuro, que atribuía todos os acontecimentos ao acaso*” (Hegel, 1999, p. 19). Entretanto, Marx vê Epicuro como uma alternativa ao desvio teológico da filosofia alexandrina, destacando seu atomismo como um modelo mais filosófico e alinhado à razão democrática, essencial para o desenvolvimento da filosofia na modernidade.

A tese de doutorado de Marx intitulada *Diferença entre as filosofias de Demócrito e Epicuro* (DFDE), portanto, não se limitou a uma análise comparativa entre os dois pensadores, mas esboçou um primeiro esforço de elaboração filosófica e política. Esse trabalho inicial também proporcionou um diálogo próximo com a teoria hegeliana, evidenciando tanto sua afinidade com a dialética quanto suas primeiras tentativas de superação das limitações do idealismo especulativo. Ainda que a tese tenha como tema central o atomismo antigo, seu conteúdo vai além de uma investigação puramente teórica, pois reflete um embate contra a concepção hegeliana da história da filosofia, especialmente no que diz respeito ao papel da democracia na Grécia e à relação entre razão filosófica e política.

Ao defender Epicuro contra a interpretação depreciativa de Hegel, Marx sugere que a filosofia epicurista, ao contrário da alexandrina, representa um desenvolvimento autêntico do pensamento filosófico e democrático, ao passo que a viragem idealista da filosofia alexandrina resultou na alienação da razão e na dissolução da democracia. Esse movimento já indicava sua preocupação com as implicações políticas do pensamento filosófico e com a necessidade de resgatar uma perspectiva materialista que estivesse vinculada à práxis. Portanto, ainda que sua tese se centrasse na filosofia antiga, ela se insere no contexto mais amplo de sua crítica ao idealismo e de sua busca por uma fundamentação filosófica para a emancipação humana.

CAPÍTULO 2: DEMOCRACIA E EMANCIPAÇÃO: CONFRONTOS ENTRE MARX E LEFORT SOBRE O POLÍTICO

“A Crítica da filosofia do direito de Hegel é a obra de um democrata radical.”
Rubens Enderle

O presente capítulo aborda a crítica de Marx à concepção de Estado em Hegel, explorando como o filósofo alemão rompe com uma tradição e desenvolve uma nova compreensão das relações entre o Estado, a sociedade civil e as estruturas de poder. Essa crítica se insere em um contexto mais amplo de sua análise sobre o capitalismo e as formas de dominação de classe.

Em seu texto *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (2010a), Marx questiona a concepção hegeliana de que o Estado seria a realização última da razão e da liberdade, representando o interesse universal. Para Marx, essa visão é idealista e obscurece as reais contradições presentes na sociedade, pois o Estado, longe de ser um mediador neutro, opera como instrumento da classe dominante para perpetuar sua hegemonia econômica e política. A democracia moderna, nesse contexto, seria apenas uma forma de dominação de classe mascarada sob o véu da legalidade e da igualdade formal.

A separação entre Estado e sociedade civil, que em Hegel é vista como uma relação dialética necessária, é tratada por Marx como uma divisão que reflete a alienação política. O Estado se apresenta como uma entidade autônoma e neutra, enquanto a sociedade civil é o espaço das relações materiais e econômicas, onde se manifesta a verdadeira dinâmica de poder. Essa divisão é central para a crítica de Marx, que vê no Estado uma "ilusão política" que esconde as contradições de classe, promovendo uma falsa ideia de unidade e representação universal. Na verdade, para ele, o Estado moderno opera para proteger os interesses da classe burguesa, garantindo as condições para a reprodução do capital e a exploração da força de trabalho.

Marx argumenta que essa alienação política é uma das principais formas de dominação na sociedade moderna, na qual os indivíduos são afastados do poder real e se tornam sujeitos passivos dentro da estrutura estatal. A liberdade e a igualdade prometidas pela democracia moderna são ilusórias, pois não se traduzem em uma efetiva participação no poder econômico e político. Para Marx, a verdadeira

emancipação política e humana só pode ser alcançada por meio de uma revolução que elimine as bases materiais da opressão de classe, dissolvendo a separação entre Estado e sociedade civil.

Ao longo deste capítulo, serão explorados os principais elementos da crítica marxista ao Estado moderno, incluindo a noção de verdadeira democracia (*wahre Demokratie*), que Marx contrapõe à democracia burguesa. Enquanto essa democracia se baseia na formalidade da igualdade jurídica, a democracia verdadeira, na concepção de Marx, pressupõe a participação ativa dos trabalhadores no controle dos meios de produção e das decisões políticas, eliminando a divisão entre governantes e governados.

Marx, ao criticar o Estado como um instrumento da dominação, "*demarca a instauração de um novo modelo que consagra 'a separação do homem com o homem' e, mais a fundo, 'o egoísmo burguês'.*" (Lefort, 1991, p. 49). Sua visão aponta para a impossibilidade de uma verdadeira democracia enquanto as estruturas capitalistas continuam moldando as relações sociais e políticas. Entretanto, as implicações dessa crítica ganham novos contornos quando contrapostas às concepções de teóricos contemporâneos, como Claude Lefort. A visão lefortiana dialoga com Marx e oferece um contraponto à abordagem ao apresentar uma outra perspectiva sobre a relação entre o Estado e a sociedade.

Para Lefort, a democracia moderna é caracterizada pela desincorporação do poder, ou seja, pela ausência de um ponto fixo e absoluto de soberania. O poder, nas democracias, está sempre em aberto, sendo objeto de disputa, contestação e debate. Enquanto Marx enfatiza a necessidade de abolir o Estado como forma de superar a dominação de classe, Lefort defende que a democracia é o regime onde o poder é, por definição, instável e constantemente negociado, o que abre espaço para a diversidade de vozes e interesses.

Antes de prosseguir, é imprescindível pontuar, que essa pesquisa não tem como objetivo determinar quem está certo ou errado, mas sim de estabelecer um diálogo entre diferentes perspectivas, que, apesar de divergentes, podem ser complementares. Tanto Marx quanto Lefort são passíveis de críticas, assim como qualquer outro autor ou autora, e suas concepções não devem ser tomadas como verdades absolutas. Se por um lado Lefort destaca a disputa constante pelo poder nas democracias liberais, que pode ser ponderada com a necessidade de reconhecer que essa disputa não se dá de maneira igual para todos, pois

desigualdades estruturais limitam a participação de determinados grupos sociais. Por outro lado, a superação das contradições de classe e a transformação do regime de produção, conforme defendido por Marx, ainda parecem distantes da realidade contemporânea.

O diálogo com Lefort é essencial para os objetivos desta pesquisa, pois permite um exame mais amplo das dinâmicas democráticas, indo além da crítica marxiana e incorporando uma perspectiva que valoriza o caráter plural e indeterminado do poder na democracia. O debate entre essas duas perspectivas, oferece uma rica base para discutir as transformações e os desafios enfrentados pelas democracias contemporâneas. Se, por um lado, as críticas de Marx ao Estado moderno continuam relevantes ao iluminar as formas de dominação econômica que subsistem em sistemas democráticos formais, por outro lado, a visão de Lefort contribui para uma compreensão mais sutil das dinâmicas de poder nas democracias atuais.

Ao longo deste capítulo, portanto, será explorado como essas duas tradições de pensamento podem ser utilizadas para refletir sobre os desafios contemporâneos no que se refere à democracia mais inclusiva e participativa. Serão examinadas as tensões entre as exigências de igualdade social e econômica levantadas por Marx e a valorização da pluralidade e do conflito político defendida por Lefort, buscando articular essas contribuições para pensar os caminhos possíveis para a emancipação humana e a transformação das estruturas políticas na sociedade atual.

2.1 A contradição entre Estado e Sociedade civil em Karl Marx e a necessidade de um novo modelo de democracia

“Não estamos falando sobre a democracia real que a Europa inteira apressa-se em adotar e que consiste em uma democracia bastante especial, diferente de todas as democracias anteriores. Estamos falando sobre uma democracia bastante diferente que representa o meio-termo entre as democracias grega, romana, americana e francesa; em resumo, estamos falando sobre o conceito de democracia. Não estamos falando sobre as coisas que pertencem ao século XIX, e que são ruins e efêmeras, mas sobre categorias que são eternas e que

existiam antes de “as montanhas terem sido criadas”. Em suma, não estamos discutindo aquilo sobre o que se tem falado, mas uma coisa bastante diferente.”
Friedrich Engels

A crítica de Marx ao Estado moderno é orientada por duas linhas argumentativas paralelas e não excludentes, segundo Pogrebinski (2009). A primeira linha argumentativa, presente em *A Ideologia Alemã*, orienta a análise marxiana da economia política. Nos modos de produção pré-capitalistas, a propriedade tinha um caráter comunitário e ainda não havia se constituído como propriedade privada individual. A formação do modo capitalista de produção e a divisão do trabalho associada a ele transformaram o caráter coletivo da propriedade nas comunidades pré-modernas.

O advento da propriedade privada coincide com a reorganização social e a reconfiguração do trabalho demandadas pelo emergente capitalismo: “A essa propriedade privada moderna corresponde o Estado moderno, que, comprado progressivamente pelos proprietários privados por meio dos impostos, cai plenamente sob o domínio destes pelo sistema de dívida pública” (Marx e Engels, 2007, p. 75).

A condição moderna do Estado surge da necessidade de proteger e garantir a propriedade privada. A forma como a propriedade se constitui está, portanto, vinculada à separação entre o Estado e a sociedade civil. As comunidades pré-capitalistas descritas por Marx em *Grundrisse* apresentavam uma relação integrada entre propriedade e sociedade, e entre o homem e seu trabalho, entre o social e o político. Com a separação da propriedade da coletividade e a dissociação dos homens do produto de seu trabalho, o modo capitalista de produção encontrou espaço em uma esfera socioeconômica distinta da esfera política. Como explicam Marx e Engels em *A Ideologia Alemã* (2007), “à medida que a propriedade privada se libertou da comunidade, o Estado adquiriu uma existência particular, distinta da sociedade civil”.

A segunda linha argumentativa segue uma abordagem mais histórica e menos centrada na economia política, situa a gênese do Estado moderno na Revolução Francesa, associando esse momento histórico à emancipação política, que implica a divisão definitiva entre esferas política e não política. Marx distingue os Estados

modernos daquilo que ele, em alguns momentos, chama de "*Estados antigos*". Sob essa rubrica, ele se refere às formas de organização política características da Idade Média e da Antiguidade Clássica.

A *pólis* grega e o Estado feudal são exemplos frequentes utilizados por Marx para ilustrar a diferença entre o Estado antigo e o Estado moderno (Pogrebinschi, 2009). A diferença fundamental entre o Estado moderno e as formas pré-modernas de organização política está na separação entre as esferas política e não política, algo inexistente nas sociedades antigas. No Estado antigo, todos os cidadãos usufruíam de todas as esferas da vida social — incluindo as relações privadas e econômicas — tinham uma natureza política, sendo a participação na vida pública um aspecto inseparável da existência individual. A vida na *pólis* grega, por exemplo, não distinguia entre o público e o privado, pois o bem comum e o político permeiam todos os aspectos da sociedade. Na Idade Média, a sociedade civil também mantinha um caráter político, em que as relações sociais e econômicas eram refletidas diretamente nas estruturas de poder, e as representações políticas eram expressões da identidade entre as esferas civil e política.

Essa fusão entre o político e o social nas sociedades antigas e medievais significava que todas as esferas da vida eram, em alguma medida, políticas, não existindo uma distinção clara entre o espaço público e o privado. No Estado antigo, não havia uma separação entre a constituição política e o Estado material, pois ambos se manifestavam como uma unidade orgânica da vida do povo (Pogrebinschi, 2009). A cidadania, nesse contexto, implicava uma participação direta nas decisões coletivas, uma vez que a política permeia todas as relações sociais e econômicas.

Mesmo no feudalismo, onde o poder se estruturava de forma hierárquica e fragmentada, existia uma correspondência entre as classes da sociedade civil e seus estamentos, pois a sociedade civil era, em si, uma sociedade política, na medida em que seu princípio orgânico coincidia com o próprio princípio do Estado (Pogrebinschi, 2009). Nessas formas pré-modernas de organização, o Estado não se separava da sociedade civil, pois o poder era exercido de maneira direta e não mediada por uma burocracia centralizada.

Com o advento da modernidade, essa estrutura mudou radicalmente, o Estado moderno passou a ser caracterizado justamente pela criação dessa separação, estabelecendo uma distinção formal entre o político e o não político (Pogrebinschi, 2009). A Revolução Francesa, em nome da liberdade, desfez as

antigas mediações feudais — como ordens, estamentos e corporações — substituindo-as por instituições modernas como a soberania, a representação e a burocracia. Nesse novo modelo, o interesse geral e o interesse particular se dissociaram, e a vida privada passou a constituir uma esfera autônoma. A partir desse ponto, a sociedade civil se emancipa da política, estabelecendo uma clara separação entre as duas esferas.

É nesse contexto que Marx define o Estado moderno como um "Estado político", "separado" e "abstrato". Enquanto nas formas pré-modernas a política impregnava todas as dimensões da vida social, no Estado moderno a política se limita a uma esfera específica, apartada da vida cotidiana e das atividades privadas dos indivíduos. O Estado moderno, ao se constituir separado da sociedade civil, é abstrato no sentido de que representa o interesse geral de maneira dissociada dos interesses individuais concretos da sociedade. Essa separação, para Marx, não significa uma verdadeira emancipação, mas uma forma de alienação, pois o Estado moderno, ao se apresentar como uma entidade política autônoma, abstrai-se das reais condições materiais de vida e das contradições da sociedade civil.

A distinção entre esferas políticas e não políticas só se torna evidente, portanto, com a modernidade, e essa separação é central para a crítica de Marx ao Estado moderno. Para ele, o Estado moderno, ao estabelecer essa cisão, revela seu caráter abstrato, funcionando mais como uma representação formal de liberdade e igualdade do que como uma verdadeira expressão das necessidades e demandas da sociedade civil.

A contradição entre Estado e sociedade civil, tornou-se um tema central em a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (2010a), onde Marx analisa a forma como Hegel concebe a relação entre essas duas esferas, argumentando que a filosofia hegeliana não consegue capturar a verdadeira dinâmica de poder e os interesses que permeiam a sociedade. Na *Nota à Edição* do livro *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (2010a, p. 18), Ivana Jinkings e Marcelo Backes, afirmam:

O tema fundamental da crítica de Marx à filosofia política de Hegel é o da separação e oposição modernas entre Estado e sociedade civil e a tentativa hegeliana de conciliar esses extremos na esfera do Estado, concebido segundo o modelo da monarquia constitucional prussiana. A crítica marxiana não se limita, no entanto, a apontar as contradições ou denunciar as "acomodações" de Hegel, tampouco se ocupa em contrapor ao Estado prussiano um modelo político acabado. Como "crítica verdadeiramente filosófica", o procedimento marxiano procura compreender a "gênese" e a

“necessidade” das contradições existentes, sejam elas contradições do Estado prussiano, do Estado moderno ou da filosofia hegeliana do direito. As contradições e insuficiências da filosofia de Hegel são explicadas a partir de seu próprio fundamento, isto é, dos pressupostos ontológicos da especulação hegeliana, que constitui o primeiro objeto da crítica de Marx. Em um segundo momento, a crítica à especulação dará lugar à crítica da concepção hegeliana do Estado e de seu modelo prussiano, que Marx fará acompanhar de uma importante argumentação em defesa da democracia.

Conforme o trecho acima aponta, em um primeiro momento, Marx dirige sua crítica aos pressupostos ontológicos da especulação hegeliana, que constituem o fundamento da filosofia do direito de Hegel. Ele procura desvelar como esses pressupostos resultam nas contradições entre Estado e sociedade civil, as quais, segundo Marx, são intrínsecas e necessárias dentro do sistema hegeliano. Essa análise vai além de uma simples refutação, propondo que as contradições identificadas têm raízes profundas na própria lógica especulativa de Hegel, que tende a reificar o Estado como uma entidade superior. Para Marx, essa tentativa de conciliação é vista como uma acomodação às contradições inerentes ao Estado moderno, mas sua crítica vai além de simplesmente apontar as falhas ou "acomodações" de Hegel.

Marx se propõe a realizar uma "*crítica verdadeiramente filosófica*", que não se limita a rejeitar o pensamento hegeliano, mas busca compreender a gênese e a necessidade das contradições identificadas. Isso significa que, para Marx, as contradições presentes na filosofia de Hegel, no Estado prussiano, ou na ideia de Estado moderno em geral, não são apenas falhas ou problemas a serem corrigidos, mas fenômenos a serem compreendidos em sua origem e função. A crítica marxiana é, portanto, um esforço para entender como essas contradições surgem e porque elas são necessárias dentro do sistema hegeliano.

Marx, entretanto, não se limita a criticar as insuficiências do modelo hegeliano, mas também elabora uma defesa da democracia, entendida como uma forma de superar as contradições entre o político e o social, entre o público e o privado. Para Marx, a democracia é vista não como um modelo político acabado, mas como uma possibilidade de emancipação humana, onde a separação entre Estado e sociedade civil poderia ser superada em favor de uma integração mais completa e autêntica das esferas sociais e políticas.

A obra tem seu início com uma discussão acerca da contradição entre direito público e direito privado existente na teoria de Hegel, que tratava da relação entre essas esferas no contexto da filosofia do direito. Marx argumentava que Hegel

subordina o direito privado ao direito público, estabelecendo uma hierarquia na qual o Estado e suas leis se sobreponham aos interesses e leis da família e da sociedade civil (Marx, 2010a).

Essa subordinação foi questionada por Marx, que destacou que as esferas do direito privado e do bem privado, da família e da sociedade civil, não deveriam ser simplesmente subjugadas pelo Estado, mas sim consideradas em relação ao todo de forma mais equilibrada (Marx, 2010a). Ele criticava a visão de Hegel que colocava o Estado como uma potência superior, subordinando as esferas privadas a ele, e defendia uma abordagem mais igualitária e justa na relação entre direito público e direito privado:

Por “necessidade externa” pode-se somente entender que “leis” e “interesses” da família e da sociedade civil devem ceder, em caso de colisão, às “leis” e “interesses” do Estado; que aquelas são subordinadas a este; que sua existência é dependente da existência do Estado; ou também que a vontade e as leis do Estado aparecem à sua “vontade” e às suas “leis” como uma necessidade. Mas Hegel não fala, aqui, de colisões empíricas; ele fala da relação das “esferas do direito privado e do bem privado, da família e da sociedade civil” com o Estado; trata-se da relação essencial dessas próprias esferas. Não apenas seus “interesses”, mas também suas “leis”, suas determinações essenciais são “dependentes” do Estado e a ele “subordinadas”. (Marx, 2010a, p. 28)

A análise de Marx sobre a relação entre o Estado, a sociedade civil e a família, a partir da filosofia do direito de Hegel, aponta para uma estrutura hierárquica na qual essas esferas não são autônomas, mas sim subordinadas ao Estado. A ideia de “necessidade externa” expressa essa subordinação estrutural, na qual a família e a sociedade civil não possuem uma autonomia real, pois suas leis e determinações essenciais estão condicionadas às exigências do Estado. O Estado não apenas protege e garante a ordem interna dessas esferas, mas também regula suas normas e interesses, podendo modificá-los ou revogá-los conforme suas próprias necessidades. Dessa forma, ele se estabelece como uma potência superior, restringindo a autodeterminação da sociedade civil e da família em nome da manutenção da ordem política.

Para Marx, essa estrutura hierárquica oculta a dinâmica material e os conflitos de poder subjacentes. Ao apresentar a relação entre o Estado e as esferas privadas como um processo racional e necessário, Hegel naturaliza uma relação de dominação que, na realidade, limita o desenvolvimento pleno da sociedade civil e da família. Essa subordinação não é apenas um mecanismo de organização social,

mas uma forma de contenção da autonomia e da agência dos indivíduos dentro dessas esferas.

Ao contrário de Hegel, Marx aponta para a necessidade de superar essas contradições por meio da emancipação das esferas privadas em relação ao Estado. Para ele, a verdadeira autonomia da sociedade civil e da família só pode ser alcançada quando suas leis e interesses deixarem de ser determinados pelo Estado e passarem a ser produtos da autodeterminação coletiva. Essa crítica marxista à filosofia do direito de Hegel, portanto, não apenas evidencia os limites do pensamento hegeliano, mas também antecipa a concepção marxista de uma sociedade emancipada, na qual o poder estatal não se impõe como mediador absoluto das relações sociais.

Em *O enigma do político: Marx contra a política moderna*, Thamy Pogrebinschi (2009), defende que, segundo Marx, a contradição entre Estado e sociedade civil, é o que caracteriza a modernidade política. Ou seja, a compreensão da política é resultado de um Estado Moderno que está desvinculado da sociedade civil desde a Revolução Francesa. Vejamos com calma, porque Pogrebinschi, faz tal afirmação:

O ponto culminante da identidade hegeliana era, como ele mesmo o confessa, a Idade Média. Lá, os estamentos da sociedade civil em geral e os estamentos em sentido político eram idênticos. Pode-se exprimir o espírito da idade média desta forma: os estamentos da sociedade civil e os estamentos em sentido político eram idênticos porque a sociedade civil era a sociedade política; porque o princípio orgânico da sociedade civil era o princípio do estado. Mas Hegel parte da separação da “sociedade civil” e do “Estado político” como de dois opostos fixos, duas esferas realmente diferentes. De fato, essa separação é, certamente, real no estado moderno. A identidade dos estamentos civil e político era a expressão da identidade das sociedades civil e política. Essa identidade desapareceu. Hegel a pressupõe como desaparecida. Se a identidade dos estamentos civil e político expressasse a verdade, ela não poderia ser, portanto, mais do que uma expressão da separação das sociedades civil e política! ou ainda: somente a separação dos estamentos civis e dos estamentos políticos exprime a verdadeira relação entre as modernas sociedades civil e política. (Marx, 2010a, p. 89-90)

Marx, ao analisar a identidade entre sociedade civil e Estado político na Idade Média, reconhece que essa era uma característica fundamental daquele período, em que os estamentos civis e políticos coincidiam, pois o princípio organizador da sociedade era o mesmo do Estado. No entanto, ele critica a abordagem hegeliana

que parte da separação entre sociedade civil e Estado político como uma realidade fixa e dada no mundo moderno, sem questionar as implicações dessa divisão.

A crítica marxista reside na ideia de que, se a identidade dos estamentos civil e político na Idade Média expressava a verdade, então sua dissolução deveria ser vista como uma ruptura problemática, e não como um processo natural de evolução racional. Para Marx, a separação entre sociedade civil e Estado político no mundo moderno não é apenas um fato empírico, mas uma expressão das contradições inerentes ao próprio desenvolvimento do capitalismo e da estrutura estatal. Essa separação indica que os interesses da sociedade civil não são plenamente incorporados pelo Estado, mas, ao contrário, que o Estado se apresenta como uma instância separada, que atua acima e muitas vezes contra os interesses da sociedade.

Enquanto Hegel pressupõe essa separação como algo dado, Marx questiona suas causas e consequências, argumentando que a verdadeira relação entre sociedade civil e Estado político no mundo moderno não pode ser compreendida apenas como um afastamento da identidade medieval, mas sim como um reflexo das relações de dominação e alienação impostas pela estrutura do Estado burguês. A modernidade, ao contrário de representar um avanço na organização política, revela uma cisão estrutural em que o Estado aparece como uma entidade abstrata e distante da sociedade civil, servindo aos interesses de uma classe dominante em vez de representar a totalidade social.

Dessa forma, Marx desafia a lógica hegeliana que trata essa separação como um dado absoluto e inevitável, apontando para a necessidade de superação dessa dicotomia. Para ele, a emancipação humana e política não pode se dar por meio da mediação do Estado tal como ele existe, mas sim pela transformação das relações sociais que sustentam essa separação, de modo a reconfigurar as bases da política e da sociedade em termos mais igualitários e emancipatórios.

Assim, a relação entre o Estado moderno e a sociedade civil só pode ser compreendida como uma contradição, uma vez que a sociedade civil e o Estado se tornam entidades distintas. Nesse contexto, “*o cidadão do Estado*” se separa do “*indivíduo enquanto membro da sociedade civil*”, forçando o homem a dividir sua própria essência. A dicotomia entre Estado e sociedade civil, portanto, revela-se como um aspecto central na construção do pensamento de Karl Marx, isso porque essa separação é não apenas uma característica da estrutura política moderna, mas

também uma fonte de alienação e estranhamento (Marx, 2010a). Dessa forma, o indivíduo se vê forçado a dividir sua própria essência, existindo como um cidadão político dentro do Estado e, simultaneamente, como um indivíduo empírico dentro da sociedade civil.

Em outro momento, Marx critica Hegel pela forma como ele entende e descreve as funções e atividades do Estado em relação aos indivíduos, argumentando que Hegel comete um erro ao conceber as funções e atividades estatais de maneira abstrata, como se fossem separadas das individualidades concretas dos cidadãos:

É evidente que se as funções e atividades particulares são chamadas funções e atividades do Estado, função e poder estatais, elas não são propriedade privada, mas propriedade do Estado. Isso é uma tautologia. As funções e atividades do estado estão vinculadas aos indivíduos (o estado só é ativo por meio dos indivíduos), mas não ao indivíduo como indivíduo físico e sim ao indivíduo do Estado, à sua qualidade estatal. É, por isso, ridículo quando Hegel diz: elas estão *“unidas à sua personalidade particular como tal de uma maneira exterior e acidental”*. Elas estão, antes, unidas ao indivíduo mediante um *vinculum substantiale*, por uma qualidade essencial do indivíduo. Elas são a ação natural da sua qualidade essencial. Esse disparate advém do fato de Hegel conceber as funções e atividades estatais abstratamente, para si, e, por isso, em oposição à individualidade particular; mas ele esquece que tanto a individualidade particular como as funções e atividades estatais são funções humanas; ele esquece que a essência da *“personalidade particular”* não é a sua barba, o seu sangue, o seu físico abstrato, mas sim a sua qualidade social, e que as funções estatais etc. São apenas modos de existência e de atividade das qualidades sociais do homem. Compreende-se, portanto, que os indivíduos, na medida em que estão investidos de funções e poderes estatais, são considerados segundo suas qualidades sociais e não segundo suas qualidades privadas. (Marx, 2010a, p. 42)

Hegel vê uma distinção clara entre a individualidade particular (ou a pessoa física) e as funções estatais que essas pessoas desempenham. Para ele, essas funções não pertencem aos indivíduos como propriedades privadas, e sim ao Estado. Marx, por outro lado, afirma que dizer que as funções estatais pertencem ao Estado e não aos indivíduos de Estado é uma tautologia (uma afirmação verdadeira

por definição e redundante). Ele prossegue enfatizando que as atividades e funções do Estado estão necessariamente vinculadas aos indivíduos porque o Estado só pode agir por meio das pessoas. Entretanto, essas atividades não estão relacionadas ao indivíduo como uma entidade física particular, e sim à sua qualidade estatal ou função dentro do Estado.

Junto com a problematização a respeito da separação entre o Estado e a sociedade civil, Marx inaugura em a *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel (2010a)* o conceito de verdadeira democracia (*wahre Demokratie*):

Na democracia o estado, como particular, é apenas particular, como universal é o universal real, ou seja, não é uma determinidade em contraste com os outros conteúdos. Os franceses modernos concluíram, daí, que na verdadeira democracia o Estado político desaparece, o que está correto, considerando-se que o estado político, como constituição, deixa de valer pelo todo. (Marx, 2010a, p. 51)

Marx argumenta que na verdadeira democracia, o Estado não deve ser visto como uma entidade autônoma que se impõe sobre a sociedade civil, mas sim como uma expressão da vontade coletiva do povo. O Estado, nesse sentido, é apenas uma parte da totalidade social, e sua função é servir aos interesses e necessidades da sociedade. A afirmação de que "*os franceses modernos concluíram, daí, que na verdadeira democracia o Estado político desaparece*" sugere que, em uma democracia verdadeira, a distinção entre o Estado e a sociedade civil se dissolve. Thamy Pogrebinski ao comentar o trecho acima afirma que:

O enigma simultaneamente apresenta-se e se resolve: com os tempos modernos, separam-se o Estado e a sociedade civil. O Estado moderno é o símbolo dessa separação, e sua relação com a sociedade civil constitui-se necessariamente com um antagonismo. Para que a contradição se resolva é preciso que se transcenda a forma moderna de organização política. Com o desaparecimento do Estado desaparece também a sociedade, já que só a negação de ambos e da relação que mantêm entre si podem propiciar o surgimento de uma nova forma de organização política na qual se verifique uma unidade completa — um todo. O Estado desaparece na verdadeira democracia porque nela as antinomias e os dualismos (como aquele que se estabelece entre o universal e o particular) deixam de ter lugar. Marx tem vista um movimento de mão dupla, que só pode ser entendido pela

simultaneidade que lhe é característica: o Estado desaparece porque perde seu lugar na verdadeira democracia, ao passo que a verdadeira democracia se realiza porque, desaparecendo o Estado, uma nova forma de organização política surge em seu lugar. (Pogrebinski, 2009, p. 44)

Os dois últimos trechos apontam que além de criticar a separação entre Estado e sociedade civil, identificar o Estado moderno como um símbolo de divisão e incompletude, incapaz de integrar o particular e o universal, Marx propõe que a solução para essa contradição passa pela superação da forma moderna de organização política. Para Marx, o desaparecimento do Estado e da sociedade civil, tal como são constituídos na modernidade, é o caminho para a criação de uma verdadeira democracia, onde não haveria mais espaço para dualismos e antinomias. A verdadeira democracia, portanto, surge como a negação do Estado e da sociedade civil tal como os conhecemos, pois ambos, em suas formas modernas, mantêm relações de dominação e antagonismo que são incompatíveis com a plena emancipação humana.

Na *Apresentação* do livro *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (Enderle in Marx, 2010a, p. 27), Rubens Enderle afirma que “*A Crítica da filosofia do direito de Hegel é a obra de um democrata radical.*” Essa afirmação sublinha a profundidade com que Marx examina o conceito de democracia, rompendo com a visão abstrata e formalista defendida por Hegel. Para Marx, a verdadeira democracia não pode ser limitada a uma simples participação formal nas instituições do Estado, mas deve emergir das condições materiais e da luta de classes, de modo que o poder político reflita os interesses da sociedade.

A reflexão desenvolvida neste livro, portanto, não apenas inaugura o pensamento político de Marx, mas também traça as bases de sua crítica mais ampla à política como campo autônomo, subordinando-o à realidade econômica e às relações de poder concretas da sociedade. Essa obra é, assim, uma peça-chave para entender o desenvolvimento posterior das ideias de Marx sobre o Estado. Ao compreender a “*gênese*” e a “*necessidade*” das contradições, Marx posiciona sua crítica não apenas como uma rejeição à filosofia de Hegel, mas como uma proposta de superação dessas contradições através da prática revolucionária e da defesa de uma democracia verdadeira, que promova a emancipação humana dos indivíduos em todas as esferas da vida.

Em um outro trecho da *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel (2010a)*, Marx aborda a relação entre a eleição e a estrutura do Estado, enfatizando que a eleição deve ser entendida não apenas como um ato formal, mas sim como uma conexão real e imediata entre a sociedade civil e o Estado político. Marx argumenta que a verdadeira essência da eleição reside em sua capacidade de refletir a vontade da sociedade civil de maneira direta, não meramente representativa. Essa relação é fundamental para a realização da verdadeira democracia, onde a sociedade civil se eleva à existência política universal. Para tanto, ele propõe uma '*eleição ilimitada*', ou seja, um sufrágio universal, algo extremamente inovador e radical para o ano de 1843, data em que o texto foi escrito. Vejamos:

Não se considera a eleição filosoficamente, quer dizer, em sua essência peculiar, quando ela é compreendida imediatamente em relação ao poder soberano ou ao poder governamental. A eleição é a relação real da sociedade civil real com a sociedade civil do poder legislativo, com o elemento representativo. Ou seja, a eleição é a relação imediata, direta, não meramente representativa, mas real, da sociedade civil com o Estado político. É evidente, por isso, que a eleição constitui o interesse político fundamental da sociedade civil real. É somente na eleição ilimitada, tanto ativa quanto passiva, que a sociedade civil se eleva realmente à abstração de si mesma, à existência política como sua verdadeira existência universal, essencial. Mas o acabamento dessa abstração é imediatamente a superação da abstração. Quando a sociedade civil põs sua existência política realmente como sua verdadeira existência, põs concomitantemente como inessencial sua existência social, em sua diferença com sua existência política; e com uma das partes separadas cai a outra, o seu contrário. A reforma eleitoral é, portanto, no interior do Estado político abstrato, a exigência de sua dissolução, mas igualmente da dissolução da sociedade civil. (Marx, 2010a, p. 135)

É fundamental entendermos que a defesa do sufrágio não implica, necessariamente, uma defesa da representação política. Muito pelo contrário, já em 1843, Marx faz uma crítica contundente à ideia de representação, ao poder legislativo em geral e ao parlamentarismo em particular. O sufrágio, nesse contexto, não se configura como um mecanismo representativo; ao contrário, trata-se de uma técnica de escolha que não carrega em si finalidades ou princípios que refletem a verdadeira representatividade. Isso sugere uma dissociação entre o ato de votar e a efetiva participação política, o que revela uma crítica ao modelo de Estado representativo.

Na sequência essa ideia se aprofunda, uma vez que, Marx deixa claro que para ele a eleição "*é a relação imediata, direta, não meramente representativa, mas real, da sociedade civil com o Estado político*". Marx argumenta que, ao conquistar o

sufrágio irrestrito, a sociedade civil se aproxima do Estado ao retomar sua existência política, que deveria ser, na verdade, sua existência autêntica. No entanto, esse movimento ainda não é suficiente para superar a separação entre o homem e o cidadão, entre o particular e o universal.

A reforma eleitoral e a institucionalização do sufrágio universal, reivindicadas no tempo de Marx, indicam um movimento que pode ser entendido como um passo em direção à superação da separação entre sociedade civil e Estado, sendo, portanto, uma proposta disruptiva e politicamente revolucionária. O sufrágio irrestrito cria condições que favorecem o fim dessa divisão, pois permite que a sociedade civil comece a manifestar-se politicamente, mesmo que de forma limitada. No entanto, essa medida, por si só, não é suficiente para transformar a estrutura política em sua totalidade. Ao mesmo tempo em que o sufrágio universal aproxima o homem e o cidadão, ele não garante, por si mesmo, que essa união se concretize plenamente. Ele representa apenas um passo preliminar na direção da verdadeira democracia, onde a separação entre Estado e sociedade civil seria eliminada.

Isso não implica uma visão reformista no sentido de aceitar a permanência das estruturas existentes, mas sim um reconhecimento das possibilidades históricas que podem, eventualmente, conduzir à dissolução das barreiras que mantêm a sociedade dividida entre o público e o privado, o particular e o universal, o homem e o cidadão. A partir dessa perspectiva, Marx aponta que, ao se engajar na eleição, a sociedade civil não apenas afirma sua existência política, mas também evidencia a insuficiência de sua existência social em relação à política. Para alcançar uma verdadeira democracia, a sociedade civil deve superar sua condição de mera abstração e se afirmar como um ente político ativo.

Se trouxermos essa reflexão para os desafios contemporâneos, podemos observar que determinadas reivindicações políticas atuais cumprem um papel semelhante ao que o sufrágio universal desempenhava no século XIX. Uma dessas reivindicações é a luta por uma maior presença de mulheres na política institucional. Assim como o sufrágio universal foi um passo fundamental para que a sociedade civil começasse a se manifestar politicamente, a ampliação da participação feminina na política desafia as barreiras estruturais que historicamente impediram as mulheres de ocupar espaços de decisão.

Essa reivindicação não se limita a uma questão de representação numérica, mas tenciona a própria lógica patriarcal que sustenta as instituições políticas. Ao

exigir medidas como cotas para cadeiras parlamentares⁹, busca-se não apenas corrigir desigualdades passadas, mas também transformar a própria natureza do poder político. Assim, da mesma forma que o sufrágio universal no século XIX permitiu que novos sujeitos políticos emergissem no cenário político, ampliar a presença de mulheres na política hoje representa uma ação politicamente revolucionária, pois questiona as estruturas que perpetuam a exclusão e abre caminho para um modelo democrático mais inclusivo e substantivo.

Engels, na epígrafe que inaugura este tópico, nos alerta para a necessidade de olhar além das democracias concretas e históricas que emergiram no século XIX, direcionando o foco para uma compreensão mais profunda e conceitual da democracia. Essa reflexão serve como ponto de partida para uma análise crítica da maneira como Marx concebeu o político e a democracia, e como essas concepções se entrelaçam com sua visão de emancipação humana, ponto que será explorado com mais calma adiante. Por ora, é necessário registrar que em *Sobre a questão judaica* (2010b), Marx deixa claro que existe um limite na emancipação política, ele diz “*A emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui. Que fique claro: estamos falando aqui de emancipação real, de emancipação prática*”. (Marx, 2010b, p. 41)

E, em seguida, Marx reforça sua perspectiva:

“Todavia, não tenhamos ilusões quanto ao limite da emancipação política. A cisão do homem em público e privado, o deslocamento da religião do Estado para a sociedade burguesa, não constitui um estágio, e sim a realização plena da emancipação política, a qual, portanto, não anula nem busca anular a religiosidade real do homem. A dissociação do homem em judeu e cidadão, em protestante e cidadão, em homem religioso e cidadão, essa dissociação não é uma mentira frente à cidadania, não constitui uma forma de evitar a emancipação política, mas é a própria emancipação política; ela representa o modo político de se emancipar da religião. (Marx, 2010b, p. 42)

⁹ A medida defendida pelo movimento de mulheres de instituir cotas para cadeiras parlamentares visa garantir um percentual mínimo de participação feminina nos espaços legislativos. Essa proposta busca corrigir a sub-representação histórica das mulheres na política institucional, promovendo maior equidade de gênero na tomada de decisões públicas. Ao estabelecer uma presença mínima obrigatória de mulheres nas casas legislativas, as cotas contribuem para a democratização do poder e para a construção de políticas mais inclusivas e representativas.

Marx ultrapassa o ponto de partida teológico que havia marcado seu debate inicial com Bruno Bauer, reconhecendo que o problema da emancipação religiosa não se restringe a uma questão meramente política, mas alcança uma dimensão filosófica acerca inclusive sobre quem são os sujeitos. Marx aponta que a separação entre o homem como indivíduo privado e o cidadão como sujeito político — a cisão entre esferas pública e privada — é uma característica fundamental da emancipação política moderna. No entanto, ele destaca que essa forma de emancipação, embora permita a separação entre religião e Estado, não elimina a religiosidade e as outras formas de alienação presentes na sociedade burguesa. Ao contrário, a emancipação política se realiza plenamente ao deslocar essas questões do Estado para a esfera da sociedade civil.

Marx não vê essa dissociação como uma falha ou ilusão da emancipação política, mas como sua própria essência. A separação do homem em "*judeu e cidadão*" ou "*homem religioso e cidadão*" é, para Marx, a realização da emancipação política, pois o Estado político moderno emancipa o homem apenas em termos de direitos civis e políticos, sem alcançar uma emancipação humana mais ampla, que eliminaria todas as formas de alienação, inclusive a religiosa. O processo de emancipação política, portanto, é insuficiente. Esse posicionamento revela o compromisso de Marx com a noção de democracia radical, na qual o indivíduo não é apenas um sujeito passivo do sistema político, mas um agente ativo na transformação da sociedade. Essa concepção de democracia está diretamente vinculada ao projeto de emancipação humana.

2.2 Marx em debate: abertura ao pensamento político de Claude Lefort

“O Estado liberal não pode ser simplesmente concebido como um Estado cuja função teria sido a de garantir os direitos dos indivíduos e dos cidadãos, deixando à sociedade civil uma plena autonomia. A um só tempo, o Estado é distinto da sociedade civil, é moldado por ela, e molda-a.”
Claude Lefort

Claude Lefort (1924-2010) foi um importante filósofo político francês do século XX. Originalmente vinculado ao marxismo, ele se afastou progressivamente dessa tradição ao longo de sua trajetória intelectual, desenvolvendo uma abordagem

singular sobre a democracia, o totalitarismo e a relação entre o Estado e a sociedade civil. Sua crítica ao marxismo, contudo, não se traduziu em uma rejeição absoluta, mas em uma tentativa de repensar suas limitações e reelaborar suas potencialidades. Lefort manteve um diálogo constante com o pensamento de Marx, tanto para ressignificá-lo quanto para confrontá-lo, resultando em importantes reflexões.

Esse diálogo crítico torna a interlocução entre Lefort e Marx particularmente enriquecedora para esta pesquisa. Se, por um lado, Marx evidencia as limitações da emancipação política denunciando sua restrição à esfera formal, sem garantir a autodeterminação dos indivíduos, por outro, Lefort destaca a indeterminação do poder e a centralidade do conflito como elementos estruturantes da democracia. Enquanto Marx defende a superação da contradição entre Estado e sociedade civil como condição para a emancipação humana, Lefort argumenta que a democracia se define pela abertura do espaço público ao debate e à contestação, onde o poder permanece em constante disputa e não se fixa de maneira definitiva em uma única instância.

Além disso, apesar de ter sido um dos primeiros e principais intelectuais a denunciar o totalitarismo nas sociedades comunistas, Lefort reconhece que isso não pode ser colocado na conta de Marx. Em entrevista publicada na Folha de S.Paulo em 19 de abril de 1992, Claude Lefort afirmou que: "*O marxismo é um movimento que se desenvolveu através de variantes múltiplas - leninismo, trotskismo, stalinismo, maoísmo - que desembocaram em sistemas totalitários.*", e acrescentou que "*Marx declarou não querer ser marxista. Ele não podia imaginar quais seriam as consequências de sua obra na realidade. Não podemos colar a obra de Marx ao marxismo, o que não quer dizer que eu defenda integralmente essa obra.*".

Esse reconhecimento é crucial para compreender que a crítica de Lefort ao totalitarismo não implica uma rejeição absoluta de Marx, mas sim uma distinção entre sua teoria e os desdobramentos históricos que levaram ao autoritarismo em regimes que se reivindicaram marxistas. A perspectiva lefortiana permite um olhar dinâmico sobre a relação entre Estado e sociedade civil, o que é fundamental para o objetivo desta pesquisa de repensar a democracia para além das fronteiras clássicas da teoria política.

Marilena Chauí, ao escrever o prefácio de *O enigma da democracia: O pensamento de Claude Lefort*, de autoria de Luciano Oliveira, descreve Lefort como

“um pensador que, em lugar de definições e respostas, nos convida à interrogação, (...). Em suma, um pensador da indeterminação” (2010, p. 9). Essa caracterização é essencial para compreender a abordagem lefortiana sobre a democracia, que não se restringe a um modelo fixo ou a um conjunto de regras preestabelecidas, mas sim a um campo dinâmico e em constante reformulação. Ao enfatizar a interrogação como elemento central do pensamento de Lefort, Chauí destaca a importância da dúvida e do debate na compreensão da política. Isso implica que, longe de ser um sistema acabado, a democracia está sempre em construção, exigindo constante vigilância e participação dos cidadãos para que sua natureza pluralista e aberta seja preservada.

Em *Pensando o Político: Ensaio sobre a democracia, revolução e liberdade* (1991), Claude Lefort nos apresenta sua perspectiva sobre a relação entre o Estado e a sociedade civil, conforme pode ser percebido pela epígrafe que inaugura este tópico. Na concepção lefortiana, portanto, a relação entre sociedade civil e Estado não deve ser entendida como uma divisão pura, mas sim como uma relação em que ambos os lados influenciam e se transformam um ao outro. Essa compreensão da relação entre Estado e sociedade civil desafia a visão de Marx que os trata como esferas rigidamente separadas. Para Lefort, o Estado não é uma entidade autônoma, que paira acima da sociedade civil, tampouco é um simples reflexo dos interesses dominantes. Pelo contrário, ele é moldado pelas dinâmicas sociais e, ao mesmo tempo, exerce influência sobre elas, produzindo novas configurações de poder e contestação. Nesse sentido, a democracia moderna não pode ser reduzida a um conjunto fixo de instituições, mas deve ser entendida como um espaço em permanente disputa, onde diferentes atores sociais buscam definir as regras do jogo político.

Ao afirmar que o poder, na democracia, se torna um lugar vazio, Lefort rompe com concepções que associam o poder a uma autoridade absoluta e estável. Diferentemente dos regimes totalitários, onde o poder se encarna em um líder ou um partido, nas democracias ele se mantém em constante deslocamento, sendo objeto de reivindicações e questionamentos. Essa noção dialoga diretamente com a crítica marxiana à representação política burguesa, pois evidencia como a formalidade dos direitos e das instituições não garante, por si só, a participação efetiva da sociedade na condução do Estado.

A divergência entre Marx e Lefort se intensifica na maneira como cada um concebe a possibilidade de transformação social. Enquanto Marx enfatiza a

necessidade de superar a separação entre Estado e sociedade civil para alcançar uma verdadeira emancipação, Lefort vê nessa separação um elemento constitutivo da democracia. Para ele, a ausência de uma identidade fixa entre poder e sociedade não é um problema a ser resolvido, mas sim a própria condição de possibilidade da democracia, que se sustenta na abertura ao conflito e à pluralidade. Dessa forma, para Lefort (1991) o político se define como um espaço aberto e indeterminado, onde diferentes forças sociais competem pela definição das normas que regem a coletividade.

Claude Lefort (1991) oferece uma análise profunda da corporeidade política, no contexto do Antigo Regime, destacando a figura do rei como central para a compreensão da estrutura social e política da época. Segundo a análise de Lefort, inspirada nos estudos de Ernst Kantorowicz, o monarca encarnava um "corpo duplo" – sendo, ao mesmo tempo, um indivíduo mortal e uma entidade coletiva imortal (Oliveira, 2010). Essa dualidade simbolizava a continuidade do Estado além da existência física do governante, consolidando uma estrutura de poder que era simultaneamente pessoal e transcendental. Lefort explica que:

A imagem do corpo do rei como corpo duplo, ao mesmo tempo mortal e imortal, individual e coletivo, escorou-se, primeiramente, sobre a do Cristo. (...) o essencial, dizia, é que muito tempo depois que foram apagados os traços da realeza litúrgica, o rei conservou o poder de encarnar no seu corpo a comunidade do reino, doravante investida pelo sagrado, comunidade política, comunidade nacional, corpo místico. (Lefort, 1983, p. 117)

Essa dualidade permite que o rei represente não apenas sua própria existência, mas também a coletividade que governa, funcionando como um símbolo da unidade do Estado. A transcendência do poder é outra característica fundamental do corpo político no Antigo Regime, segundo Lefort, o rei incorpora um poder que se estende além de sua materialidade. Essa relação entre o rei e um poder transcendente confere à sua autoridade uma legitimidade que vai além do simples exercício do poder político. O rei, portanto, não é apenas um governante, mas também um representante de uma ordem maior que legitima sua posição e suas ações.

Esse conceito de corporeidade política é fundamental para compreender a ruptura que a democracia moderna representa em relação às formas tradicionais de organização do poder. No modelo monárquico, o rei corporifica a unidade do Estado,

conferindo uma materialidade visível à autoridade política. Já na democracia, essa unidade se desfaz, e o poder deixa de estar incorporado em uma figura soberana, passando a ser um espaço vazio e impessoal. Mais do que uma forma de governo, a democracia configura uma forma de sociedade, caracterizada por sua abertura à contestação, à pluralidade e à constante redefinição das relações sociais e políticas.

Para Hegel, a democracia moderna é inviável porque a virtude espontânea, que possibilita a integração entre indivíduo e comunidade na Grécia antiga, não pode existir em uma sociedade onde a razão se desenvolveu como subjetividade livre. Com a modernidade, essa conexão imediata se rompe, tornando a identidade entre bem particular e bem comum inacessível e dissolvendo a unidade política. Dessa forma, Hegel considerava a democracia um estágio inicial e imaturo da razão política, que deveria ser superado com o avanço da razão filosófica. Para ele, esse desenvolvimento levaria à consolidação de um modelo estatal mais avançado, como a monarquia constitucional.

Em relação a isso, tanto Marx quanto Lefort discordam da leitura hegeliana. Marx contesta a visão hegeliana de que o fim da democracia grega resultou do avanço da razão filosófica. Para ele, seu declínio ocorreu devido à ascensão de uma razão filosófica corrompida pela teologia, não pelo seu desenvolvimento genuíno. Dessa forma, a democracia antiga não foi um estágio ultrapassado pela modernidade, mas sim um momento crucial na história da razão que foi interrompido por um desvio filosófico e que, portanto, pode ser resgatado de outra forma. Essa perspectiva reafirma sua defesa da democracia como um regime no qual a participação política e a autodeterminação não são ilusões, mas sim condições essenciais para a emancipação humana.

A democracia, segundo Lefort, não é a expressão de uma falta, mas sim uma forma de sociedade que se sustenta na ausência de uma unidade fixa entre poder e política. Diferente do modelo monárquico, em que o rei corporifica a soberania e garante a continuidade do Estado, a democracia inaugura um novo princípio de organização política, no qual o poder é estruturalmente vazio e constantemente disputado. Para ele, essa ausência de um centro fixo de poder não deve ser vista como uma fraqueza, mas como a própria condição de possibilidade da liberdade política. Assim, ao contrário da visão hegeliana que lamenta o desaparecimento da unidade orgânica entre o Estado e a sociedade, Lefort vê nessa fragmentação um

avanço político essencial para a manutenção da pluralidade e do debate democrático.

Dessa forma, ainda que Marx e Lefort tenham diagnósticos distintos sobre a relação entre Estado e sociedade civil, ambos rompem com a concepção hegeliana de que a democracia moderna representa uma degeneração da unidade política. Além disso, Lefort problematiza a homogeneização da sociedade sob o Antigo Regime. A unidade do corpo político era sempre direcionada e representada no corpo do rei, o que resultava em uma planificação e homogeneização dos comportamentos e da vida social. A imagem simbólica do rei assegurava, portanto, a unicidade da sociedade, essa homogeneidade era mantida pela figura do monarca, que servia como um ponto de referência para a identidade coletiva, conforme aponta Lefort, “o Antigo Regime é composto de um número infinito de pequenos corpos que dão aos indivíduos suas referências identificadoras. E esses pequenos corpos se organizam no seio de um grande corpo imaginário do qual o corpo do rei fornece a réplica e garante a integridade (Lefort, 1983, p. 117)

Esses "*pequenos corpos*" se organizam em torno do grande corpo imaginário do rei, que fornece a réplica e garante a integridade da sociedade. Assim, a identidade dos cidadãos estava intrinsecamente ligada à figura do monarca, que simbolizava a coesão e a unidade do corpo social. Os cidadãos, por sua vez, não tinham espaço na sociedade enquanto “indivíduos”, visto que, não tinham a possibilidade de manifestar suas subjetividades.

Fundamentado na análise de Ernst Kantorowicz, do duplo corpo do rei, Claude Lefort, avança suas análises para explicar o fenômeno da desincorporação, que representa uma transformação significativa na estrutura do poder político, especialmente no contexto da transição do Antigo Regime para a modernidade. Lefort argumenta que a revolução democrática marca um momento crucial em que o corpo do rei, que simbolizava a unidade e a corporeidade do Estado, é destruído. Essa destruição não é meramente física, mas implica uma dissolução da corporeidade do social, resultando em uma desincorporação dos indivíduos, “*a revolução democrática, por muito tempo subterrânea, explode, quando o corpo do rei se encontra destruído, quando cai a cabeça do corpo político, quando, simultaneamente, a corporeidade do social se dissolve. Então se produz o que eu ousaria chamar uma desincorporação dos indivíduos*”. (Lefort, 1983, p.117)

Essa passagem ilustra como a queda do regime absolutista não apenas elimina a figura do monarca, mas também desmantela a estrutura que sustentava a identidade coletiva da sociedade. Com a desincorporação, os indivíduos perdem suas referências identitárias que estavam ligadas ao corpo do rei, resultando em uma nova configuração social onde a unidade é questionada.

A desincorporação do poder leva à emergência de um espaço político que Lefort descreve como "*simbolicamente vazio*". Isso significa que, ao contrário do que ocorria sob o Antigo Regime, onde o poder era claramente encarnado na figura do rei, na democracia moderna o poder não pode ser facilmente personificado. É imprescindível registrar que na concepção de Lefort o poder aparece como simbolicamente vazio e não empiricamente ou realmente vazio. Essa ambiguidade gera um ambiente de luta e conflito incessante, onde o poder é constantemente disputado e redefinido, sem que ninguém possa realmente "ocupar" esse espaço de forma definitiva.

A desincorporação também traz à tona a fragilidade da legitimidade do poder. Lefort observa que:

(...) então os que o exercem não são mais percebidos senão como indivíduos quaisquer, como compondo uma facção a serviço de interesses privados e, simultaneamente, a legitimidade sucumbe em toda a extensão do social; a privatização dos agrupamentos, dos indivíduos, de cada setor de atividade aumenta: cada um quer fazer prevalecer seu interesse individual ou corporativo. (Lefort, 1983, p. 76)

Essa percepção resulta em uma crise de legitimidade, onde a confiança nas instituições e na autoridade do Estado se desintegra, levando a uma privatização dos interesses e a um aumento da fragmentação social. Além disso, Lefort destaca que a desincorporação do poder não é um fenômeno isolado, mas está intrinsecamente ligado à dinâmica da sociedade civil. A perda da homogeneidade social, que antes era garantida pela figura do rei, resulta em um questionamento incessante da legitimidade das leis e do conhecimento.

O fenômeno da desincorporação, segundo Lefort, é um processo complexo que transforma a natureza do poder político. A destruição do corpo do rei e a subsequente desintegração da corporeidade social resultam em um espaço político onde o poder é percebido como vazio e onde a luta pela legitimidade se torna incessante. Essa nova configuração exige uma reavaliação das relações entre o

Estado e a sociedade civil, revelando a interdependência entre ambos e a fragilidade das estruturas de poder na modernidade.

A desincorporação do poder, segundo Lefort, é fundamental para a construção de uma democracia verdadeira, onde o poder não é mais personificado em uma figura única, mas se torna um fenômeno coletivo e dinâmico. Vejamos:

A originalidade política da democracia, que me parece desconhecida, designa-se com efeito neste duplo fenômeno: um poder destinado doravante a permanecer em busca de seu fundamento, porque a lei e o saber não são mais incorporados na pessoa daquele ou daqueles que o exercem, e uma sociedade acolhendo o conflito de opiniões e o debate dos direitos, porque se dissolveram os marcos de referência da certeza que permitiam aos homens situarem-se de uma maneira determinada, uns em relação aos outros. Duplo fenômeno, sinal de uma só mutação: o poder deve doravante obter sua legitimidade enraizando-se nas opiniões, ou ao menos sem se entrincheirar da competição entre partidos. (Lefort, 1991, p. 52)

Essa desincorporação permite que o poder seja questionado, contestado e legitimado por meio da participação ativa dos cidadãos. Em uma democracia, o poder deve ser visto como algo que emana da vontade da nação, e não como uma autoridade que se impõe de cima para baixo. Sem retomar a perspectiva hegeliana, há trechos no texto de Lefort que corroboram com a crítica de Marx à perspectiva do UM, por exemplo, quando apresenta a ideia de desincorporação do poder e a centralidade da participação cidadã na democracia. Lefort (1991, p. 52) menciona que "*o poder deve doravante obter sua legitimidade enraizando-se nas opiniões, ou ao menos sem se entrincheirar da competição entre partidos*". Isso sugere que a legitimidade do poder não deve ser baseada em uma figura centralizada, mas sim na participação e na opinião pública.

Além disso, ele aponta para a necessidade de que "*se reconheça um espaço público, sempre em gestação, cuja existência embaralha as fronteiras aceitas entre o político e o não-político*" (Lefort, 1991, p. 52). Essa ideia de um espaço público em constante formação reflete a necessidade de um poder que não é fixo ou incorporado em uma única entidade, mas que é dinâmico e sujeito à contestação e ao debate.

Essa concepção de democracia como um espaço aberto e em constante disputa, proposta por Lefort, no entanto, diverge da crítica marxiana à democracia formal e à maneira como o poder se estrutura nas sociedades capitalistas. Marx identifica que, por trás da aparência de participação e igualdade política nas

repúblicas burguesas, existe uma estrutura de poder que preserva a dominação de classe. Como observa Rancière:

O jovem Marx não teve nenhuma dificuldade para desvendar o reino da propriedade no fundamento da constituição republicana. Os legisladores republicanos não fizeram nenhum mistério disso. Mas ele soube estabelecer um padrão de pensamento que ainda não se esgotou: as leis e as instituições da democracia formal são as aparências por trás das quais e os instrumentos com os quais se exerce o poder da classe burguesa. A luta contra essas aparências tornou-se então a via para uma democracia 'real', uma democracia em que a liberdade e a igualdade não seriam mais representadas nas instituições da lei e do Estado, mas seriam encarnadas nas próprias formas da vida material e da experiência sensível. (Rancière, 2014, p. 9)

Isso significa que para Marx a democracia representativa, apesar de se apresentar como um sistema de participação e liberdade, esconde uma lógica de exclusão e manutenção do *status quo*, na qual a propriedade privada e as relações de produção capitalistas seguem determinando as condições de vida dos cidadãos. Por outro lado, a desincorporação do poder, tal como descrita por Lefort, pode ser compreendida como um mecanismo que desafia essa estrutura fixa e hierárquica, pois impede que o poder se cristalice em uma única entidade ou classe dominante. No entanto, a ausência de um centro não garante, por si só, uma democracia substancialmente emancipatória. Ou seja, a desincorporação do poder apenas abre a possibilidade de contestação, mas não assegura a superação das desigualdades estruturais que limitam a participação política efetiva das classes subalternas.

É nesse ponto que a distinção entre democracia formal e democracia real se torna fundamental. A crítica marxiana à democracia formal não se limita a apontar suas contradições, mas propõe que a verdadeira emancipação política exige a incorporação da liberdade e da igualdade nas "*formas da vida material e da experiência sensível*" (Rancière, 2014, p. 9). Isso implica que a democracia não pode se restringir ao campo das instituições políticas e jurídicas; ela deve se manifestar na estrutura econômica e social, transformando as relações de produção e garantindo que os indivíduos tenham condições reais de exercer sua cidadania de maneira plena.

Dessa forma, a tensão entre Lefort e Marx reside na compreensão dos limites da democracia moderna. Enquanto Lefort enfatiza a abertura e a indeterminação como características fundamentais do regime democrático, Marx evidencia que na prática a participação na democracia moderna é restringida pelas relações de classe

e pelos mecanismos institucionais que perpetuam a desigualdade. A questão que permanece é se a desincorporação do poder, ao afastar a centralização e permitir a contestação, é suficiente para garantir uma democracia efetivamente emancipatória ou se, como sugere a crítica marxiana, é necessário ir além das instituições políticas e transformar a base material da sociedade.

É nesse contexto que a reflexão marxiana sobre a necessidade de uma "revolução radical" adquire relevância. Como ressaltam Ivana Jinkings e Marcelo Backes na apresentação de *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (2010a, p. 8):

Na "Introdução" – escrita no final de 1843, em Paris –, Marx proclama a necessidade de uma "revolução radical" como caminho para a autorrealização do homem e insiste na necessidade de passar da "crítica da religião para a crítica da política". Em suas páginas finais, o jovem ensaísta identifica o proletariado – conceito que surge pela primeira vez na obra marxiana – como o agente histórico da mudança revolucionária e anuncia o casamento da filosofia radical com o proletariado. Na conclusão, declara que a filosofia é a cabeça da emancipação revolucionária e que os proletários são o seu coração.

Marx defendia que a emancipação humana não poderia se dar apenas no nível político, mas exigia uma ruptura profunda com as bases estruturais da sociedade. A passagem da "*crítica da religião para a crítica da política*" indica a transição de um pensamento que inicialmente problematizava a ideologia para uma abordagem mais concreta das relações de poder. Mais do que apenas apontar os limites da democracia formal, Marx identifica no proletariado o agente capaz de concretizar essa transformação, estabelecendo um vínculo inseparável entre teoria e prática revolucionária.

Dessa forma, para Marx o que estava em jogo não era apenas a desincorporação do poder enquanto princípio democrático, mas a possibilidade de uma democracia que ultrapasse os limites da institucionalidade liberal e se enraíze na materialidade da existência social. Isso significa que, para Marx, a verdadeira emancipação não pode se restringir ao nível da representação política, mas deveria alcançar as condições concretas da vida, de modo que a liberdade e a igualdade deixem de ser apenas ideais abstratos e se tornem experiências vividas no cotidiano.

Ao identificar o proletariado como agente histórico da transformação revolucionária, Marx introduz um dos conceitos centrais de sua obra posterior: a classe trabalhadora não apenas sofre os efeitos do capitalismo, mas também possui

a capacidade de superá-lo. O "*casamento da filosofia radical com o proletariado*" simboliza a união entre teoria e prática, onde a filosofia fornece a consciência crítica necessária para a revolução, e o proletariado encarna a força material para realizá-la. Assim, a filosofia é vista como a "*cabeça*" da emancipação, oferecendo a direção intelectual, enquanto os proletários são o "*coração*", representando a força vital e concreta da luta revolucionária.

A necessidade de uma revolução radical, defendida por Marx, vai além da mudança nas estruturas políticas e atinge a base material da sociedade. Ele argumenta que a simples participação na democracia moderna não é suficiente para promover uma emancipação genuína, pois as instituições políticas estão ancoradas em relações de dominação que perpetuam a desigualdade. O Estado, longe de ser um mediador imparcial, opera em favor da classe dominante, mascarando sua função por meio de discursos de racionalidade e universalidade.

Nesse sentido, a crítica marxiana à filosofia política de Hegel concentra-se, sobretudo, na centralidade do Estado e na figura do monarca. Para Marx, a concepção hegeliana do Estado como a realização última da racionalidade e da liberdade conduz a um idealismo que ignora as contradições materiais presentes nas instituições políticas. Ao tratar o Estado como um ente superior, dotado de uma lógica própria e encarnado na figura do monarca, Hegel obscurece as relações sociais concretas que determinam as estruturas estatais. Marx contrapõe essa visão ao afirmar que o poder político não é uma manifestação abstrata da razão, mas sim um reflexo dos interesses de classe que moldam a sociedade. É nesse sentido que Marx afirma:

Que idealismo de Estado seria este, que, em lugar de ser a real autoconsciência dos cidadãos do estado, a alma comum do estado, seria uma pessoa, um sujeito? Hegel não desenvolve mais a respeito nessa frase. Mas consideremos, então, a segunda frase, ligada à primeira. O que importa, para Hegel, é apresentar o monarca como o homem-deus real, como a encarnação real da ideia. (Marx, 2010a, p. 44)

Nessa passagem, Marx critica Hegel por sua concepção do monarca como uma encarnação do Estado, ou seja, uma figura que personifica o poder soberano e a autoconsciência do Estado. Ele começa questionando a ideia de um "*idealismo de Estado*" proposto por Hegel, sugerindo que, em vez de representar a autoconsciência real dos cidadãos, ou a alma comum do Estado, Hegel reduz essa

autoconsciência a uma única pessoa, o monarca. Para Marx, essa concepção é problemática porque transforma o Estado em uma entidade personificada em vez de uma manifestação coletiva da vontade dos cidadãos.

Marx aponta que, para Hegel, o monarca é mais do que um simples governante, que ele vê o monarca como uma encarnação real da ideia, uma espécie de "homem-deus" que personifica a essência do Estado. Marx critica essa visão, sugerindo que ela confere ao monarca uma posição divina e absoluta, desconectando-o das realidades e das necessidades dos cidadãos. A principal crítica de Marx é que a personificação do Estado em uma figura singular, como o monarca, distorce a natureza verdadeira do Estado. Em vez de ser uma expressão da autoconsciência coletiva dos cidadãos, o Estado é representado como uma entidade separada e acima dos indivíduos, o que para Marx, é uma forma de idealismo que ignora as dinâmicas reais e materiais da sociedade.

Ao fazer do monarca a encarnação do Estado, Hegel legitima um sistema onde o poder está concentrado em uma figura única e divina, afastando-se das necessidades e da participação dos cidadãos na vida política, o que preocupa Marx, que passa a analisar as implicações filosóficas e políticas dessa visão hegeliana. Para Hegel, o objetivo do Estado é o interesse universal, por isso se justificaria a submissão imposta pelo Estado à sociedade civil. Ainda de acordo com a filosofia política de Hegel, o Estado desempenha um papel central na resolução de questões jurídicas e na imposição da ordem social.

Hegel critica o jusnaturalismo ou direito natural, argumentando que o direito positivo, ou seja, as normas jurídicas estabelecidas pelo Estado, são a expressão concreta da justiça, para ele, o Estado é a encarnação da vontade ética e racional da sociedade e, portanto, detém o poder de impor suas leis e normas por meio da coerção e da violência, se necessário (Marx, 2010a).

No sistema hegeliano, a igualdade perante a lei é um princípio fundamental, significando que todos os cidadãos são submetidos às mesmas leis e normas estabelecidas pelo Estado. No entanto, Hegel não defende uma igualdade absoluta na distribuição de renda e propriedade, para ele, a desigualdade social é uma consequência natural da liberdade e da autonomia dos indivíduos em uma sociedade civil (Marx, 2010a).

O Estado, na concepção hegeliana, ao garantir a igualdade perante a lei, não interfere diretamente na distribuição de riqueza e propriedade, mas busca assegurar

a ordem e a estabilidade social por meio de suas instituições jurídicas e políticas, portanto, segundo a visão de Hegel, embora haja igualdade perante a lei, não há uma igualdade absoluta na distribuição de renda e propriedade, pois a sociedade civil é caracterizada pela diversidade de interesses e pela liberdade individual (Marx, 2010a). Vejamos como Marx se posiciona em relação à isso:

Nos Estados modernos, assim como na filosofia do direito de Hegel, a realidade consciente, verdadeira, do assunto universal, é apenas formal, ou apenas o formal é assunto universal real. Não se deve condenar Hegel porque ele descreve a essência do estado moderno como ela é, mas porque ele toma aquilo que é pela essência do Estado. (Marx, 2010a, p. 82)

No trecho citado, Marx oferece uma crítica fundamental à filosofia do direito de Hegel, especialmente no que diz respeito à concepção do Estado moderno, ele afirma que, nos Estados modernos, assim como na filosofia de Hegel, o sujeito universal (ou seja, o cidadão ou o indivíduo que participa da sociedade) é meramente formal. Em outras palavras, a verdadeira participação do indivíduo na vida do Estado é superficial e formalista, não refletindo uma participação genuína ou substancial. Marx não condena Hegel por não descrever o Estado moderno como ele realmente é; de fato, ele reconhece que Hegel capta a essência do Estado moderno de maneira precisa. O problema, segundo Marx, reside no fato de que Hegel comete o erro de confundir o que "é" com o que "*deveria ser*".

Dessa forma, segundo Marx, essa abordagem não só idealiza o Estado de uma forma irrealista, mas também sustenta estruturas de poder que mantêm os cidadãos passivos e subjugados. Nesse sentido, a política (Estado), para Marx, refere-se às estruturas de poder e autoridade que governam a sociedade, enquanto o social (sociedade civil) diz respeito às relações sociais, econômicas e culturais entre os indivíduos.

Essa divisão, não apenas impede que o homem experimente sua totalidade, como também provoca uma alienação que é fundamental para o entendimento das relações sociais e políticas no capitalismo. Marx sugere que a verdadeira emancipação humana só pode ser alcançada através da superação dessa separação, onde o Estado e a sociedade civil não mais existem como entidades opostas, mas se unificam em uma forma de organização social que reflete a integridade e a totalidade do ser humano (Marx, 2010a).

Na sequência, como uma forma de reforçar seu ponto de vista, Karl Marx passa a defender a superioridade da democracia como forma de organização política e expor as falhas e contradições da monarquia. Marx (2010a, p. 49) inicia afirmando que a "*democracia é a verdade da monarquia*", enquanto a monarquia não representa a verdade da democracia, essa afirmação aponta para a relação dialética entre as duas formas de governo, onde a democracia se apresenta como a superação das contradições e limitações da monarquia.

Marx argumenta que a monarquia, embora apresente elementos democráticos, os faz de forma incoerente e inconsequente, pois o "*momento monárquico*", representado pela figura do monarca, se contrapõe aos princípios democráticos de igualdade e participação popular (Marx, 2010a). Ao contrário da monarquia, Marx (2010a, p. 49) afirma que a democracia pode ser "*explicada a partir de si mesma*", o que significa que os princípios e valores da democracia são intrinsecamente coerentes e não necessitam de elementos externos para sua compreensão.

Segundo Marx (2010a, p. 49), na democracia, "*nenhum momento recebe uma significação diferente daquela que lhe cabe*", pois cada elemento do sistema democrático se articula de forma coerente com os princípios fundamentais de igualdade, participação popular e soberania do povo. Na monarquia, por outro lado, "*uma parte determina o caráter do todo*", visto que a figura do monarca, como elemento central do sistema, impõe sua vontade sobre o conjunto da sociedade, limitando a autonomia dos indivíduos e a liberdade política (Marx, 2010a).

A monarquia exige que "*a constituição inteira tenha de se modificar segundo um ponto fixo*" (Marx, 2010a, p. 49), essa rigidez constitucional impede a adaptação do sistema às mudanças sociais e às necessidades do povo, gerando conflitos e instabilidade. Por todos esses motivos, Marx define a democracia como o "*gênero*" da constituição, ou seja, a forma abrangente e ideal de organização política, enquanto para ele, a monarquia, é considerada uma "*espécie*" da democracia, uma forma derivada e inferior que não atinge a plenitude dos princípios democráticos.

Além do mais, na monarquia, a forma, representada pela figura do monarca, se sobrepõe ao conteúdo, que deveria ser a expressão da vontade popular, o que resulta em uma inversão de prioridades levando à "*falsificação do conteúdo*", onde os interesses do monarca se colocam acima dos interesses do povo. Vejamos na íntegra o pensamento do autor sobre o assunto:

Na monarquia o todo, o povo, é subsumido a um de seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a constituição mesma aparece somente como uma determinação e, de fato, como autodeterminação do povo. Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo. A democracia é o enigma resolvido de todas as constituições. Aqui, a constituição não é somente em si, segundo a essência, mas segundo a existência, segundo a realidade, em seu fundamento real, o homem real, o povo real, e posta como a obra própria deste último. A constituição aparece como o que ela é, o produto livre do homem; poder-se-ia dizer que, em um certo sentido, isso vale também para a monarquia constitucional, mas a diferença específica da democracia é que, aqui, a constituição em geral é apenas um momento da existência do povo e que a constituição política não forma por si mesma o estado. (Marx, 2010a, p. 50)

No trecho apresentado, Marx aprofunda sua crítica à monarquia e exalta a democracia como a forma de governo ideal para a realização da soberania popular. Marx inicia afirmando que na monarquia o *"todo, o povo"*, é *"subsumido a um de seus modos de existência"*, a saber, a *"constituição política"*. Essa subordinação significa que o poder reside na figura do monarca e na estrutura constitucional por ele estabelecida, limitando a autonomia e a participação do povo na vida política.

Na democracia, em contraste, a *"constituição mesma aparece somente como uma determinação e, de fato, como autodeterminação do povo"*, o que significa que a constituição não é um elemento externo ao povo, mas sim um produto de sua própria vontade e autodeterminação. Nesse sentido, Marx contrapõe o *"povo da constituição"* à *"constituição do povo"*. Na monarquia, o povo se subordina à constituição, que é definida pela elite dominante; na democracia, a constituição é fruto da vontade popular, moldada pelos anseios e necessidades do povo.

Na democracia, a constituição não é apenas uma forma abstrata, mas sim *"o produto livre do homem"*, o que destaca o caráter participativo da democracia, onde o povo é o autor da própria constituição e não um mero súdito dela. Marx (2010a, p. 50) define a democracia como o *"enigma resolvido de todas as constituições"*, afirmação que significa que a democracia supera as contradições e limitações das demais formas de governo, ao estabelecer um sistema onde o poder reside verdadeiramente no povo e a constituição é um instrumento para a realização da vontade popular. Em *O enigma da democracia em Marx*, Thamy Pogrebinski (2007, p. 01), comenta esse mesmo trecho:

Mais do que conceber a democracia como um enigma, Marx a concebe como um "enigma resolvido" (aufgelöste Rätsel). Um enigma resolvido é aquele que se sabe ser a solução do próprio problema para o qual aponta. Trata-se de um conceito que contém em si simultaneamente um enigma e a solução capaz de decifrá-lo. Na qualidade de enigma resolvido de toda constituição, a democracia marxiana apresenta-se como resposta para os problemas levantados pelas formas políticas. O principal destes problemas, de acordo com Marx, diz respeito à contradição entre o Estado e a sociedade civil. É este, afinal, o enigma da modernidade política, que o mais astuto dos discípulos de Hegel soube logo cedo diagnosticar. Ao romper com seu mestre e recusar à política qualquer forma de mediação, Marx faz de seu conceito de verdadeira democracia (wahre Demokratie) a resolução do enigma colocado pelo Estado moderno.

Através de uma argumentação perspicaz, Pogrebinschi destaca a singularidade da democracia em Marx como a solução para os dilemas da modernidade política, especialmente a contradição entre o Estado e a sociedade civil. Pogrebinschi define um "*enigma resolvido*" como aquele que contém em si tanto o enigma quanto a sua solução. Essa característica singular da democracia em Marx a diferencia de outras formas de governo, que se apresentam como soluções meramente formais ou incompletas para os problemas políticos da sociedade.

O conceito de "*verdadeira democracia*" (wahre Demokratie) em Marx se apresenta como a resposta definitiva para os problemas da modernidade política, uma vez que, segundo Pogrebinschi, essa democracia não se limita a um conjunto de instituições formais, mas sim à plena realização da autonomia e da liberdade individual e coletiva, sem a mediação do Estado. Vejamos:

Quando a democracia atinge a sua verdade, ela supera a si mesma, encontrando sua real expressão no processo de desvanecimento do Estado e da sociedade civil – única solução possível para dois extremos reais que, como tais, não admitem mediação. Com a superação (Aufhebung) destes, o político encontra-se definitivamente com o social, e nenhuma relação de subordinação ou dependência passa a ser possível entre uma e outra esfera. No entanto, a realização da democracia foi modernamente concebida na forma de um "Estado democrático": uma aliança impertinente entre dois termos inconciliáveis, afinal "todas as formas de Estado têm a democracia como sua verdade e por esta razão elas são falsas, na medida em que não são a democracia" (idem, ibidem). (Pogrebinschi, 2007, p. 1-2)

O Estado e a sociedade civil, na visão de Karl Marx, como sabemos, representam polos opostos e contraditórios. O Estado, como instrumento da dominação de classe, oprime a sociedade civil, enquanto a sociedade civil, em sua luta por emancipação, busca superar o Estado. Nesse sentido, Pogrebinschi (2007)

critica o conceito de "*Estado democrático*", definido como uma "*aliança impertinente*" entre termos inconciliáveis.

Em sequência, a autora afirma que a democracia, ao alcançar sua "verdade", supera a si mesma, transcendendo os limites das formas políticas tradicionais, por meio do "*processo de desvanecimento do Estado e da sociedade civil*", dois extremos que, segundo a autora, não admitem mediação (Pogrebinschi, 2007). Com a superação do Estado e da sociedade civil, o "político" e o "social" se unem definitivamente, resultando na extinção da dominação e da alienação, possibilitando a construção de uma sociedade livre e autônoma, onde os indivíduos se autogovernam sem a necessidade de um Estado coercitivo.

A "*verdadeira democracia*" (*wahre Demokratie*) em Marx, tal como interpretada por Thamy Pogrebinschi, se distingue fundamentalmente da democracia representativa tradicional. Enquanto a democracia representativa é concebida como uma forma de organização política em que a soberania do povo se manifesta através de representantes eleitos, mantendo uma separação entre o Estado e a sociedade civil, a democracia marxiana vai além dessa estrutura formal.

Na democracia representativa, a soberania popular é mediada por instituições e representantes que governam em nome do povo, mas essa mediação muitas vezes perpetua a contradição entre o Estado e a sociedade civil, uma vez que o poder continua centralizado e distante da vida cotidiana dos cidadãos. A democracia representativa, portanto, é vista como uma forma de governança que pode manter as desigualdades e a alienação dos indivíduos, já que o povo exerce o poder de forma indireta e fragmentada.

Por outro lado, a "*verdadeira democracia*" (*wahre Demokratie*), não se contenta com a mediação institucional entre o Estado e a sociedade civil. Marx propõe uma forma de democracia que dissolve a contradição entre essas esferas, eliminando a necessidade de mediação e permitindo que o povo exerça poder diretamente. Nessa concepção, a democracia não é apenas um conjunto de mecanismos eleitorais ou instituições políticas, mas a plena realização da autonomia e da liberdade, onde os indivíduos participam diretamente das decisões que afetam suas vidas, sem a separação imposta pelo Estado.

Enquanto a democracia representativa mantém uma estrutura em que o povo delega seu poder, a democracia em Marx busca abolir essa delegação, propondo uma forma de organização política em que o poder é exercido diretamente pela

sociedade, sem a intermediação do Estado, permitindo uma verdadeira integração entre o indivíduo e a coletividade. Apesar da importância da crítica marxiana ao Estado e à democracia moderna, essa teoria, como todas as outras, não está isenta de questionamentos.

Nesse sentido, em *Pensando o Político: Ensaios sobre a democracia, revolução e liberdade* (1991), e mais especificamente no ensaio “Pensando a revolução na revolução francesa”, Lefort apresenta:

Em primeiro lugar, segundo pensa Furet, as oposições de classes, ou de modo mais amplo, as oposições de ordem sócio-econômica, não são plenamente significativas no nível em que se encontram; os atores sociais não veem sua condição estritamente determinada pela condição material, nem mesmo pelas relações que se instituem entre eles, definindo-os uns frente aos outros; tais condições, tais relações são por eles decifradas no quadro da situação comum que compõe seu pertencimento a uma mesma sociedade, situação que não é por si mesma dissociável de um sistema geral de representação. Ou, em outras palavras, as classes não se afiguram como pequenas sociedades dentro da grande sociedade – o que seria esse englobante? –, não se encontram reunidas apenas em virtude de sua inserção numa rede de operações econômicas; são, dentro de sua própria divisão, ao mesmo tempo geradoras de um único espaço social e por este engendradas. As relações que as classes mantêm são apanhadas dentro de uma relação geral, uma relação da sociedade consigo mesma que decide acerca da natureza das classes. (Lefort, 1991, p. 116)

Essa abordagem sugere um deslocamento na compreensão das relações de classe e das transformações políticas. Se por um lado, para Marx, a luta de classes constitui o motor da história e a posição dos indivíduos na estrutura produtiva define, em grande medida, sua consciência e seus interesses políticos. Lefort, por outro lado, sugere que essa relação não é tão direta e mecânica, pois os sujeitos interpretam suas condições sociais a partir de referenciais simbólicos e políticos que transcendem a pura materialidade econômica.

Esse ponto é crucial para compreender que o pertencimento a uma mesma classe social não implica, necessariamente, na vivência de experiências homogêneas, tampouco na formulação de valores ou aspirações políticas unificadas. A classe não deve ser concebida como um bloco monolítico, mas como uma categoria atravessada por múltiplas tensões e diferenciações internas, moldadas por marcadores como gênero, raça, sexualidade, trajetória individual e contexto histórico-cultural. Essas dimensões interagem com a posição de classe, influenciando profundamente a forma como os sujeitos percebem sua inserção na sociedade e constroem suas demandas políticas.

É importante reconhecer que tais complexidades não estavam plenamente delineadas no tempo de Marx, e sua própria posição social — como homem branco, europeu e pertencente a uma elite intelectual — condicionou os limites de sua análise. Embora sua crítica ao capitalismo tenha sido profundamente transformadora, Marx não dedicou atenção sistemática às opressões de gênero e raça, que, como sabemos hoje, são estruturantes das relações sociais e atravessam a experiência de classe de maneira decisiva. No entanto, no contexto atual, esses elementos são indispensáveis para uma compreensão mais ampla da democracia e das dinâmicas de poder que a atravessam. O reconhecimento dessas interseccionalidades permite um olhar mais aprofundado sobre as desigualdades estruturais e sobre os desafios da representação política na contemporaneidade.

Além disso, a estrutura simbólica e discursiva da sociedade influencia a maneira como os indivíduos compreendem suas próprias experiências. Um trabalhador pode não se identificar como parte de um coletivo explorado e, ao contrário, enxergar-se como um futuro empreendedor, adotando valores meritocráticos e rejeitando a ideia de luta de classes. Da mesma forma, uma pessoa da elite econômica pode aderir a discursos progressistas e se alinhar a movimentos sociais que questionam a estrutura de dominação da qual ela mesma se beneficia.

Lefort, portanto, utiliza o pensamento de Furet, para nos alertar que a classe, não pode ser entendida como um bloco monolítico, mas como um conjunto dinâmico, permeado por contradições internas e por mediações culturais e políticas que determinam como os indivíduos interpretam sua posição na sociedade. Esse ponto de vista ressoa com sua concepção mais ampla de democracia, na qual o espaço político não é algo dado ou monopolizado por uma classe específica, mas um campo em constante disputa e reconfiguração.

Lefort argumenta que a democracia moderna rompe com a ideia de um poder centrado em uma figura ou classe específica, como o monarca ou o proletariado, defendido por Marx. Em vez disso, o poder torna-se descentralizado, sem um lugar fixo, e deve ser continuamente legitimado e disputado na esfera pública. Ao discutir a ideia de desincorporação do poder na modernidade, especialmente em relação a como a democracia inaugura uma nova forma de entender o poder e a legitimidade, Lefort (1991, p. 57) menciona que "*O que distingue a democracia é ter inaugurado uma história na qual foi abolido o lugar do referente de onde a lei ganhava sua transcendência*".

Isso implica que, na modernidade, o poder não é mais visto como algo que reside em uma figura ou entidade específica, mas sim como um fenômeno que deve ser constantemente legitimado e debatido. Além disso, Lefort afirma que "*a separação entre o legítimo e o ilegítimo não se materializa no espaço social, é apenas subtraída à certeza, porquanto ninguém poderia ocupar o lugar do grande juiz*" (Lefort, 1991, p. 57). Essa ideia de que ninguém pode ocupar um lugar fixo de autoridade corrobora a concepção lefortiana de desincorporação do poder, onde a legitimidade é constantemente questionada e renegociada no espaço público.

Ao conectar essas ideias, observamos que, enquanto Marx busca transcender as formas tradicionais de mediação política em direção a uma democracia direta e integral, Lefort examina como a democracia representativa moderna, ao desincorporar o poder, estabelece um espaço em que a legitimidade não é fixa, mas deve ser constantemente renegociada. Essa distinção evidencia que, para Marx, a verdadeira democracia (*wahre Demokratie*) requer a abolição das estruturas de poder delegadas, enquanto, para Lefort, a marca distintiva da democracia moderna está na sua fluidez e na contínua necessidade de legitimação do poder em uma sociedade plural e em constante transformação.

As diferenças não terminam aí. Luciano Oliveira, autor de *O Enigma da Democracia: O pensamento de Claude Lefort* (2010), ressalta:

Em 1980 Lefort publicaria um de seus textos mais notáveis e conhecidos: "Direitos do homem e política", com qual dialoga com Marx e a crítica que este fizera às declarações de "direitos naturais e imprescritíveis proclamados pela revolução Francesa — que a análise marxista acostumara-se a identificar, não sem alguma ligeireza, como uma "revolução burguesa". Marx, num texto de juventude, mas tornado clássico, tinha escrito que tais direitos não eram senão os direitos do "homem egoísta (...), um indivíduo fechado sobre si mesmo, sobre seu interesse privado e seu capricho privado". Lefort aponta algumas omissões importantes da leitura de Marx, o qual, "estranhamente, ignora a supressão das múltiplas interdições que pesavam sobre a ação humana" no Antigo Regime.

O trecho em questão destaca uma importante discussão entre Claude Lefort e Karl Marx, centrada na crítica marxista às declarações dos "*direitos naturais e imprescritíveis*" proclamados pela Revolução Francesa. Marx, em sua juventude, via nestes direitos uma expressão do "*homem egoísta*", um ser isolado e voltado para seus próprios interesses, criticando-os como uma construção ideológica da burguesia que se consolidou após a Revolução. Esses direitos, para Marx, não

representavam uma verdadeira emancipação humana, mas sim a perpetuação de uma sociedade baseada no individualismo e na propriedade privada.

Lefort, no entanto, propõe uma leitura crítica da posição de Marx. Ele argumenta que a análise marxista pode ter negligenciado aspectos essenciais ao compreender os direitos humanos apenas como reflexo do "homem egoísta". Lefort sugere que Marx, ao concentrar-se na crítica ao individualismo burguês, deixou de reconhecer a importância das transformações profundas trazidas pela Revolução Francesa, como a supressão das múltiplas restrições à ação humana que existiam no Antigo Regime.

As declarações não deveriam ser vistas apenas como mecanismos de perpetuação do poder burguês, mas também como parte de um processo histórico mais amplo de emancipação, que, apesar de suas contradições, fixou uma nova perspectiva para se ver o mundo, o homem, "(...) *em virtude de uma constituição escrita: o direito encontra-se categoricamente estabelecido na natureza do homem, uma natureza presente em cada indivíduo.*" (Lefort, 1983, p. 54).

Essa concepção de que os direitos são considerados inerentes à natureza humana, isto é, direitos naturais pertencem a todos os indivíduos simplesmente por serem humanos, é característica do pensamento iluminista, que vê a natureza humana como a base para estabelecer direitos universais e invioláveis. Ao afirmar que o direito "*encontra-se categoricamente estabelecido na natureza do homem,*" o trecho sugere que esses direitos são pré-existentes a qualquer forma de governo ou organização social, sendo reconhecidos, e não criados, pelas constituições.

Como vimos anteriormente, Marx concebe o proletariado como o sujeito histórico da mudança revolucionária, Lefort, no entanto, se opõe à determinação da natureza humana. De acordo com Luciano Oliveira (2010, p. 73), essa concepção traz consigo o que pode parecer um novo problema, pois não concebe uma definição do que seria o homem ou o "*sujeito de direitos*", assim como ocorre com "*tantas figuras míticas como Sociedade, Povo, Nação — que são, nas democracias, entidades indefiníveis.*"

No entanto, a "ideia de homem sem determinação" refere-se à noção de que esses direitos são atribuídos a uma concepção de humanidade que não está limitada por características específicas ou pré-definidas, tornando-se assim indeterminável. Isso significa que os Direitos do Homem são fundados em um princípio que não pode ser completamente apreendido ou controlado por qualquer

forma de poder, seja ele religioso, monárquico, ou popular, conforme aponta Lefort (1983, p. 55):

Ora, a ideia de homem sem determinação não se dissocia da do indeterminável. Os Direitos do homem reenviam o direito a um fundamento que, a despeito de sua denominação, não tem figura, dá-se como interior a ele e nisto se dissimula perante todo o poder que pretendesse se apoderar dele — religioso ou místico, monárquico ou popular. Consequentemente, há neles excesso face a toda formulação efetivada: o que significa ainda que sua formulação contém a exigência de sua reformulação ou que os direitos adquiridos são necessariamente chamados a sustentar os direitos novos.

A indeterminação desses direitos implica que eles sempre excedem qualquer tentativa de codificação ou formalização. Eles são, por natureza, dinâmicos e exigem constante revisão e reformulação para se adaptarem às novas demandas e desafios da sociedade. Essa característica reflete a ideia de que os direitos adquiridos não são estáticos; eles estão sempre em movimento, impulsionando a criação e o reconhecimento de novos direitos.

Assim, os Direitos do Homem, longe de serem uma construção definitiva e imutável, são entendidos como um processo contínuo de reivindicação e expansão, em resposta às mudanças sociais, políticas e culturais. Essa perspectiva enfatiza a necessidade de uma vigilância constante para assegurar que esses direitos continuem a evoluir e a responder às necessidades emergentes, refletindo a essência da liberdade e da igualdade que fundamentam a ideia de direitos humanos. Sobre essa concepção de Lefort, Luciano comenta:

Ao ir coerentemente até o fim nessa vertente de pensamento, Lefort vale-se de uma fórmula que também aparece diversas vezes nos seus escritos — a qual, numa primeira leitura, o leitor desprevenido pode achar desconcertante e recepcionar com estranhamento, como já salientei. A fórmula é aquela que coloca a democracia em oposição à "boa sociedade" a sociedade que teria abolido a "divisão social", tarefa a seu ver impossível sem que se destruía no mesmo gesto a democracia. (Oliveira, 2010, p. 73)

A ideia de Lefort é que a democracia não se define pela ausência de conflito ou pela homogeneidade social, mas sim pela capacidade de lidar com a diversidade e o dissenso de maneira contínua e legítima. Ao aceitar que a divisão social é uma realidade permanente e inevitável, a democracia se torna um espaço onde diferentes perspectivas podem coexistir, onde o poder é constantemente

questionado e reconfigurado, e onde a sociedade permanece em um estado de contínua negociação e transformação.

Desse modo, Lefort nos alerta que a busca por uma "*boa sociedade*" idealizada, onde a divisão social é erradicada, pode levar a formas autoritárias de governo que tentam impor a uniformidade e, ao fazê-lo, acabam destruindo a democracia. A verdadeira essência da democracia, segundo Lefort, reside na aceitação da divisão e na manutenção de um espaço público aberto, onde a pluralidade de vozes pode ser ouvida e respeitada.

A concepção crítica de Karl Marx sobre a democracia e os direitos formais continua sendo de grande relevância para a compreensão das limitações estruturais dos sistemas políticos contemporâneos. Ainda que, hoje, possa parecer evidente que os direitos formais não são igualmente garantidos na prática, é importante reconhecer que essas formulações representaram avanços teóricos extremamente sofisticados para seu tempo. Marx foi um dos primeiros a demonstrar, de maneira sistemática, como as instituições democráticas poderiam servir para manter desigualdades sociais, ao mesmo tempo em que promoviam a ilusão da igualdade jurídica.

Contudo, é necessário reconhecer as lacunas presentes em sua análise, dado que há quase dois séculos de distância do momento em que Marx investigou o Estado e a sociedade civil e o momento atual. Os desafios contemporâneos exigem novas leituras e atualizações dessas críticas, incorporando questões que não estavam suficientemente desenvolvidas em sua obra, como as relações de gênero, as dinâmicas raciais e a interseccionalidade das opressões. Essa necessidade de revisão e ampliação é também um indicativo de que nenhuma teoria política pode ser tratada como uma verdade absoluta e imutável.

Em relação a Lefort, é essencial pontuar que a simples possibilidade de contestar o poder não equivale necessariamente a uma transformação substancial das estruturas sociais. A abertura formal para o debate não garante, por si só, uma verdadeira participação dos diferentes atores sociais. Ainda hoje, os espaços de poder e representação continuam sendo ocupados, majoritariamente, por homens brancos, heterossexuais e ricos. Essa desigualdade estrutural impede que a democracia cumpra sua promessa de igualdade e inclusão de forma efetiva.

Um dos desafios da democracia como espaço de contestação constante é a própria instabilidade gerada por essa dinâmica. Como aponta Jacques Rancière em

O Ódio à Democracia (2014), a democracia pode ser vista como um regime de excesso, onde as reivindicações por maior participação e inclusão acabam sendo interpretadas como ameaças ao próprio sistema. Essa tensão permanente entre estabilidade e transformação desafia os modelos teóricos tradicionais e exige novas abordagens para lidar com os impasses democráticos.

Assim, penso que essa pesquisa é antes de tudo um convite à reflexão sobre como a defesa da democracia hoje passa pela articulação de novas ferramentas teóricas que possibilitem o diálogo, com destaque, para a articulação teórica entre autores clássicos da teoria política e as feministas. Além disso, a implementação de práticas concretas que ampliem a representação feminina e promovam a igualdade de gênero na política é um passo fundamental para fortalecer a democracia.

Essa necessidade de integrar diferentes perspectivas teóricas aponta para um desafio essencial: evitar uma abordagem excessivamente economicista que reduz os problemas democráticos a questões meramente materiais. A democracia envolve não apenas a redistribuição de riqueza, mas também a redistribuição de poder, voz e representação política. Sem um esforço interdisciplinar que inclua diversas áreas do conhecimento e diferentes correntes de pensamento, será impossível enfrentar as complexidades do cenário político contemporâneo.

CAPÍTULO 3: A FRONTEIRA ENTRE PÚBLICO/PRIVADO: AS CONSEQUÊNCIAS DA INVISIBILIDADE DE GÊNERO

“Não é meu propósito lamentar a invisibilidade de gênero no pensamento contemporâneo, mas sim perguntar: que consequências essa invisibilidade tem para as teorias em questão?”

Seyla Benhabib

A tensão entre o Estado e a sociedade civil é um tema central na crítica ao Estado moderno na obra de Karl Marx. Para o autor, a contradição entre o Estado e a sociedade civil manifesta-se na separação entre a esfera política e a esfera social, uma divisão que se consolidou na modernidade. O Estado passa a representar os interesses universais, enquanto a sociedade civil se configura como o espaço das relações privadas e particulares. Essa divisão, segundo Marx, resulta na alienação dos indivíduos de sua vida pública, uma vez que o Estado moderno se torna uma entidade abstrata, separada da realidade material dos cidadãos.

Seyla Benhabib, em *Situando o Self: Gênero, Comunidade e Pós-Modernismo na Ética Contemporânea* (2021, p. 53), amplia essa crítica ao destacar que “Uma das principais contribuições do pensamento feminista para a teoria política na tradição ocidental é ter questionado a linha divisória entre o público e o privado.” Essa afirmação reflete a centralidade da crítica feminista às estruturas que tradicionalmente separam essas duas esferas da vida social. Historicamente, a distinção entre público e privado foi utilizada para definir o que é considerado relevante na arena política, associando o espaço público aos homens e às questões de poder, governança e cidadania, enquanto o privado foi relegado às mulheres, vinculado à vida doméstica, familiar e aos cuidados. Essa separação não apenas naturalizou a exclusão das mulheres da esfera política, mas também reforçou a ideia de que suas experiências e demandas não eram parte legítima do debate público.

A epígrafe que inaugura este capítulo estabelece o tom crítico da análise proposta nesta pesquisa. Em vez de apenas lamentar a ausência da perspectiva de gênero nas teorias políticas tradicionais, Seyla Benhabib nos provoca a refletir sobre as consequências dessa omissão. A ausência do gênero não é uma mera falha de inclusão, mas uma limitação estrutural das teorias políticas canônicas, que

comprometem sua capacidade de compreender integralmente as dinâmicas de poder, exclusão e opressão. A divisão entre público e privado, central na estrutura das sociedades modernas e contemporâneas, tem sido historicamente naturalizada, ocultando os impactos das desigualdades de gênero na participação política e na formulação de direitos.

O questionamento dessa linha divisória, como destaca Benhabib, é essencial para entender como essa separação não é apenas uma convenção neutra, mas um arranjo social que reforça desigualdades de gênero, classe e raça. Ao questionar a divisão entre público e privado, o pensamento feminista desafia as concepções tradicionais da política e abre caminho para uma reflexão mais ampla sobre como as estruturas de poder operam em todas as esferas da vida. Essa divisão tradicional entre o público e o privado tem sido prejudicial para as mulheres ao longo da história, como aponta Benhabib:

Passados dois séculos das Revoluções Francesa e Americana, a entrada das mulheres na esfera pública está longe de acabada, a divisão do trabalho baseada no gênero na família ainda não é objeto de reflexão moral e política, e a mulher e suas preocupações ainda são invisíveis nas teorias contemporâneas de justiça e comunidade. (Benhabib, 2021, p. 54)

Ela ressalta como as atividades femininas, historicamente confinadas ao espaço privado, foram relegadas para fora do âmbito da justiça e da esfera pública, resultando em uma invisibilidade das mulheres e de suas preocupações nas teorias políticas contemporâneas (Benhabib, 2021). Nesse sentido, a autora utiliza a metáfora do "vidro opaco", que sugere que a privacidade da esfera doméstica obscurece as realidades e as contribuições das mulheres:

Feministas argumentaram que a 'privacidade' da esfera privada, que sempre incluiu as relações do homem chefe de família com sua esposa e filhos, tem sido como um vidro opaco que torna invisíveis e inaudíveis as mulheres e suas esferas tradicionais de atividade. As mulheres e as atividades nas quais foram historicamente confinadas, tais como a criação dos filhos, os cuidados da casa, a satisfação das necessidades emocionais e sexuais do homem, os cuidados com os doentes e idosos, até muito recentemente foram colocadas para fora do território da justiça. As normas de liberdade, igualdade e reciprocidade pararam na porta de casa. (Benhabib, 2021, p. 53-54)

Essa invisibilidade é particularmente problemática porque as atividades tradicionalmente associadas às mulheres, como a criação dos filhos e o cuidado do

lar, são essenciais para o funcionamento da sociedade, mas frequentemente não são reconhecidas como trabalho legítimo ou valioso. Ao serem relegadas ao espaço privado, essas atividades são desconsideradas nas discussões sobre direitos, justiça e igualdade, perpetuando a ideia de que as normas de liberdade e igualdade "pararam na porta de casa". A obra de Benhabib convoca uma reflexão sobre a necessidade de trazer as questões da esfera privada para o debate público, reconhecendo que a justiça não pode ser plenamente alcançada sem considerar as dinâmicas de poder e as desigualdades existentes nas relações familiares.

A autora revela, portanto, que as consequências da invisibilidade teórica alcançam o cotidiano, pois afetam diretamente a vida de indivíduos e grupos historicamente marginalizados, como mulheres e minorias raciais. Além disso, ao relegar os debates sobre o cuidado, o trabalho doméstico e a violência de gênero para a esfera privada, o Estado se exime de pensar e construir políticas públicas sobre essas temáticas. Benhabib segue com seu questionamento sobre as consequências da invisibilidade de gênero no pensamento contemporâneo:

Uma teoria da moralidade universalista ou da esfera pública não pode simplesmente 'ignorar' as mulheres e posteriormente ser 'corrigida' ao inseri-las na imagem em que estavam ausentes. A ausência das mulheres aponta para algumas distorções categóricas no interior dessas teorias; o que significa que, porque excluem as mulheres, essas teorias são sistematicamente enviesadas. A exclusão das mulheres e de seus pontos de vista não é só uma omissão política e um ponto cego moral, mas constitui também um déficit epistemológico. (Benhabib, 2021, p. 54)

Essas teorias, ao ignorarem as questões relacionadas às mulheres, como o trabalho de cuidado e as dinâmicas do espaço privado, estão ancoradas em pressupostos masculinos que tendem a reproduzir estruturas de poder e desigualdade. Isso significa que elas não são meramente incompletas, mas estruturalmente enviesadas, pois excluem as experiências de metade da humanidade. Ao evidenciar as consequências da invisibilidade de gênero nas teorias políticas, Seyla Benhabib argumenta que essa exclusão não se trata apenas de uma falha moral ou política, mas de um déficit epistemológico. Ignorar o ponto de vista das mulheres compromete a própria capacidade teórica de compreender conceitos como justiça, moralidade e esfera pública, uma vez que essas categorias passam a ser construídas a partir de uma visão parcial, limitada e androcêntrica do mundo.

A invisibilidade de gênero nas teorias políticas canônicas, portanto, não representam uma omissão acidental, mas um limite estrutural que restringe a capacidade dessas teorias de abordar questões centrais como a divisão sexual do trabalho, a violência de gênero e a desigualdade na participação política. Essa lacuna reflete o caráter androcêntrico das tradições teóricas que, ao longo da história, privilegiam a experiência masculina como universal, ignorando as formas específicas de dominação que estruturam a vida das mulheres.

Como argumenta Cecilia Sardenberg (2001), a crítica feminista à ciência emergiu justamente da necessidade de questionar esse viés androcêntrico, que se manifesta tanto na exclusão das mulheres quanto na forma distorcida com que suas experiências são representadas. No campo da teoria política, essa exclusão não apenas silencia sujeitos historicamente marginalizados, mas também compromete a própria compreensão do que significa democracia, cidadania e participação política.

A divisão entre público e privado é um exemplo paradigmático dessa limitação teórica. Ao longo da modernidade, essa separação foi naturalizada como uma característica essencial da organização social, relegando as mulheres ao espaço doméstico e excluindo suas experiências das discussões sobre poder e cidadania. Mesmo as tradições mais críticas ao Estado moderno, como a marxiana, concentraram-se fundamentalmente na crítica à estrutura econômica e na luta de classes, sem incorporar de maneira sistemática a dimensão do gênero como um eixo estruturante da dominação. Muitas das primeiras tentativas de incluir o gênero nas teorias políticas foram feitas utilizando os mesmos conceitos e métodos das tradições patriarcais, o que limitou o potencial transformador dessa incorporação (Grosz, 1995; Harding, 1986; Nye, 1995; Fraser e Nicholson, 1988).

O objetivo não é apenas incluir as mulheres no debate político, mas questionar as premissas fundamentais que sustentam as concepções tradicionais de democracia. Como observa Sardenberg (2001), o feminismo, tanto como prática política quanto teórica, tem suas raízes na modernidade e compartilha com o Iluminismo a defesa da racionalidade, da autonomia e da liberdade. A crítica feminista expôs as contradições desse legado, mostrando como esses valores foram historicamente formulados a partir de uma perspectiva masculina e como, portanto, precisam ser revisados para dar conta da diversidade das experiências humanas.

A partir deste capítulo, a pesquisa se orienta pela proposta de construção de uma teoria feminista da democracia, que vá além da simples inclusão das mulheres

no debate político. O objetivo é evidenciar as limitações das teorias políticas canônicas e, ao mesmo tempo, apontar caminhos para um projeto democrático mais abrangente, que incorpore de forma substantiva as contribuições feministas. A construção de uma teoria feminista da democracia exige, portanto, um deslocamento epistemológico, que vá além da simples ampliação dos sujeitos reconhecidos pelo sistema político. Significa repensar a própria estrutura das instituições democráticas, questionando os pressupostos que perpetuam desigualdades de gênero, raça e classe.

Essa abordagem busca superar o modelo liberal de democracia, que se baseia na falsa premissa de uma igualdade formal entre os cidadãos, ignorando as desigualdades estruturais que impedem uma participação política plena e equitativa. Ao trazer as feministas para o diálogo com Marx, este capítulo propõe uma crítica radical à separação entre público e privado, entendendo que a democracia só pode ser verdadeiramente inclusiva quando for capaz de reconhecer e enfrentar as múltiplas formas de opressão que atravessam a sociedade.

Embora os autores e autoras mencionados ao longo da análise abordem as questões sociais e políticas por meio de lentes diversas, é crucial evitar, neste momento, uma leitura economicista que reduz a complexidade das dinâmicas de poder a fatores puramente materiais. O diálogo entre essas diferentes perspectivas teóricas nos permite identificar pontos de convergência que podem contribuir para a construção de novos caminhos em direção à emancipação humana. Por meio desse diálogo teórico, o trabalho visa contribuir para o avanço de uma teoria democrática que não apenas reconheça, mas combata ativamente a exclusão das mulheres dos espaços de poder e decisão, propondo uma democracia mais justa e efetivamente pluralista, alinhada aos fundamentos dos direitos humanos e à luta por igualdade e liberdade para todos os cidadãos e as cidadãs.

Assim, a inclusão das mulheres nas teorias de moralidade e esfera pública não é uma questão de mera correção ou adição, trata-se de reestruturar profundamente os pressupostos que sustentam essas teorias, incorporando as dinâmicas de poder, gênero e cuidado desde a sua formulação. Essa revisão crítica das bases epistemológicas é essencial para ampliar o escopo da democracia, assegurando que as vozes e experiências das mulheres sejam consideradas de maneira significativa na construção dos princípios de justiça e participação política. No entanto, essa transformação não pode ser pensada isoladamente, pois a

exclusão das mulheres da esfera pública está intrinsecamente ligada às estruturas que organizam a vida social.

Dois dos pilares fundamentais que sustentam as sociedades ocidentais são o capitalismo e o patriarcado. O primeiro estrutura as relações econômicas e de produção, enquanto o segundo organiza as relações de gênero e poder. Ambos afetam profundamente todos os aspectos da vida social, inclusive a maneira como concebemos a política e a democracia. Nesse sentido, após examinar a teoria política de Karl Marx, torna-se evidente como as relações de poder e dominação estrutural moldam a democracia. Sua análise da separação entre Estado e sociedade civil oferece um arcabouço teórico fundamental para problematizar também a separação entre público e privado, evidenciando como essa dicotomia sustenta hierarquias sociais e econômicas. No entanto, é igualmente importante reconhecer que Marx dedicou pouca atenção, ao longo de sua obra, às questões de gênero e à maneira como elas atravessam essas estruturas.

Para ampliar essa discussão e tensionar os limites da crítica marxiana, recorro às contribuições de autoras feministas como Seyla Benhabib, Nancy Fraser, Silvia Federici, Angela Davis e Lélia Gonzalez. Suas reflexões permitem não apenas complementar, mas também deslocar o eixo da análise Marx, evidenciando como as desigualdades de gênero, raça e classe se entrelaçam na configuração das esferas pública e privada, bem como nas estruturas de poder que sustentam a ordem social contemporânea.

O patriarcado, como apontam Millet (1970) e Scott (1995), é uma estrutura organizadora da vida social e política, que estabelece hierarquias ao subordinar as mulheres aos homens e atribui maior valor às atividades masculinas em detrimento das femininas. Essa lógica de dominação, no entanto, não opera de forma isolada. Kimberlé Crenshaw (2002), ao cunhar o termo interseccionalidade, destaca que sistemas de opressão como o racismo, o patriarcado e a desigualdade de classe se entrecruzam de maneira complexa, criando camadas múltiplas de discriminação e exclusão que afetam de forma diferenciada as mulheres, especialmente aquelas que se encontram em posições de maior vulnerabilidade social. Vejamos:

A interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. Utilizando uma metáfora de intersecção, faremos inicialmente uma analogia em que os vários eixos de poder, isto é, raça, etnia, gênero e classe constituem as avenidas que

estruturam os terrenos sociais, econômicos e políticos. É através delas que as dinâmicas do desempoderamento se movem. Essas vias são por vezes definidas como eixos de poder distintos e mutuamente excludentes; o racismo, por exemplo, é distinto do patriarcalismo, que por sua vez é diferente da opressão de classe. Na verdade, tais sistemas, frequentemente, se sobrepõem e se cruzam, criando intersecções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam (CRENSHAW, 2002, p. 177).

A partir desse diálogo, este capítulo investiga as implicações da separação entre público e privado na estrutura democrática contemporânea. A concepção tradicional de cidadania baseou-se na exclusão das mulheres e de outros grupos marginalizados, tornando-se essencial questionar quais modelos democráticos podem realmente garantir inclusão e participação substantiva. Além da análise teórica, este capítulo enfatiza que as consequências dessa invisibilidade de gênero são concretas e afetam diretamente a vida de mulheres e outros grupos marginalizados. A desigualdade na participação política, a violência de gênero e as barreiras econômicas não são apenas reflexos de estruturas de poder, mas fatores que enfraquecem a própria democracia.

Como apontam Millet (1970) e Scott (1995) o patriarcado não se refere apenas ao poder do pai dentro da estrutura familiar, mas ao domínio dos homens enquanto categoria social. Segundo as autoras, trata-se de um sistema de organização social baseado na hierarquia, no qual as mulheres estão subordinadas aos homens. Esse modelo de supremacia masculina valoriza as atividades masculinas em detrimento das femininas, legitima o controle sobre a sexualidade e a autonomia das mulheres e define papéis sociais que garantem vantagens e prerrogativas ao masculino.

Dessa forma, a proposta deste capítulo não é apenas teorizar sobre democracia e emancipação, mas refletir sobre como a integração das críticas feministas à teoria política pode transformar nossa compreensão do que significa ser um sujeito de direitos. Uma das questões centrais desse debate envolve desafiar a separação tradicional entre o público e o privado, que historicamente tem sido utilizada para justificar a exclusão das mulheres da esfera política e a naturalização das desigualdades de gênero. Ao longo da história, as experiências femininas foram relegadas ao domínio do privado, invisibilizando a exploração e a opressão dentro das relações familiares e domésticas, ao mesmo tempo em que restringiam a participação política e a possibilidade de reivindicação de direitos.

Compreender e apontar formas de desafiar essa separação é um passo essencial para ampliar os horizontes democráticos e pensar novas formas de organização social que contemplem as demandas por igualdade e justiça. A superação dessa invisibilidade requer um esforço interdisciplinar e colaborativo, pois somente através do diálogo entre diferentes perspectivas teóricas será possível construir ferramentas conceituais e práticas para enfrentar os desafios da democracia contemporânea. Isso implica reconhecer que a democracia não pode ser reduzida apenas à representação formal, mas deve envolver a redistribuição efetiva de poder, a ampliação da participação política e a construção de instituições mais inclusivas e sensíveis às desigualdades estruturais.

Essa pesquisa, portanto, não se propõe a construir uma teoria revolucionária nos moldes tradicionais do marxismo, centrada na tomada do poder ou na abolição do Estado, mas sim a pensar a crítica feminista como uma forma de resistência à reincorporação simbólica e material do poder na figura masculina — uma tendência recorrente em regimes que se dizem democráticos, mas que operam com base em exclusões persistentes. Inspirada na concepção de Claude Lefort, segundo a qual a democracia é o regime da indeterminação do lugar do poder, esta reflexão busca reafirmar que a democracia não está dada, tampouco finalizada. Pelo contrário, ela se constitui em meio a disputas, lutas e reivindicações de pertencimento. Ao trazer as vozes feministas para o centro do debate, a proposta é evidenciar que o espaço democrático só se realiza plenamente quando é atravessado por essas tensões e é capaz de incorporá-las como parte de seu próprio dinamismo político. Trata-se, portanto, de afirmar a democracia como um campo aberto e em constante reinvenção, no qual o reconhecimento da pluralidade e a insurgência contra a dominação são condições permanentes de sua vitalidade.

3.1 A dicotomia público-privado e os impactos na divisão sexual do trabalho e na Democracia

“Qualquer feminismo destinado a libertar todas as mulheres deve ser anticapitalista”.

Nancy Fraser

A separação entre público e privado emergiu como um dos pilares estruturantes da tradição política ocidental, moldando tanto as concepções de governo quanto às relações sociais e econômicas. Esse dualismo remonta à Grécia Antiga, onde a pólis (cidade-Estado) era o espaço da cidadania e do debate político, enquanto a oikós (casa) representava a esfera privada, associada à economia doméstica e ao papel das mulheres e dos escravizados. Aristóteles, em *Política*, reforçou essa divisão ao considerar que apenas os cidadãos livres podiam participar da vida pública, enquanto as mulheres, os escravizados e os trabalhadores manuais estavam confinados ao espaço doméstico, excluídos da deliberação política (Aristóteles, 2006).

Essa estrutura dual foi ressignificada na modernidade, particularmente com o advento do liberalismo e do republicanismo. No pensamento liberal, consolidado a partir dos séculos XVII e XVIII com autores como John Locke e Immanuel Kant, a esfera pública passou a ser identificada com o espaço da liberdade, da razão e da representação política, enquanto a esfera privada foi associada ao domínio da intimidade, das relações familiares e da propriedade. Para Locke, por exemplo, a propriedade privada era um direito natural que deveria ser protegido pelo Estado, mas sem que este interferisse diretamente na vida privada dos indivíduos (Locke, 1998). Essa concepção contribuiu para a naturalização da separação público-privado, pois reforçou a ideia de que o Estado deveria limitar-se a garantir direitos e liberdades sem intervir nos assuntos privados.

Já no republicanismo, a separação entre público e privado foi concebida de forma diferente, mas igualmente excludente. Os teóricos republicanos, como Jean-Jacques Rousseau, enfatizavam a participação ativa dos cidadãos na vida pública e a necessidade da virtude cívica para a manutenção da democracia. No entanto, essa participação estava restrita a um sujeito universal abstrato, que, na prática, correspondia ao homem. Rousseau, por exemplo, defendia que as mulheres deveriam permanecer na esfera privada, desempenhando o papel de mães e esposas responsáveis pela educação moral dos cidadãos, mas sem envolvimento direto na política (Rousseau, 2011).

Em *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*, Silvia Federici (2017, p. 23), afirma que “Desde Marx, estudar a gênese do capitalismo é um passo obrigatório para ativistas e acadêmicos convencidos de que a primeira tarefa da agenda da humanidade é a construção de uma alternativa”. A obra apresenta uma

importante revisão da teoria marxista da acumulação primitiva ao inserir uma perspectiva feminista e uma análise crítica do papel da reprodução social no desenvolvimento do capitalismo. Para Federici (2017), compreender a gênese do capitalismo não pode se limitar apenas à análise da exploração da força de trabalho na esfera produtiva; é necessário considerar como esse sistema reorganizou a reprodução da vida e do próprio trabalho. Dessa forma, sua proposta se alinha à necessidade de repensar a acumulação primitiva de Marx a partir do ponto de vista das mulheres e do trabalho reprodutivo, demonstrando que a consolidação do modo de produção capitalista dependeu não apenas da expropriação dos camponeses, mas também do controle e subordinação dos corpos femininos.

Federici (2017) argumenta que a transição para o capitalismo envolveu uma profunda transformação na divisão sexual do trabalho, marcada pela separação entre trabalho produtivo (realizado no espaço público e remunerado) e trabalho reprodutivo (invisibilizado, desvalorizado e relegado ao espaço doméstico). Para a autora, esse processo não ocorreu de maneira natural, mas foi imposto por meio da violência, especialmente pela perseguição às mulheres durante a caça às bruxas nos séculos XVI e XVII. Esse evento histórico, frequentemente negligenciado pelas análises marxistas tradicionais, foi fundamental para disciplinar as mulheres, restringindo sua autonomia e reforçando um modelo de família patriarcal que garantiria a reprodução da força de trabalho sob os termos do capital.

Ao deslocar o foco da acumulação primitiva para a esfera da reprodução social, Federici (2017) evidencia que o desenvolvimento do capitalismo foi profundamente dependente da mercantilização da terra, do trabalho e do próprio corpo das mulheres. A privatização dos bens comuns e a imposição de novas formas de controle sobre o corpo feminino – incluindo a criminalização da contracepção e do aborto – não foram meros efeitos colaterais, mas elementos estruturais da consolidação da nova ordem econômica. Assim, a análise da autora demonstra que a exploração capitalista não pode ser compreendida sem considerar a opressão de gênero e a centralidade do trabalho reprodutivo na manutenção do sistema.

A mesma autora, em *O patriarcado do salário – notas sobre Marx, gênero e feminismo* (2021), argumenta que o feminismo e o marxismo estão mais atuais do que nunca, impulsionados pelo ressurgimento do interesse na obra de Marx em razão do aprofundamento da crise econômica global. Como destaca a autora, “o

aprofundamento da crise econômica global fez ressurgir o interesse na obra de Marx, o que muitas pessoas não poderiam ter antecipado nos anos 1990 (Federici, 2021, p. 92). No entanto, ao revisitar o pensamento marxista, Federici critica a forma como muitas questões fundamentais para a análise das opressões foram negligenciadas, especialmente no que tange ao gênero e à prostituição. Embora reconheça que Marx tenha denunciado as desigualdades e o controle patriarcal sobre a vida das mulheres, *“especialmente na família burguesa”* (Federici, 2021, p. 61), a autora questiona por que ele não aprofundou essas questões dentro de sua análise mais ampla do capitalismo.

Essa ausência não passou despercebida por estudiosos contemporâneos. Wendy Brown (2012) observa que, apesar de nos primeiros trabalhos de Marx ser possível identificar denúncias sobre as desigualdades de gênero e o controle patriarcal na família e na sociedade, é consenso entre os pensadores contemporâneos que *“Marx não tinha muito a dizer sobre gênero e família”* (Brown, 2012, p. 143). Ainda assim, Federici e outras autoras feministas concordam que o método histórico-materialista de Marx contribuiu significativamente para o desenvolvimento da teoria feminista, ao demonstrar que as hierarquias e identidades de gênero são construções sociais e que a acumulação capitalista é indissociável da criação de valor. Federici enfatiza que essas ferramentas permitiram às feministas de sua geração repensar tanto as formas específicas de exploração impostas às mulheres quanto a interseção entre sexo, raça e classe na estrutura do capitalismo.

No entanto, a filósofa propõe um movimento crítico sobre a tradição marxista, argumentando que a imagem do trabalhador predominante para Marx é fundamentalmente limitada: um homem branco, assalariado, cuja realidade não contempla as formas de exploração vividas por mulheres e outros grupos marginalizados. Para Federici, a leitura marxista clássica se ancora em uma *“utopia masculina”* (Federici, 2021, p. 178), que não reconhece plenamente as dinâmicas de opressão impostas pelo capitalismo racializado e patriarcal.

Nesse sentido, Federici sugere uma reinterpretação crítica da obra de Marx, inspirando-se em sua própria crítica à dialética hegeliana. No posfácio de *O capital*, Marx afirma que Hegel inverteu a realidade ao construir sua lógica idealista e, por isso, seria necessário *“pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico”* (Marx, 1968, p. 17). Em um jogo de palavras, Federici propõe aplicar esse mesmo método ao próprio Marx, argumentando que é

preciso “girá-lo de ponta-cabeça e começar a luta a partir da fábrica social que ele excluiu da obra” (Federici, 2021, p. 82). Ou seja, é necessário deslocar a análise do capitalismo para além do ambiente fabril e assalariado, incorporando a reprodução social e as múltiplas formas de trabalho não remunerado que sustentam o sistema.

A crítica de Federici se alinha ao pensamento da filósofa e bióloga estadunidense Donna Haraway, que também questiona a forma como o conhecimento histórico e científico foi construído sob o protagonismo do homem branco. Haraway enfatiza a necessidade de uma epistemologia situada, que parta das perspectivas dos grupos marginalizados para reconstruir as narrativas e compreender a complexidade das relações de poder. Como ela pontua: “precisamos também buscar a perspectiva daqueles pontos de vista, que nunca podem ser conhecidos de antemão, que prometam alguma coisa extraordinária, isto é, conhecimento potente para a construção de mundos menos organizados por eixos de dominação”. (Haraway, 1995, p. 24)

Dessa forma, tanto Federici quanto Haraway apontam para a urgência de revisitar as tradições teóricas estabelecidas e ampliá-las, incorporando os sujeitos historicamente invisibilizados e ressignificando as estruturas de análise da opressão. Nesse contexto, a ascensão do capitalismo e a consolidação do Estado moderno intensificaram a separação entre público e privado, conferindo-lhe um caráter ainda mais rígido. O Estado foi progressivamente delimitado como o espaço da autoridade e da regulação das relações sociais, enquanto o mercado e a família passaram a ser vistos como esferas autônomas. Esse processo não apenas consolidou a exploração do trabalho reprodutivo, mas também naturalizou a ideia de que a subordinação das mulheres no âmbito doméstico era uma consequência inevitável da ordem social. A exclusão feminina da esfera pública e a desvalorização do trabalho doméstico tornaram-se estruturais, reforçando hierarquias de gênero, classe e raça e permitindo que a exploração do trabalho não remunerado fosse tratada como uma questão privada, alheia ao alcance das políticas públicas.

Mais do que uma simples distinção funcional, a separação entre público e privado emergiu como um dos pilares estruturantes das sociedades ocidentais, moldando tanto as concepções de governo quanto às relações sociais e econômicas. No entanto, essa divisão não pode ser compreendida de forma isolada: ela está intrinsecamente relacionada a dois sistemas de dominação fundamentais – o capitalismo e o patriarcado. Esses dois sistemas não operam de maneira

independente, mas interagem e se sustentam mutuamente, afetando profundamente todos os aspectos da vida social, incluindo a forma como concebemos a política e a democracia.

A relação entre capitalismo e patriarcado tem sido amplamente debatida no pensamento feminista e marxista. Em sua obra *Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo*, Cinzia Arruzza (2015) propõe uma abordagem denominada “teoria unitária”, que busca compreender a opressão das mulheres como um processo histórico intrínseco à organização social do capitalismo. Segundo essa perspectiva, não existe, nos países capitalistas, um patriarcado autônomo que funcione como um sistema separado do capitalismo. Em vez disso, as relações patriarcais são reproduzidas dentro da lógica capitalista, tornando-se parte de uma ordem social mais ampla, baseada na exploração e na dominação. Como destaca a autora:

De acordo com essa teoria, nos países capitalistas não existe mais um sistema patriarcal que seja autônomo do capitalismo. Relações patriarcais continuam a existir, mas não são parte de um sistema separado. Dizer que o patriarcado não é um sistema autônomo dentro do capitalismo não é afirmar que a opressão de gênero não exista e permeie as relações sociais e interpessoais. Em outras palavras, esta tese não reduz cada aspecto da opressão para simplificá-la a uma consequência mecânica ou direta do capitalismo, nem busca oferecer uma explicação baseada somente em termos econômicos. (Arruzza, 2015, p. 37)

Cinzia Arruzza, ao investigar a relação entre capitalismo e opressão de gênero, crítica abordagens fragmentárias, como a "Teoria dos Sistemas Duplos ou Triplos" e a tese do "Capitalismo Indiferente", que sugere que o sistema capitalista não depende das relações de gênero. Em oposição a essas concepções, a "Tese Unitária" defende que, em sociedades capitalistas, o patriarcado não opera de forma isolada, mas está intrinsecamente ligado à estrutura do capitalismo. Essa perspectiva permite compreender a separação entre público e privado não como uma mera convenção política, mas como um mecanismo histórico fundamental para a manutenção das hierarquias de gênero e classe, assegurando a reprodução do próprio sistema capitalista.

A partir dessa perspectiva, a separação entre público e privado deixa de ser vista apenas como uma divisão funcional entre esferas distintas da vida social e passa a ser compreendida como um arranjo historicamente construído que reforça a subordinação das mulheres e a exploração do trabalho não remunerado. No

contexto capitalista, a desvalorização do trabalho doméstico e do cuidado – majoritariamente desempenhado por mulheres – é essencial para a reprodução da força de trabalho sem custos adicionais para o capital. Assim, a opressão de gênero não é uma mera herança de sistemas anteriores ao capitalismo, mas um elemento funcional dentro da lógica de acumulação, garantindo que as responsabilidades do cuidado e da manutenção da vida permaneçam invisíveis e fora da esfera da economia formal.

Essa perspectiva nos leva a uma compreensão mais ampla da relação entre capitalismo e reprodução social, conforme apontado por Nancy Fraser (2015). Para a autora, a separação entre público e privado, historicamente construída, não apenas relegou o trabalho reprodutivo ao âmbito doméstico, mas também o tornou invisível na economia formal. Esse fenômeno é essencial para a lógica do capitalismo, uma vez que permite que o sistema se sustente explorando formas de trabalho não remunerado ou subvalorizado, garantindo assim a reposição da força de trabalho sem custos diretos para o capital. Vejamos na íntegra:

Ademais, estruturalmente a divisão entre reprodução social e produção de mercadoria é central ao capitalismo - realmente, é um artefato dele. Como dezenas de teóricas feministas ressaltaram, a distinção é profundamente marcada pelo gênero, com a reprodução associada às mulheres e a produção, aos homens. Historicamente, a separação entre trabalho produtivo remunerado e trabalho reprodutivo não-remunerado tem estruturado as formas capitalistas modernas de subordinação das mulheres. Como aquela entre proprietários e trabalhadores, esta divisão também se apoia no rompimento com um mundo anterior. Neste caso, o que foi destruído foi um mundo no qual o trabalho das mulheres, apesar de distinto do dos homens, era ainda assim visível e publicamente reconhecido, uma parte integrante do universo social. Com o capitalismo, ao contrário, o trabalho reprodutivo é cindido, relegado a uma esfera separada, doméstica e 'privada', na qual a sua importância social é obscurecida. E neste novo mundo, no qual o dinheiro é um meio primário de poder, o fato de não ser remunerado encerra o assunto: quem realiza este trabalho está estruturalmente subordinado a quem ganha salário em espécie, mesmo que seu trabalho também forneça as pré-condições necessárias ao trabalho remunerado. Longe de ser universal, então, a divisão entre produção e reprodução surgiu historicamente com o capitalismo. Mas não foi simplesmente dada de uma vez por todas. Pelo contrário, a divisão sofreu historicamente uma mutação, tomando diferentes formas em diferentes fases do desenvolvimento capitalista. (Fraser, 2015, p. 714)

Fraser (2015) argumenta que essa separação não é estática, mas sim um processo em constante mutação ao longo da história do capitalismo. Diferentes fases do desenvolvimento capitalista reconfiguraram as fronteiras entre produção e reprodução social, alterando o papel do Estado, do mercado e das instituições

sociais na manutenção dessa divisão. Além disso, a autora destaca ainda que a reprodução social, muitas vezes negligenciada pelas análises marxistas tradicionais, é uma condição fundamental para a manutenção da acumulação capitalista. Atividades como o cuidado, a criação de filhos, a educação e a manutenção da vida cotidiana são indispensáveis para a continuidade do sistema, embora raramente sejam reconhecidas como trabalho produtivo. Ao transferir essas responsabilidades para o espaço privado, o capitalismo se apoia em uma forma de expropriação contínua, na qual as mulheres, historicamente designadas para essas funções, desempenham um papel essencial sem a devida valorização ou remuneração.

Essa análise amplia a crítica marxiana ao capitalismo ao incluir elementos que vão além da esfera da produção estritamente econômica. Fraser (2015) propõe que, para compreender verdadeiramente as desigualdades e contradições do sistema capitalista, é necessário conectar as perspectivas feminista, ecológica e política. O capitalismo, segundo essa visão, não é apenas um sistema econômico, mas uma ordem social institucionalizada que se estrutura por meio de divisões como produção e reprodução, economia e política, humanidade e natureza.

A perspectiva de Fraser (2015) de que a separação entre público e privado não é estática se confirma claramente na prática. No contexto neoliberal, por exemplo, observa-se uma crescente mercantilização do trabalho reprodutivo, evidenciada pela expansão de creches privadas, pela terceirização dos serviços de cuidado e pelo aumento do trabalho doméstico remunerado. No entanto, essas atividades costumam ser precarizadas, refletindo desigualdades estruturais que se manifestam nas relações de classe, raça e imigração. Mulheres negras e imigrantes, por exemplo, frequentemente ocupam as posições mais vulneráveis nesse setor, assumindo funções que possibilitam a participação de outras mulheres no mercado de trabalho formal. Assim, longe de representar uma verdadeira redistribuição do trabalho de cuidado, essa dinâmica muitas vezes apenas transfere as responsabilidades, mantendo hierarquias de poder e perpetuando formas de exploração.

Por outro lado, em Estados de bem-estar social, parte das atividades de reprodução social são assumidas pelo Estado por meio de políticas públicas que garantem serviços como educação infantil (creches), saúde pública e seguridade social. Nessas sociedades, a reprodução social não fica exclusivamente a cargo das famílias ou do mercado, mas é parcialmente socializada, reduzindo algumas das

desigualdades de gênero e classe associadas à divisão tradicional entre produção e reprodução. No entanto, essas garantias variam conforme o modelo de Estado de bem-estar adotado e estão sujeitas a transformações, especialmente diante de políticas de austeridade e cortes em serviços públicos, que frequentemente resultam na reimposição da responsabilidade do trabalho reprodutivo sobre as mulheres, em particular as mais pobres.

No entanto, o Estado de bem-estar social que surgiu no final do século XIX e ganhou força após a Segunda Guerra Mundial tem seus problemas quando se trata da questão de gênero. Embora tenha promovido a socialização parcial da reprodução social, esse modelo frequentemente reforçou a divisão sexual do trabalho ao pressupor a figura do "provedor masculino" e da "cuidadora feminina". Muitas políticas foram desenhadas com base na ideia de que os homens estariam majoritariamente no mercado de trabalho formal, enquanto as mulheres estariam ligadas ao cuidado da família, mesmo quando estavam inseridas no mercado. Pretendo aprofundar a discussão adiante, mas vejamos a posição da Nancy Fraser sobre esse ponto:

Nos últimos tempos, conservadores têm tido muito a dizer acerca da "reestruturação do Estado de bem-estar", mas sua visão é contraditória e contra-histórica; buscam restabelecer o modelo do homem provedor e da mulher dona de casa para a classe média, e ao mesmo tempo, exigem que as mães solteiras pobres "trabalhem". Recentemente, os Estados Unidos instituíram políticas neoliberais, mas também elas são inadequadas para o contexto atual. Punitivas, androcêntricas e obcecadas pelo emprego, a despeito da ausência de bons postos de trabalho, essas políticas são incapazes de fornecer segurança em um mundo pós-industrial. Tanto a primeira como a segunda abordagem ignoram algo crucial: um Estado de bem-estar pós-industrial, tal como o industrial que o antecedeu, tem de manter uma ordem de gênero. Hoje, porém, a única ordem de gênero aceitável é a que se baseia na equidade de gênero. (Fraser, 2022, p. 62)

Nancy Fraser (2022) crítica o Estado de bem-estar social tal qual aconteceu no passado e as políticas neoliberais, ressaltando que esses modelos mantêm uma ordem de gênero específica. Para a autora, um verdadeiro projeto de reestruturação do Estado de bem-estar deve levar em consideração não apenas a economia do trabalho, mas também a justiça de gênero e a redistribuição das responsabilidades de cuidado. Segundo Fraser (2022), as feministas estão particularmente bem posicionadas para elaborar uma visão emancipatória para o futuro, vejamos:

Com isso, as feministas estão em uma boa posição para criar uma visão emancipatória para o período que se avizinha. Mais do que ninguém, elas compreendem a importância das relações de gênero na atual crise do Estado de bem-estar industrial e a centralidade da equidade de gênero para qualquer solução satisfatória. Feministas também compreendem a importância do trabalho do cuidado para o bem-estar humano e os efeitos da organização social desse trabalho para a posição social das mulheres. Por fim, feministas estão atentas aos potenciais conflitos de interesses nas famílias e à inadequação das definições androcêntricas de trabalho. (Fraser, 2022, p. 62)

Conforme apontado por Nancy Fraser esse protagonismo decorre do fato de que o feminismo, mais do que qualquer outra perspectiva teórica e política, reconhece a interseção entre relações de gênero, trabalho do cuidado e justiça social. Além disso, o trecho destaca que as feministas estão atentas aos conflitos de interesses dentro das famílias, algo que teorias tradicionais frequentemente desconsideram ao tratar a unidade familiar como homogênea e harmoniosa. Essa abordagem crítica permite questionar concepções androcêntricas de trabalho e bem-estar, ampliando as possibilidades para uma reorganização mais justa e democrática da sociedade. No entanto, ainda segundo a autora esse debate não tem avançado:

Até o momento, contudo, as feministas evitaram uma reflexão reconstrutiva sistemática acerca do Estado de bem-estar. Também ainda não desenvolveram uma concepção satisfatória de equidade de gênero que possa dar forma a uma visão emancipatória. É hora de empreendermos essa reflexão. Deveríamos perguntar: que nova ordem pós-industrial de gênero deveria substituir o salário familiar? Que tipo de Estado de bem-estar pode melhor amparar essa nova ordem de gênero? Que concepção de equidade de gênero melhor captura nossas aspirações mais elevadas? Que visão de bem-estar social chega mais perto de encará-la? (Fraser, 2022, p. 62)

Embora, na visão de Fraser, as feministas ainda não tenham elaborado uma reflexão construtiva e sistemática sobre o Estado de bem-estar, nem desenvolvido uma concepção plenamente satisfatória de equidade de gênero capaz de fundamentar uma perspectiva emancipatória, ela ressalta que atualmente há duas respostas possíveis para essa questão e que ambas podem ser consideradas feministas. Vamos analisar quais são elas de acordo com Fraser:

A primeira é a que denomino modelo do sustento universal. Trata-se da visão implícita na prática política atual de boa parte das feministas e dos liberais nos Estados Unidos. O objetivo é fomentar a equidade de gênero por meio da promoção da contratação de mulheres; a peça central desse modelo é a provisão estatal de serviços – como os relacionados ao cuidado

infantil – que possibilitem o trabalho. A segunda resposta possível é a que chamo de modelo da paridade no cuidado. Trata-se da visão implícita na prática política atual de boa parte das feministas e dos sociais-democratas na Europa Ocidental. O objetivo é promover a equidade de gênero, sobretudo apoiando o trabalho informal do cuidado; a peça central desse modelo é a transferência de recursos pelo Estado para cuidadores e cuidadoras. (Fraser, 2022, p. 62-63)

Nancy Fraser apresenta dois modelos distintos para promover a equidade de gênero no contexto pós-industrial: o modelo do sustento universal e o modelo da paridade no cuidado. O primeiro, predominante nos Estados Unidos, busca ampliar a contratação de mulheres, apoiando-se na oferta de serviços públicos, como creches, para viabilizar a inserção feminina no mercado de trabalho. Já o segundo, mais associado à Europa Ocidental, enfatiza o reconhecimento e a valorização do trabalho de cuidado, garantindo a transferência de recursos estatais para aqueles que desempenham essa função. Diante dessas propostas, cabe refletir: *“Qual dessas duas abordagens merece nossa lealdade no período que se avizinha? Qual expressa uma visão mais atrativa de uma ordem pós-industrial de gênero? Qual melhor incorpora o ideal de equidade de gênero?”* (Fraser, 2022, p. 63)

Na sequência Fraser (2022) propõe um exame sistemático das possíveis abordagens para a equidade de gênero no contexto do Estado de bem-estar pós-industrial. Utilizando um experimento mental, ela analisa duas versões idealizadas de políticas: o modelo do sustento universal e o modelo da paridade no cuidado. Partindo da suposição de que ambos seriam viáveis sob condições econômicas e políticas favoráveis, a autora investiga suas respectivas forças e fragilidades. Antes de avançar em relação ao exame proposto Nancy Fraser explica qual a sua concepção de equidade de gênero.

A autora nos conta que entende ser necessário superar o impasse teórico entre igualdade e diferença na discussão sobre equidade de gênero. Segundo Fraser (2022), tradicionalmente, as feministas se dividiram entre a defesa da igualdade — que propõe tratar homens e mulheres da mesma forma, mas frequentemente toma o masculino como norma — e a defesa da diferença — que reconhece especificidades femininas, mas pode reforçar estereótipos e hierarquias de gênero. Diante desse dilema, Fraser critica respostas que tentam reformular um dos lados, buscar um terceiro princípio normativo ou simplesmente abandonar a teorização normativa. Para ela, nenhuma dessas abordagens é satisfatória, pois a equidade de gênero não pode ser reduzida a um único valor.

Sua proposta é tratar a equidade de gênero como uma ideia complexa, composta por uma pluralidade de princípios normativos distintos. Essa abordagem permite integrar elementos tanto da igualdade quanto da diferença, além de outras normas que foram negligenciadas no debate. Fraser argumenta que respeitar simultaneamente esses diferentes princípios é essencial para alcançar a equidade de gênero. No entanto, antes de analisar o modelo do sustento universal e o modelo da paridade no cuidado, ela propõe uma análise da equidade de gênero no contexto do Estado de bem-estar pós-industrial, estabelecendo sete princípios normativos para avaliar diferentes modelos de política social. Seu intuito é oferecer uma abordagem ampla e aplicável a diversas questões, demonstrando como uma concepção complexa de equidade pode guiar políticas públicas e projetos emancipatórios.

Assim sendo, Nancy Fraser analisa a equidade de gênero no contexto do Estado de bem-estar pós-industrial a partir de sete princípios normativos, que servem como critério para avaliar se essas políticas promovem justiça social para as mulheres. Sendo eles: princípio da antipobreza; princípio da anti exploração; princípio da igualdade de renda; princípio da igualdade de respeito; princípio da igualdade de participação; princípio da universalidade; e princípio da não mercantilização.

O primeiro princípio é o da antipobreza, que estabelece que o Estado de bem-estar deve garantir condições mínimas de subsistência, impedindo que mulheres e crianças, especialmente aquelas em famílias monoparentais, sejam empurradas para a miséria. De acordo com Fraser (2022), a atuação do Estado nesse aspecto é insuficiente, pois, em países como os Estados Unidos, muitas mulheres e crianças permanecem na pobreza devido a políticas seletivas e estigmatizantes, que, em vez de garantir segurança material, reforçam a marginalização.

O segundo princípio é o da anti exploração, que busca impedir que mulheres em situação de vulnerabilidade sejam exploradas por maridos abusivos, empregadores ou burocracias estatais. Para isso, é essencial que os benefícios sociais sejam concebidos como direitos e não como concessões discricionárias, sujeitas a normas morais ou avaliações arbitrárias. Conforme argumenta Fraser (2022), o Estado de bem-estar ainda apresenta fragilidades nesse quesito, pois, apesar da existência de medidas que oferecem suporte financeiro às mulheres,

muitas delas impõem condições que perpetuam dependências exploráveis, como a exigência de vínculos familiares ou a sujeição a critérios restritivos impostos por assistentes sociais.

O terceiro princípio, o da igualdade de renda, defende que a distribuição de renda entre homens e mulheres deve ser mais equitativa, reduzindo disparidades salariais e garantindo proteção econômica, sobretudo após divórcios ou separações. Segundo a análise de Fraser (2022), a implementação desse princípio deixa a desejar, pois, apesar de avanços na luta por igualdade salarial, mulheres continuam a receber salários mais baixos e enfrentam maior risco de empobrecimento após a dissolução de um casamento. Além disso, seu trabalho reprodutivo e de cuidado segue desvalorizado e frequentemente não remunerado.

O princípio da igualdade de respeito enfatiza a necessidade de valorização do trabalho e das competências femininas, garantindo que as mulheres sejam reconhecidas e respeitadas em suas atividades laborais e sociais. Para Fraser (2022), esse aspecto ainda é tratado de forma limitada dentro do Estado de bem-estar, pois, embora algumas políticas tenham promovido a inclusão das mulheres no mercado de trabalho e o reconhecimento de sua importância econômica, ainda persiste uma desvalorização estrutural das atividades tradicionalmente femininas, como o trabalho doméstico e o cuidado com crianças e idosos.

O princípio da igualdade de participação propõe que as mulheres tenham condições equitativas para exercer seu papel na sociedade, seja no âmbito político, social ou econômico. Isso exige políticas públicas que garantam, por exemplo, o acesso a creches, licenças parentais equilibradas e a redistribuição do trabalho de cuidado dentro das famílias. Na visão de Fraser (2022), os avanços nesse ponto são limitados, pois, apesar de algumas iniciativas voltadas à ampliação da participação feminina em espaços de decisão, a sobrecarga de trabalho doméstico e de cuidado ainda restringe significativamente as possibilidades de atuação plena das mulheres na esfera pública.

O princípio da universalidade defende que políticas sociais devem ser acessíveis a todas as mulheres, sem reforçar padrões de dependência e sem criar distinções estigmatizantes entre as beneficiárias. Segundo Fraser (2022), a concretização desse princípio ainda enfrenta barreiras significativas, uma vez que muitas medidas adotadas são baseadas em modelos seletivos que impõem

obstáculos ao acesso aos benefícios, tornando-os excludentes e reforçando desigualdades dentro do próprio grupo das mulheres.

Por fim, o princípio da inclusão sugere que o Estado deve evitar políticas que reforcem papéis de gênero tradicionais e, em vez disso, promover a autonomia feminina. De acordo com Fraser (2022), ainda há desafios consideráveis nesse aspecto, pois, embora algumas políticas busquem a emancipação das mulheres, muitas delas ainda são formuladas a partir de uma lógica que pressupõe a dependência feminina em relação aos homens ou ao Estado.

Em resumo, Fraser (2022) argumenta que, embora o Estado de bem-estar tenha avançado na proteção contra a pobreza e a exploração, ele ainda falha em garantir plena equidade de gênero. As desigualdades salariais, a divisão sexual do trabalho e a persistência de políticas paternalistas limitam a emancipação das mulheres. Para uma transformação efetiva, o Estado deve adotar medidas que não apenas garantam a segurança econômica das mulheres, mas também promovam sua autonomia e participação plena na sociedade. Vejamos a explicação da autora de como isso pode ser feito:

Como esses princípios se inter-relacionam? Tudo depende do contexto. Alguns arranjos institucionais permitem a satisfação simultânea de quase todos os princípios sem muita interferência entre eles; outros arranjos, em contrapartida, estabelecem situações de soma zero, em que as tentativas de satisfazer um princípio atrapalham as tentativas de satisfazer outro. Promover a equidade de gênero depois do salário familiar significa, portanto, atender a objetivos múltiplos potencialmente conflitantes. O propósito deve ser encontrar abordagens que não sacrifiquem um princípio em nome de outro e que maximizem as possibilidades de se satisfazer todos – ou quase todos – os sete princípios. (Fraser, 2022, p. 70-71)

O trecho destaca a complexidade da interação entre diferentes princípios no contexto do Estado de bem-estar e ressalta que a promoção da equidade de gênero após o modelo do salário familiar exige a conciliação de múltiplos objetivos, que nem sempre são compatíveis entre si. A autora propõe, portanto, a busca por soluções que minimizem esses conflitos e ampliem as possibilidades de atender a diversos princípios de forma equilibrada, sem priorizar um em detrimento dos demais. Além disso, segundo Fraser (2022), há quatro conjuntos de questões fundamentais para avaliar os modelos de Estado de bem-estar pós-industrial.

O primeiro diz respeito à organização do trabalho do cuidado. A maneira como essa atividade é distribuída entre a família, o mercado, a sociedade civil e o

Estado é determinante para o bem-estar geral e para a posição social das mulheres. Na era do salário familiar, esse trabalho era visto como uma responsabilidade privada e feminina. Atualmente, no entanto, essa concepção não se sustenta, exigindo novos arranjos. Dessa forma, é necessário questionar como essa responsabilidade é atribuída dentro dessas instituições, considerando marcadores como gênero, classe, raça, etnia e idade (Fraser, 2022).

O segundo conjunto de questões, conforme destaca Fraser (2022), refere-se às bases da provisão estatal. O Estado de bem-estar social distribui benefícios a partir de diferentes combinações de três princípios: necessidade, merecimento e cidadania. O primeiro, embora altamente redistributivo, pode estigmatizar seus beneficiários. O segundo, baseado no mérito, tende a ser excludente e desigual, pois atrela benefícios a contribuições como impostos pagos ou trabalho formal, o que historicamente desfavorece as mulheres. O terceiro, fundamentado na cidadania, busca garantir direitos universais, mas apresenta desafios financeiros e pode ser alvo de críticas por incentivar comportamentos considerados oportunistas. Para Fraser (2022), essas bases de provisão têm implicações diretas na vida das mulheres, pois determinam, por exemplo, se o acesso a serviços como creches será um direito universal ou condicionado ao emprego formal.

Além disso, Fraser (2022) ressalta que as políticas de bem-estar não impactam todas as mulheres da mesma maneira, o que leva ao terceiro conjunto de questões. As diferenças de classe, raça, maternidade e inserção no mercado de trabalho fazem com que determinados grupos sejam mais favorecidos do que outros. Assim, políticas que beneficiam mulheres com emprego formal podem não alcançar aquelas em situação de vulnerabilidade ou em trabalhos informais. Do mesmo modo, algumas medidas podem atender melhor mulheres sem filhos, enquanto outras beneficia aquelas com responsabilidades familiares. Portanto, é essencial considerar as interseccionalidades ao avaliar os modelos de Estado de bem-estar.

Por fim, segundo Fraser (2022), a equidade de gênero não é o único objetivo do bem-estar social, o que leva ao quarto conjunto de questões. Outros aspectos, como eficiência econômica, liberdade individual e coesão comunitária, também entram em jogo. Além disso, há dimensões de equidade que extrapolam o gênero, incluindo a equidade racial, geracional e de classe. Para Fraser (2022), essas questões devem ser levadas em conta ao se analisar os diferentes modelos de

Estado de bem-estar, pois impactam a viabilidade e a justiça social das políticas implementadas.

Acredito que seja imprescindível registrar que a perspectiva de Nancy Fraser sobre o Estado de bem-estar social e a equidade de gênero pode ser relacionada à teoria política de Karl Marx e ao debate sobre a separação público-privado e democracia de diversas maneiras. Em primeiro lugar, Fraser compartilha com Marx a preocupação com as formas de organização da sociedade que perpetuam desigualdades estruturais. Assim como Marx analisa a divisão entre burguesia e proletariado no capitalismo, Fraser investiga como a estrutura do Estado de bem-estar reproduz desigualdades de gênero, raça e classe. Ambos criticam arranjos institucionais que naturalizam relações de dependência e dominação, embora Fraser amplie esse olhar para além da exploração econômica, incorporando a dimensão da reprodução social e do cuidado.

No que se refere à separação entre público e privado, Fraser aplica essa crítica à divisão sexual do trabalho, argumentando que a tradicional separação entre produção (pública) e reprodução (privada) marginaliza o trabalho do cuidado e contribui para a subordinação das mulheres. Assim, sua análise questiona a organização do Estado de bem-estar e propõe novas formas de distribuição da responsabilidade pelo trabalho reprodutivo, algo que vai muito além das discussões realizadas por Marx, mas que se conecta à sua crítica às hierarquias sociais mantidas pelo Estado.

Além disso, Fraser expande o debate democrático ao demonstrar que o Estado de bem-estar pós-industrial não impacta mulheres e trabalhadores de maneira homogênea. Seu questionamento sobre quais grupos são beneficiados ou marginalizados pelas políticas sociais dialoga diretamente com a crítica de Marx à democracia moderna, especialmente sua tese de que a liberdade e a cidadania plena eram privilégio da burguesia masculina.

Outra intersecção importante de ser estabelecida é com Lefort, que concebe a democracia como um campo aberto de disputas, caracterizada pela ausência de um centro fixo de poder e pela constante renegociação da legitimidade. As feministas, de modo geral, e Nancy Fraser, de maneira específica, evidenciam que essa disputa ocorre em condições profundamente desiguais, atravessadas por assimetrias estruturais de classe, raça e gênero. Essa tensão entre a abertura formal do espaço democrático e os limites materiais que condicionam o acesso a ele é justamente

onde a teoria feminista encontra uma chave crítica potente. Longe de rejeitar a concepção lefortiana de democracia, o feminismo pode e deve se apropriar dessa formulação para ampliar suas possibilidades políticas e teóricas.

A teoria feminista, ao se apropriar da noção de democracia como um campo indeterminado — onde o poder está sempre em questão e nenhuma identidade política pode reivindicar a posse definitiva do espaço público —, encontra um ponto de apoio fundamental para reconfigurar o debate sobre emancipação. Essa apropriação, no entanto, exige uma operação crítica: é preciso tensionar o otimismo implícito na abertura lefortiana, reconhecendo que o campo democrático não se sustenta apenas pela ausência de um fundamento absoluto, mas também pelas disputas concretas por representação, redistribuição e reconhecimento que nem sempre encontram condições equitativas para se realizar.

Fraser é incisiva ao afirmar que o acesso ao debate público e à representação política é desigualmente distribuído, e que os recursos simbólicos e materiais necessários para disputar o sentido do comum permanecem concentrados. Ao dialogar com Lefort, a teoria feminista pode, portanto, enriquecer a compreensão da democracia como campo de disputa, incorporando à análise a crítica à naturalização das hierarquias sociais que limitam a participação plena de determinados grupos. Essa crítica permite deslocar o foco da democracia como forma de governo para a democracia como processo social e histórico — um processo atravessado por exclusões, mas também por resistências e insurgências cotidianas que revelam a força transformadora dos sujeitos subalternizados.

Assim, ao invés de se contentar com a promessa abstrata da igualdade democrática, a teoria feminista propõe uma radicalização desse ideal, evidenciando que a democracia só pode ser considerada efetiva quando reconhece e combate os múltiplos e interseccionais eixos de opressão que estruturam a vida social. Apropriar-se de Lefort, nesse sentido, significa compreender que a democracia não está concluída, tampouco é um terreno neutro. É um espaço em disputa permanente, cuja abertura só se torna emancipatória quando acompanhada do compromisso com a justiça social e com a redistribuição do poder — não apenas entre partidos e instituições, mas entre corpos, experiências e saberes distintos.

Assim, a concepção de Lefort sobre a democracia como um campo simbólico aberto permite compreender por que, mesmo diante de barreiras estruturais persistentes, os grupos historicamente marginalizados seguem reivindicando seu

espaço no debate público e nas instituições. A ausência de um lugar fixo do poder na democracia moderna, segundo Lefort, não apenas impede que uma única classe ou grupo monopolize o comando do Estado, mas também cria brechas para que novas demandas emergentes questionem os limites da cidadania e da participação política. Dessa forma, ainda que nem sempre as condições de disputa sejam igualitárias, a democracia, enquanto regime da indeterminação e da contestação, mantém vivo o potencial de transformação social.

Nesse sentido, a interseção entre Lefort e Fraser permite reconhecer que a ampliação democrática não é um evento pontual, mas um processo contínuo de deslocamento e ressignificação do poder. As lutas feministas, antirracistas e populares, ao tensionar o Estado e suas estruturas, obrigam a democracia a se reinventar, exigindo que a institucionalidade reconheça e enfrente suas desigualdades internas. Ainda que as barreiras para a participação plena das mulheres na política sejam evidentes, o campo democrático não permanece estático, pois é justamente na sua abertura simbólica que reside a possibilidade de sua transformação.

Dessa forma, a análise de Fraser sobre o Estado de bem-estar e a equidade de gênero se insere em um debate mais amplo sobre a democracia e a emancipação humana. Ao apontar a necessidade de reorganizar a divisão entre público e privado e de repensar os critérios de justiça social, Fraser se alinha a uma tradição crítica que busca expandir os horizontes da democracia para além da mera formalidade institucional, rumo a um modelo mais inclusivo e efetivo.

Nesse contexto, uma das propostas que emergem para enfrentar as limitações do Estado de bem-estar tradicional e avançar em direção a uma justiça de gênero mais substantiva é o modelo do sustento universal. Fraser (2022, p. 73) apresenta essa alternativa como sendo “*a visão implícita na prática política atual de boa parte de feministas e liberais nos Estados Unidos. (Também foi pressuposta nos antigos países comunistas!)*”. Esse modelo busca responder aos desafios contemporâneos da precarização do trabalho e da persistente desigualdade na divisão do cuidado, apontando para a necessidade de políticas públicas que viabilizem uma inclusão mais equitativa das mulheres no mercado.

O modelo do sustento universal, conforme exposto por Nancy Fraser (2022), propõe a universalização da função de provedor, garantindo que todas as pessoas, incluindo as mulheres, possam exercer plenamente o papel de

trabalhadoras-cidadãs. Diferente do modelo tradicional do Estado de bem-estar social da era industrial, que se baseava na figura do provedor masculino e da dona de casa dependente. Para isso, propõe um conjunto de políticas públicas voltadas para a criação de postos de trabalho dignos, a disponibilização de serviços de cuidado para crianças e idosos e a reformulação da cultura do trabalho para eliminar discriminações de gênero.

No entanto, esse modelo enfrenta desafios estruturais. Enquanto o Estado de bem-estar social tradicional dependia de uma economia relativamente estável e da garantia de direitos trabalhistas para uma parcela da população masculina, o sustento universal exige uma ampla criação de empregos em um contexto de crescente precarização e informalidade. Como Fraser (2022) aponta, a tendência da economia pós-industrial não é gerar empregos para provedores, mas sim postos de trabalho instáveis e mal remunerados para trabalhadores descartáveis. Dessa forma, ainda que o modelo possa, em teoria, reduzir a pobreza e combater a dependência econômica das mulheres, sua implementação efetiva esbarra nas condições do mercado de trabalho contemporâneo.

Se analisarmos os princípios que deveriam nortear um modelo de justiça de gênero, percebemos que, segundo Fraser (2022), o sustento universal apresenta tanto avanços quanto limitações. No aspecto antipobreza, a autora avalia que ele teria um impacto positivo, pois garantiria empregos estáveis e bem remunerados para mulheres e homens, ao mesmo tempo que manteria uma rede de proteção social para aqueles que não pudessem trabalhar. Do mesmo modo, no critério anti exploração, Fraser argumenta que a autonomia econômica proporcionada pelo modelo reduziria a dependência das mulheres em relações conjugais insatisfatórias ou abusivas, tornando-as menos vulneráveis a situações de exploração.

Por outro lado, a autora ressalta que o modelo mantém a centralidade do trabalho remunerado como principal via de acesso à seguridade social. Isso implica que, embora amplie o número de mulheres no mercado de trabalho, não necessariamente transforma as estruturas que perpetuam desigualdades salariais. Fraser (2022) observa que muitas ocupações tradicionalmente femininas continuam subvalorizadas e que a igualdade de tempo livre segue comprometida, pois o modelo pressupõe a inserção massiva das mulheres no mercado sem, contudo, garantir uma redistribuição equitativa das responsabilidades domésticas. Assim,

mesmo conquistando empregos formais, as mulheres podem continuar sobrecarregadas, acumulando trabalho produtivo e reprodutivo.

Além disso, Fraser (2022) critica a perspectiva androcêntrica do modelo, destacando que ele mantém o provedor como figura central da cidadania. Em vez de questionar a divisão estrutural do trabalho e a desvalorização das atividades de cuidado, o sustento universal apenas expande a lógica produtivista e impõe às mulheres a exigência de serem trabalhadoras em tempo integral. Para a autora, isso diferencia esse modelo da renda básica universal, que desvincula a segurança econômica do mercado de trabalho e poderia, em certos aspectos, oferecer uma resposta mais abrangente às desigualdades de gênero.

Dessa forma, o modelo do sustento universal, embora represente um avanço em relação ao Estado de bem-estar social tradicional, não rompe completamente com suas limitações estruturais. Ele amplia o acesso das mulheres ao mercado, mas mantém a lógica de que o valor social e a seguridade são conquistados por meio do emprego formal, sem considerar plenamente outras formas de trabalho e contribuição social. O desafio, portanto, está em pensar alternativas que combinem independência financeira, redistribuição do trabalho do cuidado e uma concepção mais inclusiva de cidadania, que não se limite ao papel de trabalhador-provedor (Fraser, 2022).

O modelo da paridade no cuidado surge como uma segunda alternativa à era do salário familiar na sociedade pós-industrial. De acordo com Fraser (2022, p. 73), *“é a imagem implícita na prática política de boa parte de feministas e sociais-democratas na Europa Ocidental. O objetivo é promover a equidade de gênero, sobretudo mediante o subsídio do trabalho informal do cuidado.”* Essa proposta busca assegurar que mulheres com responsabilidades domésticas significativas possam se sustentar, bem como sustentar suas famílias, exclusivamente por meio do trabalho do cuidado ou em combinação com um emprego de meio período. Parte-se do pressuposto de que aquelas sem tais responsabilidades poderiam se manter por meio de empregos formais. O foco desse modelo não está em igualar as experiências de homens e mulheres, mas em garantir que as diferenças entre eles não resultem em desvantagens econômicas ou sociais (Fraser, 2022).

Nesse modelo, conforme aponta Fraser (2022), o trabalho de cuidado – incluindo a criação de filhos e os afazeres domésticos – é colocado em pé de

igualdade com o trabalho remunerado, garantindo que cuidadoras e cuidadores desfrutem de dignidade e bem-estar equivalentes aos de provedores tradicionais. Para viabilizar essa mudança, são necessários programas amplos, como transferências financeiras suficientes para sustentar uma família, reformas trabalhistas que assegurem flexibilidade e a alternância entre períodos de cuidado e emprego, além de licenças ampliadas para gestantes e cuidadores. Segundo Fraser (2022), medidas como requalificação profissional e manutenção de benefícios previdenciários e de seguridade social também são fundamentais para garantir a estabilidade de quem transita entre diferentes formas de trabalho.

A paridade no cuidado, conforme argumenta Fraser (2022), se diferencia do modelo do sustento universal ao manter a maior parte do trabalho de cuidado na família, em vez de transferi-lo para o mercado ou o Estado, ao mesmo tempo que o subsidia com recursos públicos. Para tanto, seria necessário um sistema unificado de seguridade social que garantisse a continuidade dos benefícios, independentemente da alternância entre cuidado e emprego formal. Assim, períodos de trabalho do cuidado seriam contabilizados para aposentadoria e benefícios como seguro-desemprego e invalidez, assegurando um tratamento equivalente ao do trabalho remunerado (Fraser, 2022).

Além disso, segundo Fraser (2022), o modelo prevê uma camada residual de bem-estar social para adultos que não possam exercer nem o trabalho do cuidado nem o trabalho assalariado, garantindo-lhes subsídios mediante testes de necessidade. Contudo, a abrangência dessa assistência seria menor do que no modelo do sustento universal, pois a maioria das pessoas estaria coberta pelo sistema integrado de seguridade.

Apesar de seu potencial para promover equidade de gênero, a implementação da paridade no cuidado exigiria, conforme destaca Fraser (2022), um investimento substancial de recursos públicos, demandando uma ampla reforma tributária e mudanças profundas na cultura política. No entanto, caso essas condições fossem atendidas, o modelo poderia redefinir o Estado de bem-estar pós-industrial e estabelecer novos parâmetros para a justiça social e a igualdade de gênero.

Segundo Fraser (2022), a paridade no cuidado apresenta um bom desempenho na prevenção da pobreza. Transferências financeiras generosas garantiriam que mães solo e suas famílias não caíssem na pobreza durante períodos de dedicação ao trabalho do cuidado em tempo integral. Além disso, a

combinação entre transferências e salários proporcionaria segurança econômica às mulheres que alternam entre trabalho remunerado e cuidado subsidiado. Dessa forma, conforme aponta Fraser (2022), a segurança financeira de mulheres com padrões de trabalho tradicionalmente femininos seria significativamente ampliada.

No que se refere à prevenção da exploração, Fraser (2022) destaca que esse modelo reduz a dependência econômica das mulheres em relação aos maridos, garantindo renda direta para esposas não empregadas. Além disso, conforme aponta Fraser (2022), o modelo diminui a vulnerabilidade de mães solteiras diante de empregadores exploradores, ao assegurar uma renda mínima. Outro aspecto positivo, segundo Fraser (2022), é que as transferências são honradas como direito e não estão sujeitas ao arbítrio de assistentes sociais, garantindo maior autonomia econômica às mulheres.

Entretanto, no que diz respeito à igualdade de renda, Fraser (2022) ressalta que a paridade no cuidado tem um desempenho insatisfatório. Apesar de garantir um salário-mínimo básico para provedores, o modelo cria uma "pista das mães", caracterizada por empregos de meio período e flexíveis, mas com salários inferiores. Como consequência, segundo Fraser (2022), casais heterossexuais tendem a manter os homens na posição de provedor, reforçando padrões de gênero tradicionais e perpetuando a desigualdade salarial entre homens e mulheres.

Com relação à igualdade de tempo livre, conforme aponta Fraser (2022), esse modelo oferece às mulheres a possibilidade de evitar a dupla jornada ao optar pelo trabalho do cuidado em tempo integral ou parcial. No entanto, segundo Fraser (2022), essa escolha implica custos, pois muitas mulheres precisarão conciliar o trabalho do cuidado com a "pista do provedor", resultando em desvantagens para aquelas sem um parceiro provedor. Além disso, Fraser (2022) destaca que os homens continuam protegidos dessa sobrecarga, o que limita o impacto do modelo na promoção da igualdade de tempo livre.

No quesito igualdade de respeito, Fraser (2022) argumenta que a paridade no cuidado apresenta limitações. Embora reconheça o valor do trabalho do cuidado, esse modelo mantém a associação entre cuidado e feminilidade, enquanto o sustento segue vinculado à masculinidade. Assim, conforme aponta Fraser (2022), a disparidade econômica entre essas esferas dificulta a obtenção de uma verdadeira igualdade de respeito. Segundo Fraser (2022), a segregação entre provedores e

cuidadores torna improvável que o trabalho do cuidado alcance um status social equivalente ao do trabalho remunerado.

No que se refere à marginalização, Fraser (2022) avalia que a paridade no cuidado reforça a divisão de trabalho baseada no gênero, ao subsidiar o trabalho informal do cuidado. Além disso, conforme aponta Fraser (2022), a consolidação dos mercados de trabalho de provedores e cuidadores marginaliza as mulheres no setor de empregos formais. Por fim, Fraser (2022) destaca que, ao reforçar a associação entre feminilidade e cuidado, esse modelo pode limitar a participação das mulheres em outras esferas da vida pública, como a política e a sociedade civil.

Por outro lado, no combate ao androcentrismo, Fraser (2022) considera que a paridade no cuidado supera o modelo do sustento universal. Ao reconhecer o valor intrínseco do cuidado, esse modelo questiona a ideia de que apenas as atividades tradicionalmente masculinas são plenamente humanas. No entanto, conforme aponta Fraser (2022), ele não exige mudanças nos padrões de vida dos homens, nem os incentiva a assumir responsabilidades no cuidado. Dessa forma, segundo Fraser (2022), embora o modelo represente um avanço, ele ainda não promove uma transformação completa das normas de gênero.

Fraser (2022) argumenta que tanto o sustento universal quanto a paridade no cuidado são concepções utópicas de um Estado de bem-estar pós-industrial. Embora representem avanços significativos em relação ao modelo atual dos Estados Unidos, sua implementação no curto prazo é inviável, pois exigiria mudanças estruturais profundas. Para que esses modelos se tornassem realidade, seria necessário um maior controle público sobre as empresas, a capacidade de direcionar investimentos para a criação de empregos de qualidade e a implementação de um sistema tributário capaz de taxar lucros e *riqueza* em níveis suficientes para financiar amplos programas sociais. Além disso, ambos pressupõem um forte apoio popular a um Estado de bem-estar comprometido com a equidade de gênero.

Apesar de serem eficazes na prevenção da pobreza e da exploração das mulheres, ambas as abordagens falham na promoção da equidade de gênero em sua totalidade. Segundo Fraser (2022), o sustento universal, ao adotar um padrão masculino como referência, não garante que as mulheres tenham condições de alcançá-lo plenamente. Já a paridade no cuidado, conforme aponta Fraser (2022), ao tentar acomodar as diferenças de gênero, institucionaliza desigualdades e não

assegura o devido reconhecimento das atividades tradicionalmente femininas. Além disso, o primeiro modelo negligencia a igualdade no tempo livre e a crítica ao androcentrismo, enquanto o segundo falha na promoção da igualdade de renda e na redução da marginalização das mulheres.

Diante dessas limitações, Fraser (2022) propõe a busca por uma terceira alternativa que combine as melhores características de ambos os modelos, superando suas falhas. Esse modelo ideal, conforme destaca Fraser (2022), deveria não apenas garantir justiça econômica e social, mas também transformar as normas de gênero, exigindo mudanças no papel dos homens e na valorização das práticas associadas às mulheres.

Segundo Fraser (2022), a terceira alternativa para a equidade de gênero no Estado de bem-estar pós-industrial consiste no modelo de cuidado universal, que busca superar as falhas do sustento universal e da paridade no cuidado. Conforme aponta Fraser (2022), essa abordagem propõe que os homens assumam um papel mais ativo no trabalho do cuidado, tornando-o uma norma compartilhada por todos, e não uma responsabilidade predominantemente feminina. Dessa forma, o cuidado universal teria o potencial de eliminar o androcentrismo, reduzir a marginalização das mulheres e promover uma equidade mais efetiva entre os gêneros.

De acordo com Fraser (2022), um Estado de bem-estar estruturado a partir do cuidado universal não separaria os empregos em categorias distintas baseadas no gênero, mas garantiria que todos os postos de trabalho fossem pensados para trabalhadores que também são cuidadores. Conforme destaca Fraser (2022), a jornada de trabalho seria reduzida, permitindo que tanto homens quanto mulheres equilibrassem trabalho e cuidado sem sobrecarga. Além disso, o modelo não dependeria exclusivamente de serviços sociais para suprir as necessidades de cuidado, mas combinaria políticas públicas com arranjos familiares diversos e iniciativas comunitárias organizadas democraticamente.

Fraser (2022) argumenta que esse modelo promoveria uma reestruturação profunda da ordem de gênero, pois desmantelaria a tradicional divisão entre sustento e cuidado, que historicamente tem sido codificada de maneira masculina e feminina, respectivamente. Essa transformação estrutural resultaria na desconstrução do gênero como um princípio organizador da sociedade, tornando a equidade de gênero uma realidade concreta. Segundo Fraser (2022), o cuidado

universal também superaria a dicotomia entre os espaços públicos e privados, promovendo uma maior integração entre trabalho, vida social e participação política.

Por fim, Fraser (2022) aponta que, para concretizar essa alternativa, é essencial combater os comportamentos de carona que perpetuam desigualdades, vejamos:

Ainda temos muito trabalho pela frente para desenvolver essa terceira alternativa de Estado de bem-estar pós-industrial – a do cuidado universal. Um dos caminhos é desenvolver políticas que desencorajem o comportamento de carona. Ao contrário do que pensam os conservadores, quem realmente pega carona no sistema atual não são as mães solo e pobres que fogem do emprego. Os verdadeiros parasitas são os homens de todas as classes que fogem do trabalho doméstico e do cuidado, assim como as empresas que pegam carona no trabalho remunerado e não remunerado realizado por trabalhadoras e trabalhadores. (Fraser, 2022, p. 88-89)

Fraser (2022) nos conta ainda que o ministro do Trabalho sueco proferiu uma declaração que enfatiza como para alcançar a equidade de gênero é necessário desenvolver uma nova concepção do papel masculino visando uma transformação radical da organização do trabalho, de modo que homens e mulheres possam conciliar a parentalidade com o emprego remunerado. Para alcançar esse objetivo, é necessário imaginar um modelo social em que o trabalho assalariado, o cuidado, o ativismo comunitário, a participação política e a vida associativa sejam equilibradas, sem abrir mão do tempo livre. Embora essa realidade possa parecer distante, Fraser (2022) argumenta que é a única alternativa viável para uma verdadeira equidade de gênero e que, sem uma orientação clara nessa direção, dificilmente se chegará a esse ideal.

Como apresentado anteriormente, Nancy Fraser estabelece sete princípios normativos que servem como critério para avaliar se as políticas promovem justiça social para as mulheres. Esses princípios se relacionam diretamente com as três dimensões da justiça social que a autora propõe no artigo *Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação* (2007).

Segundo Fraser (2007), a justiça social deve ser compreendida a partir de três dimensões interdependentes: redistribuição econômica, reconhecimento de identidades marginalizadas e representação política. Para a autora, qualquer análise das desigualdades contemporâneas e dos desafios à democracia precisa articular

essas três esferas, pois nenhuma delas, isoladamente, é suficiente para promover a equidade de maneira plena e efetiva.

No que diz respeito à redistribuição econômica, Fraser (2007) argumenta que a justiça social exige a correção das desigualdades estruturais geradas pelo capitalismo, que perpetuam a concentração de riqueza e a desigualdade no acesso a recursos e oportunidades. A autora ressalta que a pobreza e a precarização do trabalho afetam de forma desproporcional certos grupos sociais, como mulheres, pessoas racializadas e trabalhadores de baixa renda. Dessa forma, políticas redistributivas, como taxaçoão progressiva, fortalecimento de sistemas de seguridade social e acesso equitativo à educação e ao emprego, são essenciais para garantir autonomia econômica e condições materiais dignas para esses grupos.

Além disso, Fraser (2007) destaca a importância do reconhecimento de identidades marginalizadas, ou seja, a valorização e legitimação de grupos que historicamente sofreram desvalorização cultural e social. Segundo a autora, a luta pelo reconhecimento deve ir além do respeito simbólico ou da aceitação da diversidade e deve garantir que diferentes identidades não sejam hierarquizadas ou inferiorizadas. Isso é especialmente relevante para mulheres, populações racializadas e comunidades LGBTQIA+, que enfrentam discriminação sistêmica. No entanto, conforme aponta Fraser (2007), é preciso cautela para que o reconhecimento não se descole das questões econômicas, pois, sem uma base material justa, ele pode se tornar superficial ou até mesmo ser utilizado como ferramenta de despolitização das lutas sociais.

Outro aspecto fundamental para Fraser (2007) é a representação política, que diz respeito à inclusão efetiva de grupos marginalizados nos processos decisórios e nas instituições políticas. A autora argumenta que a democracia só pode ser plena se garantir que todos os cidadãos tenham voz ativa na formulação de políticas e na definição das regras que regem a sociedade. Isso implica enfrentar tanto barreiras formais à participação política, como restrições ao voto e ao acesso a cargos eletivos, quanto desigualdades estruturais que dificultam a participação ativa de certos grupos. Conforme Fraser (2007), desafios como violência política de gênero, dificuldades no financiamento de candidaturas e a exclusão de minorias dos espaços de poder precisam ser superados para que a democracia seja verdadeiramente representativa.

Fraser (2007) enfatiza que essas três dimensões da justiça – redistribuição, reconhecimento e representação – estão interligadas e não podem ser tratadas de forma isolada. Segundo a autora, um enfoque exclusivo na redistribuição econômica pode negligenciar as diferenças culturais e identitárias, levando a políticas que ignoram desigualdades de gênero, raça e etnia. Da mesma forma, um foco desproporcional no reconhecimento pode resultar em políticas que celebram a diversidade sem transformar os mecanismos de exploração econômica. Além disso, garantir representação política sem enfrentar as desigualdades materiais e simbólicas pode levar a uma inclusão meramente formal, sem mudanças estruturais significativas.

Por fim, conforme destaca Fraser (2007), a superação das desigualdades contemporâneas exige uma abordagem integrada da justiça social, que considere a interdependência entre essas três dimensões. Apenas medidas econômicas que reduzam a pobreza e a precarização não são suficientes sem políticas que reconheçam a pluralidade de identidades e promovam a inclusão política de grupos historicamente excluídos. Dessa maneira, segundo Fraser (2007), apenas ao articular redistribuição, reconhecimento e representação de maneira equilibrada é possível avançar em direção a uma sociedade mais justa e democrática.

Os princípios da antipobreza, anti exploração, igualdade de renda e não mercantilização estão diretamente ligados à redistribuição econômica, pois buscam corrigir desigualdades estruturais causadas pelo capitalismo. O princípio da antipobreza tem como objetivo eliminar a miséria e garantir condições materiais dignas, especialmente para grupos vulneráveis. Já o princípio da anti exploração visa combater as formas sistêmicas de exploração econômica, como a precarização do trabalho e a concentração de riqueza, assegurando maior autonomia financeira para grupos marginalizados. A igualdade de renda também se insere nesse contexto, pois propõe políticas que reduzam as disparidades salariais e promovam equidade no acesso a recursos econômicos. Além disso, o princípio da não mercantilização critica a lógica de mercado aplicada a bens essenciais, defendendo que serviços como saúde, educação e seguridade social sejam acessíveis a todos, independentemente da renda.

No que se refere ao reconhecimento de identidades marginalizadas, o princípio da igualdade de respeito desempenha um papel central. Esse princípio enfatiza a importância da valorização de grupos historicamente desvalorizados e o

combate à discriminação baseada em gênero, raça e outras identidades. Para Fraser, reconhecer essas identidades de maneira efetiva vai além da aceitação simbólica, exigindo políticas que garantam que diferentes grupos sociais não sejam hierarquizados ou inferiorizados.

Já no âmbito da representação política, o princípio da igualdade de participação se destaca. Esse princípio propõe que todos os grupos tenham voz ativa nos processos decisórios e acesso efetivo às instituições políticas. Para garantir uma democracia plena, é necessário enfrentar tanto barreiras formais, como restrições ao voto e ao acesso a cargos eletivos, quanto desafios estruturais, como a violência política de gênero e a exclusão de minorias dos espaços de poder.

Por fim, o princípio da universalidade transita entre a redistribuição econômica e o reconhecimento, pois defende que políticas sociais devem ser acessíveis a todos, sem distinção de classe, raça ou gênero. Dessa forma, Fraser propõe uma abordagem integrada da justiça social, garantindo que medidas econômicas sejam combinadas com o reconhecimento das identidades e a inclusão política de grupos historicamente marginalizados. A autora defende, portanto, que apenas articulando redistribuição, reconhecimento e representação de maneira equilibrada é possível avançar rumo a uma sociedade mais justa e democrática.

Assim como Fraser argumenta que os modelos do sustento universal e da paridade no cuidado são altamente utópicos, talvez seja possível levantar a mesma questão em relação à terceira alternativa proposta por ela: o modelo de cuidado universal. Esse modelo pressupõe não apenas a redistribuição equitativa do trabalho do cuidado entre homens e mulheres, mas também uma profunda transformação cultural e institucional, desmantelando a dicotomia entre produção e reprodução que estrutura as sociedades contemporâneas. No entanto, mais do que uma proposta imediatamente viável, o cuidado universal deve ser compreendido como um horizonte teórico de possibilidades, um projeto que orienta reflexões e debates sobre como construir um Estado de bem-estar verdadeiramente comprometido com a equidade de gênero.

Diante dessa perspectiva, pode-se argumentar que, embora todas essas alternativas demandem mudanças estruturais profundas, o modelo de cuidado universal apresenta um desafio que, ao menos em parte, pode ser mais acessível do que a transformação radical das estruturas econômicas e do modo de produção, conforme defendido por Marx. É provável que a maioria das pessoas concorde que,

no contexto atual, seja mais factível promover uma mudança cultural que eduque homens e meninos para assumirem o trabalho do cuidado, redistribuindo essa responsabilidade de forma mais equitativa, do que implementar uma reorganização econômica de larga escala que rompa com as lógicas capitalistas de exploração. Isso não significa que mudanças econômicas não sejam necessárias, mas sim que um deslocamento cultural pode ser um passo fundamental para tornar essas mudanças mais viáveis no futuro.

Para que seja possível avançar nesse sentido, duas transformações devem ocorrer quase que simultaneamente. A primeira delas é a educação política e o letramento em gênero, fundamentais para gerar mudanças de consciência social. É preciso que homens e mulheres sejam sensibilizados sobre a divisão desigual do trabalho do cuidado e sobre como essa assimetria impacta a vida das mulheres, restringindo sua participação política, social e econômica. Esse processo educacional deve começar desde a infância, promovendo valores de corresponsabilidade e desconstruindo os estereótipos de gênero que naturalizam a ideia de que cuidar é uma tarefa exclusivamente feminina.

A segunda transformação essencial envolve a implementação de mudanças legislativas que acompanhem e consolidem essa transformação cultural. Sem um arcabouço jurídico que garanta políticas públicas eficazes – como ampliação de licenças parentais compartilhadas, incentivos para que os homens assumam responsabilidades domésticas, horários de trabalho mais flexíveis e sistemas de seguridade social que contemplem o trabalho do cuidado como uma atividade legítima –, as mudanças culturais podem ficar restritas ao campo do discurso, sem efeitos concretos na realidade material.

Assim, o desafio que se coloca não é apenas imaginar um futuro mais igualitário, mas construir os caminhos para que ele se torne uma possibilidade real. Fraser (2022) nos apresenta um modelo que, apesar de parecer distante da realidade atual, pode servir como uma bússola para direcionar ações e políticas que articulem cultura, economia e legislação na busca por uma sociedade mais justa e equitativa.

Partindo das reflexões acima expostas, torna-se evidente que a separação entre público e privado não é um arranjo neutro ou natural, mas uma construção histórica que sustentou a exclusão política de determinados grupos e a legitimação das desigualdades estruturais. Essa distinção, conforme discutido ao longo do texto,

não apenas relegou as mulheres ao espaço doméstico, desvalorizando o trabalho do cuidado e reforçando a divisão sexual do trabalho, mas também serviu como um mecanismo de reprodução das desigualdades de classe e raça. Dessa forma, defendo que qualquer projeto emancipatório que busque superar as injustiças do presente precisa considerar não apenas a luta de classes, mas também a luta contra a subordinação das mulheres e outras formas de opressão que sustentam a reprodução do capital.

É nesse sentido que enxergo a articulação entre a teoria política de Marx e a teoria feminista como indispensável. Se Marx oferece uma crítica estrutural ao capitalismo, evidenciando como a exploração econômica perpetua desigualdades e limita a autonomia dos indivíduos, as feministas ampliam esse olhar ao demonstrar como as relações de gênero operam como uma engrenagem fundamental dentro desse sistema. Fraser (2022), ao propor a equidade de gênero como parte da reconfiguração do Estado de bem-estar pós-industrial, aponta que a emancipação das mulheres não pode se restringir ao campo econômico, mas deve envolver também o reconhecimento de identidades marginalizadas e a ampliação da representação política.

Essa perspectiva reforça a necessidade de um modelo de justiça social que não apenas redistribui recursos, mas que também desconstrua hierarquias simbólicas e promova uma participação igualitária na esfera pública. Ao longo da análise dos modelos do sustento universal, da paridade no cuidado e, por fim, do cuidado universal, percebe-se que qualquer alternativa emancipatória exige tanto mudanças econômicas quanto culturais e institucionais. Afinal, sem a redistribuição do trabalho do cuidado e sem a transformação das normas que regem a divisão sexual do trabalho, a exclusão das mulheres dos espaços de poder continuará a ser uma realidade.

3.2 Interseccionalidade e poder: A sobreposição de opressões no espaço público e privado

“Eu não sou livre enquanto alguma mulher não
o for, mesmo quando as correntes dela forem
muito diferentes das minhas.”

Audre Lorde

A exclusão das mulheres da democracia e dos espaços de decisão política não ocorre de forma homogênea. A interseccionalidade, conceito desenvolvido por Kimberlé Crenshaw (2002), permite compreender como diferentes formas de opressão - gênero, raça e classe - interagem para moldar experiências diversas de exclusão e marginalização. O conceito interseccional é essencial para analisar o modo como as mulheres não são afetadas igualmente pelo patriarcado, capitalismo e racismo, mas sim de formas que se sobrepõem e intensificam a opressão em diferentes contextos.

Angela Davis (2016) demonstra como o feminismo tradicional muitas vezes negligenciou as experiências das mulheres negras e trabalhadoras, ao se concentrar nas demandas das mulheres brancas de classe média. A realidade das mulheres negras, que historicamente sempre estiveram inseridas no mercado de trabalho em condições precárias, ilustra como gênero e classe se entrelaçam. Além disso, o racismo estrutural amplia as desigualdades políticas, pois mulheres negras enfrentam barreiras adicionais para acessar cargos eletivos, espaços institucionais e influenciar decisões políticas. Patrícia Hill Collins (2019) reforça essa perspectiva ao propor o conceito de "matriz de dominação", argumentando que as interseções entre opressão racial, de gênero e de classe criam experiências específicas de discriminação e resistência.

No entanto, pensar a questão racial no Brasil exige um olhar diferenciado daquele aplicado a países como os Estados Unidos. O Brasil possui mais de trezentos anos de história de escravização de pessoas negras e foi o último país das Américas a abolir essa prática, em 1888 (formalmente). Além disso, é a nação com a maior população negra fora do continente africano, com cerca de 86 milhões de habitantes (De Araújo; Garcia; Suzuki). Esses elementos históricos e tornam indispensável que esta pesquisa dialogue não apenas com o feminismo negro em uma perspectiva ampla, mas, sobretudo, com as feministas negras brasileiras. E ninguém melhor do que Lélia Gonzalez para aprofundar essa discussão.

Organizado por Flávia Rios e Márcia Lima, *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano* (2020), reúne escritos essenciais de Lélia Gonzalez, uma das mais importantes intelectuais e ativistas do feminismo negro no Brasil e na América Latina. A coletânea abarca textos produzidos entre os anos 1970 e 1990, período de intensas transformações políticas e sociais, incluindo a luta contra a ditadura militar

e a redemocratização do país. Nos textos, Gonzalez antecipa o que hoje se denomina interseccionalidade, analisando como raça, classe e gênero se entrelaçam na opressão das mulheres negras. Ela critica o mito da democracia racial brasileira, evidenciando como o racismo é disfarçado sob discursos nacionalistas e como as mulheres negras enfrentam exclusão tanto dentro do movimento negro, marcado pelo sexismo, quanto no feminismo hegemônico, permeado pelo racismo.

Um dos conceitos centrais de sua obra é a amefricanidade, que propõe uma identidade cultural negra na América Latina e no Caribe, rompendo com o eurocentrismo e reivindicando a ancestralidade africana como elemento fundamental das sociedades latino-americanas (Gonzalez, 2020). Para Gonzalez, essa identidade compartilhada deve servir como base para a luta contra o racismo e o colonialismo. A autora também questiona o feminismo tradicional, apontando sua desconexão com as realidades vividas por mulheres negras e periféricas. Em suas análises, propõe um feminismo de base popular e decolonial, voltado para as estratégias de resistência cotidiana dessas mulheres. Além de sua contribuição teórica, a obra destaca seu ativismo em espaços políticos e acadêmicos, nos quais buscou garantir o reconhecimento das vozes negras no debate público.

A atualidade do pensamento de Gonzalez faz de *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano* uma leitura essencial para compreender as desigualdades estruturais no Brasil e na América Latina, além de contribuir para os debates contemporâneos sobre interseccionalidade, feminismo negro e racismo estrutural. Para essa pesquisa, o diálogo se dará especialmente com o ensaio "Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher", de Lélia Gonzalez (2020), texto que aborda a intersecção entre capitalismo, racismo e gênero na formação socioeconômica brasileira. A autora parte da análise do modo de produção capitalista, destacando como a expansão monopolista desse sistema nas regiões periféricas resultou em um desenvolvimento desigual e combinado, perpetuando a dependência neocolonial e a manutenção de formas produtivas anteriores. Esse cenário, segundo Gonzalez (2020), contribuiu para a criação de uma "massa marginal", composta majoritariamente por trabalhadores negros e mulheres, que são relegados a empregos informais e de baixa remuneração.

A autora argumenta que, no Brasil, o processo de acumulação capitalista não se deu de maneira uniforme, pois o setor agrário não passou por transformações estruturais que possibilitaram um crescimento industrial sólido. Em

vez disso, a economia nacional manteve uma relação de dependência com o mercado internacional, focada na exportação de matérias-primas e produtos agrícolas (Gonzalez, 2020). Como consequência, a formação da classe trabalhadora foi profundamente marcada pela perpetuação de relações de trabalho anteriores ao capitalismo industrial, dificultando o surgimento de um mercado de trabalho estável e estruturado. Gonzalez (2020) explica que a coexistência de diferentes formas de exploração da força de trabalho – o capital comercial, o capital industrial competitivo e o capital industrial monopolista – criou um sistema extremamente desigual, no qual os salários são altamente dispersos e a informalidade predomina.

Nesse contexto, a autora destaca como gênero e raça são utilizados como mecanismos de manutenção dessas desigualdades. Segundo Gonzalez (2020), as mulheres e a população negra apresentam os menores índices de participação na força de trabalho, sendo frequentemente empurradas para setores informais, instáveis e mal remunerados. A autora enfatiza que o conceito de "massa marginal", desenvolvido por José Nun, é fundamental para compreender a posição das mulheres negras no mercado de trabalho, uma vez que muitas delas se encontram em situações de desemprego, subemprego ou trabalho precarizado¹⁰. Além disso, Gonzalez (2020) critica a ideia de que a marginalização da população negra no Brasil se deve a uma suposta falta de preparo dos ex-escravizados para a vida livre, apontando que essa narrativa ignora o fato de que a grande maioria da população negra já era economicamente ativa antes da abolição formal da escravidão.

A autora também discute como diferentes correntes teóricas analisam a questão racial no Brasil. Gonzalez (2020) critica tanto a sociologia tradicional, que enxerga a modernização como solução para a marginalização dos negros, quanto o marxismo ortodoxo, que reduz a questão racial a uma simples ferramenta de divisão da classe trabalhadora. Em oposição a essas abordagens, a autora propõe uma análise que articule a exploração econômica com a dominação cultural e ideológica, evidenciando como o racismo se manifesta não apenas na esfera do trabalho, mas

¹⁰Apesar dos avanços, a posição das mulheres negras no mercado de trabalho continua marcada pela precarização. De acordo com dados da PNADC/IBGE (2022), no primeiro trimestre de 2022, a taxa de desemprego entre as mulheres negras apresentou uma queda significativa em relação ao mesmo período de 2021, mas permaneceu elevada, atingindo 16,3%. Esse percentual, ainda na casa dos dois dígitos, reflete a desigualdade persistente em relação a outros grupos demográficos e corresponde a mais de 4,1 milhões de mulheres negras desempregadas. Além disso, 43,3% das mulheres negras ocupadas estavam em postos de trabalho informais — uma taxa superior à média nacional (40,1%) e significativamente maior do que a dos homens brancos e amarelos (34,8%) e das mulheres brancas e amarelas (32,7%).

também na linguagem, nas relações sociais e na construção da identidade nacional (Gonzalez, 2022).

Gonzalez (2020) destaca o papel da ideologia do branqueamento e do mito da democracia racial na perpetuação das desigualdades, mostrando como esses discursos foram historicamente utilizados para negar a existência do racismo e naturalizar a exclusão da população negra. Na sequência, a autora argumenta que a luta contra o racismo e o sexismo no Brasil deve passar pela superação dessas estruturas ideológicas e econômicas, exigindo um compromisso político que vá além da inclusão formal da população negra e das mulheres no mercado de trabalho. Para Gonzalez (2020), é essencial questionar os fundamentos da própria sociedade capitalista e construir novas formas de organização social que reconheçam e valorizem as contribuições históricas da população negra e das mulheres para a economia e a cultura brasileiras.

O ensaio segue com um tópico denominado "As relações raciais no Brasil após a abolição", no qual Lélia Gonzalez (2020), analisa a persistência do racismo como ideologia e prática que estrutura a sociedade brasileira, mesmo após a abolição da escravidão. A autora argumenta que o racismo foi reforçado no pós-abolição, operando como um mecanismo fundamental para a manutenção das desigualdades sociais e econômicas. Segundo Gonzalez (2020), nas sociedades de classes, a ideologia funciona como uma representação distorcida da realidade, cujo objetivo não é revelar as dinâmicas de exploração, mas naturalizá-las e garantir que os grupos marginalizados permaneçam em posições subalternas.

A autora explora a tese de Carlos Hasenbalg e Nicos Poulantzas sobre a reprodução das classes sociais, destacando como o racismo atua na distribuição desigual dos indivíduos dentro da estrutura social. Para Gonzalez (2020), o racismo não é apenas um resquício do passado escravista, mas um elemento estrutural do capitalismo brasileiro, que garante a manutenção da divisão racial do trabalho. A população negra, especialmente nas regiões economicamente mais atrasadas, foi relegada à condição de "massa marginal", sem acesso aos benefícios do crescimento industrial. No setor produtivo moderno, os trabalhadores negros permanecem como exército industrial de reserva, sujeitos ao desemprego e à informalidade.

A autora critica a visão economicista que reduz a opressão racial à exploração de classe, pois, segundo Gonzalez (2020), mesmo os brancos pobres

usufruem de benefícios estruturais do racismo. O acesso ao mercado de trabalho, por exemplo, favorece sistematicamente os brancos, mesmo aqueles de mesma origem de classe e nível educacional que os negros. Além disso, o próprio processo de industrialização no Sudeste reforçou essa desigualdade, pois, ao substituir a mão de obra escravizada por imigrantes europeus, excluiu deliberadamente os negros do novo mercado de trabalho.

Gonzalez (2020) também analisa o impacto da segregação racial no acesso à educação e às oportunidades econômicas. A autora aponta que, embora tenha acontecido avanços na escolarização da população negra ao longo do século XX, os retornos da educação não são iguais para brancos e negros. Mesmo com o mesmo nível de escolaridade, trabalhadores negros continuam recebendo salários inferiores e enfrentando barreiras de acesso a cargos mais qualificados. A discriminação ocupacional e a cultura do branqueamento perpetuam a exclusão da população negra, enquanto o mito da democracia racial serve para mascarar essas desigualdades.

Outro ponto central do ensaio é a crítica ao papel do Estado e de seus aparelhos ideológicos na reprodução do racismo. Gonzalez (2020) enfatiza como o sistema educacional brasileiro silencia a história e a cultura africana, reforçando a alienação da população negra e perpetuando estereótipos racistas. Além disso, a autora destaca que, no ensino básico, crianças negras frequentemente são vistas como problemáticas ou menos capazes, sendo encaminhadas para serviços psiquiátricos ou marginalizadas no ambiente escolar. Esse processo de exclusão se reflete na sub-representação da população negra no ensino superior e em profissões prestigiadas.

Se refletirmos um mínimo sobre a questão, não teremos dificuldade em perceber o que o sistema de ensino destila em termos de racismo: livros didáticos, atitudes dos professores em sala de aula e nos momentos de recreação apontam para um processo de lavagem cerebral de tal ordem que a criança que continua seus estudos e que por acaso chega ao ensino superior já não se reconhece mais como negra. E são exatamente essas “exceções” que, devidamente cooptadas, acabam por afirmar a inexistência do racismo e de suas práticas. Quando se dá o oposto, isto é, a não aceitação da cooptação e a denúncia do processo superexploração a que o negro é submetido, surge imediatamente a acusação de “racismo às avessas”. (Gonzalez, 2022, p. 32-33).

Lélia Gonzalez denuncia, nesse trecho, o papel do sistema educacional na perpetuação do racismo estrutural, evidenciando como a escola atua como um

aparelho ideológico do Estado que reforça desigualdades raciais. A autora aponta para um processo de "lavagem cerebral" que aliena as crianças negras de sua própria identidade, levando-as, quando alcançam níveis mais altos de escolarização, a não se reconhecerem como negras. Gonzalez também destaca um mecanismo perverso de manutenção do racismo: a cooptação de indivíduos negros que, ao ascenderem socialmente, reproduzem a ideia de que o racismo não existe, servindo como "exceções" que legitimam a falsa narrativa de igualdade racial.

Além disso, a autora denuncia a estratégia discursiva utilizada para deslegitimar a luta antirracista. Quando um indivíduo negro rompe com esse sistema de cooptação e denuncia o racismo estrutural, é imediatamente acusado de promover "racismo às avessas". Esse argumento, amplamente utilizado até os dias atuais, serve para desqualificar a luta por equidade racial, invertendo a lógica da opressão e posicionando o grupo historicamente privilegiado como suposta vítima.

No mesmo ensaio há um outro tópico denominado "A mulher negra", no qual a autora discute a dupla opressão enfrentada pelas mulheres negras, que além de sofrerem com o racismo estrutural, são submetidas ao machismo e à exploração de classe. Segundo Gonzalez (2020), no período pós-abolição, a mulher negra assumiu um papel central na manutenção de sua comunidade, acumulando o trabalho doméstico e o trabalho assalariado, geralmente em condições precárias. Esse padrão se mantém até os dias atuais, com a maioria das mulheres negras ocupando empregos mal remunerados, especialmente no trabalho doméstico. Gonzalez (2020) denuncia como o movimento feminista brasileiro, liderado majoritariamente por mulheres brancas de classe média, negligenciou essa realidade e perpetuou um discurso que invisibiliza a exploração das mulheres negras.

Nesse sentido, o atraso político dos movimentos feministas brasileiros é flagrante, na medida em que são liderados por mulheres brancas de classe média. Também aqui se pode perceber a necessidade de denegação do racismo. O discurso é predominantemente de esquerda, enfatizando a importância da luta junto ao empresariado, de denúncias e reivindicações específicas. Todavia, é impressionante o silêncio com relação à discriminação racial. Aqui também se percebe a necessidade de tirar de cena a questão crucial: a libertação da mulher branca tem sido feita às custas da exploração da mulher negra. (Gonzalez, 2022, p. 35-36).

Nesse trecho Lélia Gonzalez denuncia a omissão do debate racial dentro dos movimentos feministas, evidenciando como o racismo estrutural se manifesta até mesmo em espaços que reivindicam igualdade e justiça social. Gonzalez sugere

que essa negligência não é acidental, mas uma estratégia de "denegação do racismo", ou seja, uma recusa em reconhecer como a opressão de gênero se entrelaça com a opressão racial. Ao afirmar que a libertação da mulher branca ocorre às custas da exploração da mulher negra, Gonzalez evidencia a hierarquização dentro do próprio feminismo. Mulheres negras, historicamente relegadas ao trabalho doméstico e à informalidade, enfrentam não apenas o machismo, mas também o racismo que limita sua participação econômica e política.

Assim, o feminismo branco, ao não incorporar plenamente a luta antirracista, perpetua desigualdades e mantém privilégios de classe e raça. A crítica de Gonzalez continua atual e ressoa em debates contemporâneos sobre a interseccionalidade. A falta de protagonismo das mulheres negras em espaços de poder reforça a necessidade de um feminismo verdadeiramente inclusivo, que reconheça e enfrente as múltiplas formas de opressão que estruturam a sociedade brasileira.

Por fim, a autora evidencia como a imagem da mulher negra na sociedade brasileira é reduzida a dois estereótipos: a "doméstica", que representa a subserviência e a exploração, e a "mulata", que simboliza a objetificação sexual. Para Gonzalez (2020), essa construção social reforça a alienação e a marginalização das mulheres negras, limitando suas possibilidades de ascensão social. Além disso, a apropriação comercial da cultura negra, como no caso das escolas de samba e da indústria do turismo, demonstra como a identidade negra é explorada economicamente sem que a população negra se beneficie desse processo.

Em síntese, o ensaio de Gonzalez (2020) revela como o racismo, longe de ser um fenômeno residual, é um pilar estruturante das desigualdades no Brasil. A autora enfatiza que a superação dessas injustiças exige não apenas políticas de inclusão social, mas uma transformação radical das estruturas econômicas, políticas e culturais que sustentam a exclusão da população negra e, em especial, das mulheres negras. Ao trazer a contribuição de Lélia Gonzalez para este debate, evidencia-se que a interseccionalidade deve ser pensada dentro das especificidades do Brasil, levando em consideração a história da escravização, a persistência do racismo estrutural e as formas de resistência protagonizadas por mulheres negras. Apenas assim será possível construir um modelo democrático que não apenas inclua, mas também valorize suas vozes e experiências.

Ao discutir as interseções entre raça, gênero e classe, é indispensável considerar a influência do pensamento de Marx nas reflexões de intelectuais negras, como Lélia Gonzalez e Angela Davis. Ambas foram profundamente impactadas pelo marxismo e o incorporaram em suas análises sobre a opressão estrutural enfrentada por mulheres negras. De acordo com Flávia Rios e Márcia Lima, que organizaram *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano* (2020) e também escreveram a Introdução da obra, no caso de Gonzalez a sua trajetória intelectual foi moldada por três influências centrais vindas da Europa: o feminismo do segundo pós-guerra, especialmente a obra *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir; o marxismo, em especial a tradição francesa, que lhe forneceu ferramentas para compreender as classes sociais, a ideologia e a consciência; e a psicanálise, que utilizou para investigar os aspectos culturais da dominação e da subversão, particularmente no campo da linguagem. Sua abordagem inovadora permitiu que articulasse essas correntes teóricas ao contexto brasileiro, evidenciando as especificidades do racismo e do sexismo no país.

Angela Davis, por sua vez, não apenas incorporou o pensamento de Marx, como também até os dias atuais se reivindica marxista em sua atuação política e intelectual. Sua análise do patriarcado e do racismo estrutural sempre esteve conectada à crítica ao capitalismo, demonstrando como essas opressões são reforçadas pela exploração econômica. Na obra *Mulheres, Raça e Classe* (2016), Davis dedica um capítulo inteiro às mulheres comunistas, evidenciando a importância da militância socialista e marxista para a luta feminista e antirracista. Contudo, o capítulo em questão começa com a seguinte denúncia:

Em 1848, ano em que Karl Marx e Friedrich Engels publicaram seu Manifesto Comunista, a Europa era cenário de inúmeros levantes revolucionários. Um dos participantes da Revolução de 1848, um oficial de artilharia e colega de trabalho próximo de Marx e Engels chamado Joseph Weydemeyer, imigrou para os Estados Unidos e fundou a primeira organização marxista da história do país. Em 1852, quando Weydemeyer criou a Liga Proletária, ao que parece nenhuma mulher estava associada ao grupo. Se, entretanto, houve mulheres envolvidas, há muito tempo elas caíram no anonimato histórico. Ao longo das décadas posteriores, as mulheres permaneceram ativas em suas associações operárias, no movimento antiescravagista e no desenvolvimento de campanhas pelos próprios direitos. Mas, para todos os efeitos, pareciam estar ausentes das fileiras do movimento socialista marxista. Assim como a Liga Proletária, a Associação Nacional de Trabalhadores e a Agremiação Comunista eram totalmente dominadas por homens. Mesmo o Partido Trabalhista Socialista era predominantemente masculino. (Davis, 2016, p. 152)

A partir dessa constatação, Davis aponta como a exclusão das mulheres da história não significa sua ausência nos espaços políticos e nas lutas. Pelo contrário, elas desempenharam papéis fundamentais em diversos movimentos, mas frequentemente sem o devido reconhecimento. Essa invisibilização histórica das mulheres reflete um problema estrutural da teoria e da prática política, que como aponta Davis atinge inclusive a esquerda. No entanto, Davis demonstra ao longo do capítulo que apesar dessa marginalização, muitas mulheres negras e trabalhadoras foram fundamentais para a construção da democracia:

Na época em que o Partido Socialista foi criado, em 1900, a composição do movimento socialista começava a mudar. À medida que a reivindicação geral pela igualdade feminina se fortalecia, as mulheres eram cada vez mais atraídas para a luta por mudança social. Elas começaram a afirmar seu direito de participar desse novo desafio às estruturas opressivas da sociedade. A partir de 1900, em maior ou menor grau, a esquerda marxista sentiria a influência de suas integrantes do sexo feminino. Como principal defensor do marxismo por quase duas décadas, o Partido Socialista apoiou a batalha pela igualdade das mulheres. Por muitos anos, na verdade, foi o único partido político a defender o sufrágio feminino. Graças a mulheres socialistas como Pauline Newman e Rose Schneiderman, um movimento sufragista foi criado no interior da classe trabalhadora, quebrando o monopólio que, por uma década, as mulheres de classe média tiveram sobre a mobilização das massas a favor do voto. Em 1908, o Partido Socialista criou uma comissão nacional de mulheres. Em 8 de março daquele ano, as mulheres socialistas do Lower East Side, em Nova York, organizaram uma manifestação de massa em apoio ao sufrágio igualitário, cujo aniversário continua a ser comemorado em todo o mundo como o Dia Internacional da Mulher. (Davis, 2016, p. 152)

O trecho destacado por Angela Davis evidencia um momento de inflexão na história, quando as mulheres começaram a conquistar maior espaço dentro do movimento socialista. A partir do início do século XX, a presença feminina se fortaleceu, e o Partido Socialista dos Estados Unidos tornou-se um dos poucos a defender ativamente o sufrágio feminino e outras pautas voltadas à igualdade de gênero. Esse reconhecimento da importância das mulheres no movimento reflete a gradual ampliação da luta de classes para incorporar as demandas de gênero. O impacto das mulheres socialistas na luta pelo voto, como demonstrado pelas ações de Pauline Newman e Rose Schneiderman, também revela um aspecto central da crítica feminista ao marxismo tradicional: a necessidade de incluir as especificidades da exploração de gênero dentro da análise da exploração capitalista.

O fato de que a luta sufragista havia sido, até então, monopolizada por mulheres de classe média demonstra como as experiências das trabalhadoras foram

inicialmente deixadas à margem desse debate, reforçando a importância da organização das mulheres socialistas para garantir que as demandas das mulheres trabalhadoras fossem ouvidas e incorporadas na luta feminista. Além disso, o trecho destaca um aspecto histórico fundamental: a origem do Dia Internacional da Mulher a partir das manifestações organizadas por mulheres socialistas. Esse dado é crucial para compreender como as reivindicações femininas não estiveram separadas das lutas trabalhistas e socialistas, mas, ao contrário, emergiram como parte delas.

No entanto, mesmo com essa participação ativa, a luta das mulheres nos espaços políticos de um modo geral, e dentro da esquerda especificamente, continuou sendo marcada por tensões e desafios. Os desafios estão relacionados entre outros aspectos ao reconhecimento do trabalho reprodutivo e doméstico como central para a crítica ao capitalismo, mas também com um apagamento dessas mulheres da história. Essa é uma realidade que permanece até os dias atuais como veremos no capítulo seguinte que dá voz a mulheres que estão na política. Angela Davis segue sua crítica ao Partido Socialista, desta vez sob o viés racial:

Ainda que tanto o Partido Socialista quanto a IWW aceitassem mulheres em suas fileiras e as encorajassem a se tornar líderes e ativistas, apenas a IWW adotou como política complementar a luta direta contra o racismo. Sob a liderança de Daniel De Leon, o Partido Socialista não reconhecia a opressão específica do povo negro. Embora a maioria da população negra trabalhasse na agricultura – como meeira, arrendatária e por jornada –, os socialistas argumentavam que apenas o proletariado era relevante para seu movimento. Mesmo o importante líder Eugene Debs dizia que a população negra não necessitava de ampla defesa de seu direito à igualdade e à liberdade enquanto grupo. (Davis, 2016, p. 153)

O trecho evidencia como, apesar dos avanços na inclusão das mulheres na militância socialista, a questão racial permaneceu marginalizada dentro do Partido Socialista. A postura de líderes como Eugene Debs demonstra a limitação de uma visão classista que negligenciava as especificidades da opressão racial, reforçando a necessidade de uma abordagem interseccional, como apontada por Angela Davis. Dessa forma, fica evidente que, embora marxista, Davis é uma grande crítica da esquerda ortodoxa, que defende a primazia da questão de classe em detrimento de outras formas de opressão. Em *As mulheres negras na construção de uma nova utopia*, a autora destaca a importância de refletir sobre de que maneira as opressões se combinam e entrecruzam:

As organizações de esquerda têm argumentado dentro de uma visão marxista e ortodoxa que a classe é a coisa mais importante. Claro que classe é importante. É preciso compreender que classe informa a raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida. A gente precisa refletir bastante para perceber as interseções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras. (Davis, 2011)

Sua postura crítica à esquerda ortodoxa destaca que a primazia da luta de classes não pode apagar as especificidades das opressões de gênero e raça. Para Davis, a transformação social exige uma abordagem interseccional que não hierarquize as opressões, mas compreenda sua interconexão na estrutura do capitalismo. Se, por um lado, as críticas de Davis à esquerda ortodoxa são recorrentes, por outro, em vários momentos de sua obra, ela recorre a Marx para apresentar e desenvolver seu raciocínio. Vejamos:

O brilhante “Address to the Soldiers of Our Second Revolution” [Discurso para os soldados da nossa segunda revolução], de Angelina Grimké, provou que sua consciência política era muito mais avançada do que a da maioria de suas contemporâneas. No discurso, ela apresentou uma teoria e uma prática radicais que poderiam ter se concretizado por meio de uma aliança entre o operariado, o povo negro e as mulheres. Se, conforme disse Karl Marx, o “trabalho de pele branca não pode se emancipar onde o trabalho de pele negra é marcado a ferro” [f]¹¹, também é verdade que, como Angelina Grimké tão lucidamente insistiu, as lutas democráticas da época – em especial o combate pela igualdade das mulheres – poderiam ter sido travadas de modo mais eficiente em associação com o combate pela libertação negra. (Davis, 2016, p. 78)

Ao revisitar o pensamento de Marx sob uma ótica interseccional, Davis revela que, apesar de o autor de *O Capital* não ter se aprofundado na discussão racial, ele compreendia que a emancipação humana não poderia coexistir com a escravidão e a subjugação do povo negro. No entanto, para Davis, a limitação marxista em relação às especificidades da opressão racial reflete a necessidade de ampliar a crítica ao capitalismo para abarcar não apenas a exploração econômica, mas também as estruturas de dominação que perpetuam desigualdades de raça e gênero. Sua abordagem demonstra como o materialismo histórico pode ser uma ferramenta poderosa para compreender essas dinâmicas, mas que, por si só, não é

¹¹ Ed. bras.: Karl Marx, *O capital*, Livro I, cit., p. 372. (N. E.)

suficiente para dar conta da totalidade das opressões vividas por mulheres e pessoas racializadas.

Nesse sentido, Davis se aproxima de Federici, que também revisita Marx de maneira crítica, apontando como a análise tradicional da acumulação capitalista negligencia a centralidade do trabalho reprodutivo e da exploração das mulheres no desenvolvimento do sistema econômico. Para Federici, assim como para Davis, a crítica feminista não deve abandonar Marx, mas também não pode se limitar a ele. Ambas demonstram que é possível caminhar com Marx e contra Marx, utilizando suas categorias analíticas para questionar aquilo que ele próprio deixou de lado.

Ao ampliar o foco da análise para a reprodução social e para as interseções entre classe, gênero e raça, Federici e Davis expandem os horizontes do materialismo histórico, mostrando que a exploração capitalista não se restringe ao ambiente fabril e à exploração do trabalhador assalariado, mas está enraizada em relações sociais que o próprio sistema naturaliza e invisibiliza. Dessa forma, suas críticas revelam que uma luta verdadeiramente emancipatória precisa articular a superação do capitalismo com o combate às hierarquias patriarcais e raciais, elementos estruturantes da ordem social vigente.

No mesmo sentido, ao resgatar as contribuições de Gonzalez e Davis, percebe-se que a exclusão das mulheres negras da esfera pública e da democracia não pode ser analisada apenas pelo viés da luta de classes. A reprodução das desigualdades no Brasil, por exemplo, é marcada por mais de 300 anos de escravização de pessoas negras. Esse é um elemento que por si só torna indispensável que qualquer análise sobre a sociedade brasileira seja realizada sob o viés da interseccionalidade, integrando a questão racial como um elemento fundamental. Dessa forma, ao trazer o pensamento de Gonzalez e Davis para o debate sobre interseccionalidade e democracia, reafirma-se a necessidade de um feminismo que não apenas denuncie as opressões, mas que também proponha alternativas concretas de transformação social.

O modelo de cuidado universal, conforme proposto por Nancy Fraser, representa uma alternativa que visa romper com a lógica de libertação das mulheres brancas baseada na exploração das mulheres negras. Como aponta Lélia Gonzalez (2022), o feminismo tradicionalmente ignorou as desigualdades raciais e, muitas vezes, a emancipação da mulher branca ocorreu às custas da sobrecarga de trabalho reprodutivo das mulheres negras. A estrutura patriarcal e capitalista, ao não

redistribuir as responsabilidades do cuidado de maneira equitativa, perpetuou o trabalho doméstico remunerado (em regra, mal remunerado) como um fardo delegado às mulheres negras, que historicamente foram inseridas nesse tipo de atividade desde a escravidão.

O Brasil é o país com o maior número de trabalhadoras domésticas no mundo. No início de 2020, aproximadamente 6 milhões de pessoas estavam nessa categoria, sendo a maioria mulheres negras (ONU Mulheres, 2021). Essa configuração não é acidental, mas um reflexo da continuidade de dinâmicas coloniais e escravistas, nas quais a mulher negra foi colocada no espaço do trabalho servil, primeiro como escravizada e, depois, como empregada doméstica em condições precárias. Segundo a historiadora Marília Bueno de Araújo Ariza, mesmo após a abolição, mulheres negras continuaram sendo servas informais, ocupando as posições mais precarizadas no mercado de trabalho.

O modelo de cuidado universal rompe com essa estrutura ao propor que o trabalho de cuidado seja realizado de forma igualitária entre homens e mulheres, e não terceirizado para trabalhadoras domésticas. A proposta busca desnaturalizar a ideia de que esse tipo de trabalho é um fardo exclusivamente feminino, redistribuindo as tarefas entre toda a sociedade. Fraser argumenta que um Estado de bem-estar pós-industrial deve integrar o cuidado como parte essencial da organização do trabalho, garantindo que todas as pessoas, independentemente do gênero, compartilhem essas responsabilidades sem que isso signifique perda de direitos ou de condições dignas de vida.

Ao contrário do modelo atual, que mantém a herança colonial da servidão doméstica, o cuidado universal pode contribuir para dismantelar as desigualdades raciais e de gênero que estruturam a sociedade. Essa mudança exige não apenas uma transformação cultural, mas também reformas institucionais, incluindo políticas que incentivem a participação dos homens no cuidado e garantam a valorização e a proteção de quem realiza esse trabalho. Somente assim será possível construir uma alternativa emancipatória que não reproduza a histórica exploração das mulheres negras, mas que caminhe para uma sociedade verdadeiramente equitativa.

No entanto, para que essa transformação seja efetiva, é necessário que o letramento em gênero seja acompanhado de um letramento racial igualmente abrangente. Como evidenciado por Lélia Gonzalez (2022), a construção da identidade nacional brasileira foi pautada na negação do racismo e na perpetuação

do mito da democracia racial, o que dificulta a compreensão dos impactos estruturais da discriminação racial no país. Assim, para que o modelo de cuidado universal não apenas redistribua o trabalho reprodutivo, mas também combata a reprodução das desigualdades raciais, é imprescindível um esforço coletivo e institucional na promoção da educação antirracista.

A naturalização da precarização do trabalho doméstico e do papel das mulheres negras nesse setor não é apenas um fenômeno econômico, mas também um reflexo de uma estrutura social que historicamente atribuiu à população negra um lugar subalterno. Como aponta Gonzalez (2022), o racismo opera tanto de maneira explícita quanto por meio de mecanismos simbólicos e institucionais, que mantêm as hierarquias raciais sob a aparência de meritocracia e neutralidade. Desse modo, apenas políticas públicas que incentivem a equidade no cuidado não serão suficientes se a sociedade continuar a reproduzir concepções racistas que legitimam a exploração e marginalização das mulheres negras.

A implementação de um letramento racial massivo, aliado ao letramento em gênero, deve começar desde a educação básica e se estender para todas as esferas da vida pública. Isso inclui a reformulação dos currículos escolares para incorporar a história e as contribuições da população negra, a valorização das culturas afro-brasileiras e indígenas, e a desconstrução de estereótipos que reforçam a inferiorização da população negra e os povos tradicionais. Além disso, é fundamental que a legislação avance na implementação de políticas afirmativas não apenas no acesso à educação e ao trabalho, mas também na promoção de uma redistribuição equitativa do poder e dos recursos.

Somente com uma mudança cultural profunda, sustentada por políticas educacionais e institucionais, será possível avançar em um projeto de sociedade que rompa com a lógica escravocrata que ainda estrutura as relações de trabalho e de cuidado no Brasil. O modelo de cuidado universal pode ser um caminho viável para a justiça social, mas sua implementação exige que a questão racial seja tratada com a mesma seriedade e urgência que as questões de gênero. Sem esse compromisso, corremos o risco de reproduzir novas formas de exploração, ao invés de construir uma sociedade verdadeiramente emancipada.

CAPÍTULO 4: ANÁLISE DAS ENTREVISTAS: COMO AS MULHERES RELATAM A PRÓPRIA TRAJETÓRIA NA POLÍTICA BRASILEIRA

“Acredito que nós, mulheres, temos esse compromisso com a questão democrática e de tentar impedir o retrocesso”.

Dilma Rousseff

A sub-representação das mulheres na política brasileira é um fenômeno estrutural que reflete desigualdades historicamente construídas e sustentadas por múltiplas barreiras institucionais, culturais e socioeconômicas. A política ainda se mantém como um espaço predominantemente masculino, onde as mulheres enfrentam obstáculos que vão desde a falta de financiamento de campanhas até a violência política de gênero. Este capítulo tem como objetivo analisar as entrevistas realizadas no projeto “De Olho nas Urnas”, explorando os desafios enfrentados pelas candidatas e articulando suas experiências com o referencial teórico da dissertação, especialmente no que se refere ao debate sobre a separação entre público e privado, a concepção de democracia e a reprodução social.

A pesquisa *De Olho nas Urnas: Candidaturas de Mulheres e Monitoramento da Igualdade de Gênero nas Eleições* teve início em janeiro de 2024 e ainda está em andamento. O projeto conta com uma equipe multidisciplinar composta por especialistas em diferentes áreas do conhecimento, garantindo uma abordagem ampla e aprofundada sobre os temas investigados. A coordenação-geral do estudo está sob a responsabilidade de Angelita Pereira de Lima, com a vice-coordenação a cargo de Dijaci David de Oliveira. A coordenação técnica é realizada por Aline Hack e Ana Paula de Castro Neves, a coordenação de comunicação, liderada por Luana Silva Borges e a coordenação administrativa, é realizada por Larissa Santos. Para garantir uma abordagem abrangente e aprofundada sobre a participação das mulheres na política brasileira, o estudo foi estruturado em três etapas, cada uma voltada para diferentes dimensões da análise do cenário eleitoral.

Neste capítulo, concentro as análises em um dos eixos temáticos – entrevistas em profundidade – da primeira etapa do estudo, realizada entre janeiro e junho de 2024. Para isso, tomarei como objeto de análise o *Relatório De Olho nas*

Urnas – Desafios Enfrentados por Mulheres nas Eleições Municipais de 2020, que investiga as experiências de mulheres que se candidataram ao cargo de vereadora nas eleições de 2020, independentemente de terem sido eleitas ou não. Além do relatório, serão analisadas as transcrições de entrevistas realizadas nessa fase, permitindo uma compreensão mais detalhada dos desafios, trajetórias e estratégias dessas candidatas no cenário político brasileiro.

Esse eixo do projeto conta com a supervisão acadêmica das professoras Paula Gabriela Mendes Lima e Najla Franco Frattari, que desempenham um papel fundamental na orientação teórica e na análise crítica dos resultados obtidos. A equipe de pesquisa foi formada por pesquisadoras que contribuíram ativamente para a coleta, sistematização e análise dos dados. Fazem parte dessa equipe Alessandra Simões Reis Abraão, Aline Hack Moreira, Fernanda Sales França de Farias, July Anne Ribeiro da Cruz, Luciana Rodrigues de Oliveira, Najla Helen Graff de Araújo Santos e Rosely Maria dos Santos.

Para realização da pesquisa, a equipe conduziu entrevistas semiestruturadas com 80 mulheres de todas as regiões do país, o que permitiu a construção de um estudo qualitativo sobre o funcionamento do sistema eleitoral e partidário, bem como os desafios concretos enfrentados pelas candidatas. A pesquisa investigou práticas e dinâmicas que perpetuam a desigualdade de gênero na política, fornecendo um panorama detalhado das dificuldades impostas às mulheres no cenário político brasileiro. A originalidade da pesquisa realizada pelo projeto “De Olho nas Urnas” reside tanto no volume significativo de entrevistas realizadas em profundidade quanto no esforço de captar as diferenças dessa experiência em cada região do Brasil.

Esse recorte regional é essencial para compreender como fatores como cultura política local, estrutura partidária e barreiras institucionais impactam a participação das mulheres nos espaços de decisão. Ao mapear os desafios enfrentados por essas candidatas, a pesquisa se fundamentou na coleta de dados qualitativos, buscando identificar as percepções e experiências das mulheres em relação ao processo eleitoral. Dessa forma, o estudo não apenas documenta as dificuldades encontradas, mas também contribui para o debate sobre estratégias e políticas que possam ampliar a equidade de gênero na política brasileira.

Particpei como assistente de pesquisa do projeto “De Olho nas Urnas” no eixo de pesquisa em profundidade, tendo conduzido 32 das 80 entrevistas

realizadas nessa etapa. Para esta análise, selecionei 10 entrevistas, levando em consideração critérios regionais e raciais, de modo a garantir uma diversidade de experiências. Assim, incluí entrevistas com três parlamentares do Centro-Oeste, três do Nordeste, duas do Sudeste, uma do Sul e uma do Norte. Quanto ao perfil racial, selecionei quatro mulheres brancas e seis mulheres negras, todas eleitas no pleito de 2020. Essa escolha permitiu não apenas compreender os desafios da disputa eleitoral, mas também analisar as dificuldades enfrentadas no exercício do mandato, oferecendo um panorama mais amplo da permanência das mulheres na política institucional. Para preservar a identidade das entrevistadas, seus nomes não serão revelados e as citações serão referenciadas como "entrevista nº X", numerando de 1 a 10.

A análise das 10 entrevistas selecionadas será realizada utilizando a abordagem qualitativa, que permite captar dimensões subjetivas e estruturais da exclusão política feminina que não podem ser compreendidas apenas por meio de dados quantitativos. Os relatos das entrevistadas evidenciam como a divisão tradicional entre os âmbitos público e privado continua a restringir a participação feminina na política. Como apontam teóricas feministas como Nancy Fraser e Lélia Gonzalez, essa separação não é neutra, mas resultado de uma construção histórica que relegou as mulheres ao espaço doméstico e associou o poder político ao masculino. A reprodução social, isto é, o trabalho de cuidado e manutenção da vida cotidiana, ainda recai majoritariamente sobre as mulheres, limitando sua disponibilidade para a atuação política e dificultando sua ascensão a cargos eletivos.

A articulação entre os dados das entrevistas e o referencial teórico possibilita uma análise aprofundada das barreiras enfrentadas pelas candidatas, que vão além das dificuldades materiais e incluem violências simbólicas e institucionais. O debate sobre democracia é central nesse contexto, pois a exclusão das mulheres dos espaços de poder compromete a própria ideia de representação e participação democrática. Como demonstra Nancy Fraser, a justiça social exige não apenas redistribuição econômica, mas também reconhecimento e representação política. A ausência de mulheres na política não é apenas um problema numérico, mas reflete desigualdades estruturais que perpetuam a marginalização de grupos historicamente excluídos.

Além disso, a interseccionalidade de raça, classe e gênero emerge como uma questão fundamental. Mulheres negras e periféricas enfrentam desafios adicionais,

sendo frequentemente excluídas das redes de poder dentro dos próprios partidos e submetidas a violências mais intensas. Como destaca Lélia Gonzalez, a marginalização das mulheres negras no Brasil não pode ser dissociada do legado colonial e escravista, que estruturou hierarquias raciais e de gênero que ainda se refletem no acesso ao poder. A análise das entrevistas permite evidenciar como essas desigualdades se manifestam concretamente na trajetória política das candidatas, demonstrando que a democratização da política exige medidas específicas para enfrentar a exclusão interseccional.

Outro relatório que será utilizado para o desenvolvimento deste capítulo, especialmente para a análise de dados quantitativos, é o estudo *Desigualdades de Gênero e Raça na Política Brasileira* (2022), publicado pelo Instituto Alziras em parceria com a Oxfam Brasil. Coordenado por Roberta Eugênio, Marina Barros e Tauá Pires, com pesquisa conduzida por Michelle Ferreti e suporte estatístico de Douglas Gualberto Carneiro, o relatório investiga as desigualdades estruturais que afetam a participação de mulheres e pessoas negras na política brasileira. Com foco nas eleições municipais de 2016 e 2020, o estudo busca compreender os desafios enfrentados por esses grupos na disputa e ocupação de cargos políticos, trazendo evidências sobre os obstáculos institucionais e sociais que limitam sua representatividade.

Além desse relatório, também serão utilizadas informações do Sistema de Monitoramento sobre Mulheres na Política, desenvolvido pela Diretoria de Inovação e Tecnologia da Informação da Câmara dos Deputados (Ditec) para o Observatório Nacional da Mulher na Política (ONMP). Especificamente, será analisado o Painel de Dados de Candidaturas e Resultados das Eleições Municipais de 2004 a 2024, que permite cruzamentos por cargo, partido, região, raça/etnia e gênero.

Os painéis oferecem tabelas e gráficos interativos que possibilitam um olhar detalhado sobre a proporção de candidaturas e eleitos/as por diferentes recortes, a variação na votação nominal das mulheres, a distribuição dos eleitos/as entre capitais e municípios do interior, bem como a taxa de reeleição e o número de candidatos/as com votação zerada. Essas informações serão fundamentais para embasar a discussão sobre a sub-representação feminina na política e os desafios estruturais enfrentados por candidatas mulheres, articulando os dados empíricos com as análises teóricas sobre representatividade, exclusão e desigualdades de gênero e raça.

Este capítulo também discute as estratégias de resistência e superação desenvolvidas pelas mulheres para ocupar espaços políticos. A formação de redes de apoio, a atuação em coletivos feministas e a pressão por mudanças institucionais que aparecem como caminhos essenciais para transformar esse cenário. A luta pela ampliação da participação feminina na política não é apenas uma questão de representatividade, mas de justiça social e fortalecimento da democracia. Assim, a análise das entrevistas não apenas revela os desafios enfrentados pelas mulheres candidatas, mas também aponta caminhos para a construção de uma política mais inclusiva e verdadeiramente democrática.

4.1 Da candidatura ao mandato: os desafios enfrentados pelas mulheres para permanecer na política brasileira

“as pessoas falam "*as mulheres não se interessam por política*", como se interessar mais enquanto nós estamos traçando estratégias de sobrevivência, os homens estão traçando planos de dominação mundial?”

Entrevistada nº 1

A representatividade política é um dos pilares fundamentais para a consolidação de uma democracia legítima e eficiente. A sub-representação das mulheres nos espaços de decisão reflete desigualdades estruturais que dificultam sua entrada e permanência na política. Segundo estudos recentes, o Brasil ocupa uma posição alarmante no ranking global de representatividade feminina, figurando em 132º lugar entre 193 países (IPU, 2022)¹². Isso ocorre apesar de as mulheres representarem mais da metade do eleitorado brasileiro, de acordo com dados de 2022 do Tribunal Superior Eleitoral (TSE), elas correspondem a 52,9% do total de eleitores. A persistência desse cenário indica a necessidade de compreender as barreiras enfrentadas por elas, tanto no processo eleitoral quanto no exercício do mandato, para que seja possível transformar a estrutura política vigente.

¹² Segundo estudo realizado pela Inter-Parliamentary Union (IPU, 2022).

A participação das mulheres na política brasileira tem avançado nos últimos anos, mas ainda enfrenta desafios estruturais para garantir uma representação mais equitativa na democracia. Segundo dados do Tribunal Superior Eleitoral (TSE), entre as eleições municipais de 2020 e 2024, houve um aumento de 13% no número de mulheres eleitas para as câmaras municipais em relação ao total de vagas disponíveis. Em 2020, as mulheres ocupavam apenas 16,13% das cadeiras, percentual que subiu para 18,24% em 2024. Apesar desse crescimento, a presença feminina no legislativo municipal ainda está longe de corresponder à sua representatividade populacional, uma vez que as mulheres compõem mais da metade da população brasileira.

A desigualdade de gênero na política se agrava quando observamos a sub-representação de mulheres negras, que enfrentam obstáculos adicionais para acessar cargos eletivos. Embora o número de mulheres negras eleitas tenha mais do que dobrado, passando de 4,5% do total em 2020 para 10,9% em 2024, elas ainda ocupam uma parcela reduzida das cadeiras disponíveis. Em termos absolutos, foram eleitas 4.993 mulheres negras em 2024, sendo 4.292 pardas e 701 pretas. Esse crescimento revela avanços importantes, mas também evidencia desigualdades estruturais que limitam o acesso dessas mulheres aos espaços de poder (Instituto de Estudos Socioeconômicos & Common Data, 2024).

A situação torna-se ainda mais crítica no executivo municipal, onde a presença feminina é bastante limitada. Atualmente, apenas 8% das prefeituras brasileiras são governadas por mulheres brancas e 4% por mulheres negras, totalizando 12% de prefeitas no país. Mantendo-se o ritmo atual de crescimento, estima-se que a paridade de gênero nesse nível de governo só será alcançada em 144 anos (Instituto Alziras & Oxfam Brasil, 2022).

O relatório "Desigualdades de Gênero e Raça na Política Brasileira", publicado pelo Instituto Alziras em parceria com a Oxfam Brasil, oferece uma análise detalhada dessas dificuldades, evidenciando como o gênero e a raça influenciam a competitividade eleitoral e o acesso das mulheres ao poder. A pesquisa demonstra que, apesar do crescimento das candidaturas femininas impulsionado por medidas afirmativas, a desigualdade na distribuição de recursos e a falta de apoio partidário limitam a viabilidade dessas campanhas. Além disso, mulheres negras enfrentam desafios ainda maiores, lidando com o racismo institucional e a violência política, o

que compromete sua permanência na vida pública (Instituto Alziras & Oxfam Brasil, 2022).

As dificuldades enfrentadas pelas mulheres na política não podem ser analisadas de forma homogênea. A interseccionalidade, conceito desenvolvido por Kimberlé Crenshaw (2002), é fundamental para compreender como diferentes formas de opressão – gênero, raça e classe – se sobrepõem, tornando a experiência política ainda mais desigual para certos grupos. Da mesma forma, Lélia Gonzalez (2020) denunciou o mito da democracia racial no Brasil, destacando como o racismo estrutural impede a ascensão de mulheres negras aos espaços de poder. O relatório do Instituto Alziras confirma essa realidade ao demonstrar que mulheres brancas têm mais acesso a financiamento de campanha e apoio partidário do que mulheres negras, evidenciando uma hierarquia racial dentro do próprio grupo feminino.

A ideia de que o espaço doméstico e privado é o lugar "natural" da mulher funciona como um obstáculo à sua participação na política. Essa visão, profundamente enraizada na cultura patriarcal e capitalista, não apenas restringe o engajamento feminino na esfera pública, mas também se manifesta dentro do ambiente familiar e nas relações conjugais, onde candidatas e mulheres eleitas frequentemente enfrentam resistência e oposição. Conforme discutido ao longo dos capítulos anteriores essa separação entre as esferas pública e privada não é neutra nem natural, mas sim uma construção histórica que serviu para excluir as mulheres do poder político e econômico, limitando seu papel social ao da reprodução e do cuidado.

Essas reflexões nos levam a um ponto crucial: como essas barreiras se manifestam concretamente na experiência das mulheres que decidem ingressar na política? O impacto dessas dinâmicas patriarcais não se dá apenas no plano abstrato das teorias feministas, mas sim no cotidiano real de candidatas e parlamentares, que lidam diariamente com essas estruturas de opressão. Mas vejamos como isso funciona no cotidiano de mulheres que estão na política.

A economia do cuidado é feita por nós e as 24 horas são iguais. Todas as pessoas que viveram o dia de hoje terão as 24 horas, das 18 horas de ontem até as 18 horas de agora. Mas o dia dessas pessoas não rodou igual. Teve gente que teve apoio para os afazeres domésticos. Teve gente que levantou 4 da manhã para cuidar da sua casa, para depois ir cuidar da casa de outra pessoa e que vai voltar para casa às 21 horas. (Entrevistada nº 3, 2024)

O relato da entrevistada nº 3 evidencia as desigualdades estruturais na distribuição do tempo e do trabalho de cuidado, um aspecto central da economia do cuidado. Embora todas as pessoas tenham as mesmas 24 horas no dia, a forma como esse tempo é utilizado varia drasticamente de acordo com as condições socioeconômicas e os papéis socialmente atribuídos. Enquanto algumas pessoas contam com apoio para as tarefas domésticas, outras enfrentam jornadas exaustivas que incluem o cuidado com a própria casa, o trabalho remunerado e, muitas vezes, o cuidado com outras famílias.

Essa discrepância reflete o impacto da divisão sexual do trabalho e da reprodução social, conceitos amplamente discutidos por autoras como Nancy Fraser (2015) e Angela Davis (2016), que apontam como a economia capitalista depende do trabalho não remunerado realizado majoritariamente por mulheres, especialmente pelas negras. A sobrecarga enfrentada por essas mulheres não apenas limita suas oportunidades de participação na esfera pública, mas também reforça a desigualdade de gênero e de classe, perpetuando um ciclo de exploração e invisibilização do trabalho de cuidado. Assim, a fala da entrevistada ressalta a urgência de políticas públicas que redistribuam essas responsabilidades, permitindo que todas as pessoas tenham condições mais equitativas para o exercício da cidadania e da participação política. A mesma entrevistada relatou um exemplo prático de uma situação na qual as obrigações com o cuidado falaram mais alto do que as tarefas políticas:

Eles não vão abrir espaço para nós. Dirão que nós estamos reclamando direitos demais. Luciana, eu já estive na mesa e tive que falar assim, “prefeito, se você não terminar a reunião em 15 minutos, eu vou sair da reunião e vou buscar minha filha, porque eu não tenho outra opção. O senhor se atrasou uma hora e vinte”. Mas você peitar um prefeito e falar isso, não é uma coisa simples, Luciana. Agora, por que a gente tem medo de falar isso para ele, se ele está violando o direito de uma cidadã que ele deveria proteger? De uma cidadã vereadora eleita pelo partido dele. (Entrevistada nº 3, 2024)

O depoimento da entrevistada revela a resistência estrutural à participação feminina na política e como o ambiente político ainda impõe barreiras concretas à conciliação entre vida pública e responsabilidades privadas, especialmente as de cuidado. A dificuldade de impor limites e reivindicar direitos dentro dos espaços de poder reflete a naturalização das desigualdades de gênero, que fazem com que

demandas legítimas das mulheres sejam frequentemente vistas como reclamações excessivas.

Ao relatar a necessidade de confrontar o prefeito para poder exercer um direito básico – buscar sua filha –, a entrevistada expõe não apenas a insensibilidade das estruturas políticas às necessidades das mulheres, mas também o medo e a insegurança que permeiam essas interações. De um lado, o fato de que uma vereadora eleita, integrante do próprio partido do prefeito, sinta receio em exigir respeito ao seu tempo e às suas responsabilidades pessoais revela como a cultura política ainda opera sob normas masculinas, que naturalizam a presença masculina no espaço público enquanto colocam a presença feminina sob constante questionamento. Por outro lado, o fato de apenas a mulher ter a preocupação de se ausentar da reunião para buscar a filha me traz vários questionamentos, como por exemplo, “os vereadores e o prefeito não tem filhos? porque os pais não saem do seus compromissos para buscar/levar crianças na escola?”. A ausência do pai é tratada como normal e irrelevante, enquanto a presença da mãe é exigida como obrigação inegociável. Esse tipo de assimetria revela que, mesmo quando as mulheres conseguem romper as barreiras institucionais e ocupar cargos políticos, continuam sendo responsabilizadas, quase que exclusivamente, pelo cuidado doméstico e familiar. A política, nesses termos, não apenas exclui simbolicamente as mulheres, mas penaliza materialmente aquelas que ousam disputar esse espaço sem renunciar à sua condição de cuidadoras.

Esse cenário dialoga com as discussões feministas sobre a invisibilidade da reprodução social na organização política e a necessidade de incorporar uma perspectiva de gênero na estrutura democrática. Como destaca Nancy Fraser, a democracia só poderá ser verdadeiramente inclusiva quando reconhecer e redistribuir de forma justa as responsabilidades do cuidado, permitindo que mulheres participem da política sem que isso signifique um fardo adicional ou um conflito permanente entre o espaço público e privado. A candidata nº 4 apresenta como a mulher que está na política recebe uma cobrança maior do que os homens, vejamos:

Eu costumo dizer... nós temos vários vínculos. Eu continuo dando aula na Universidade Federal do Pará, visto que não tem impedimento de horário, e é legal. Continuo sendo mãe. Continuo sendo dona de casa. Continuo passando por todas as cobranças que a sociedade faz para as mulheres. Então, a mulher da política tem que ser boa mãe, boa esposa. No meu

caso, boa professora. Tem que estar nas ruas. Eu costumo dizer que nós temos que fazer muito mais do que os homens. Para a gente mostrar que a gente consegue manter todos esses vínculos. E a cobrança é muito maior. (Entrevistada nº 4, 2024)

O depoimento da entrevistada nº 4 ilustra de forma contundente como a sobrecarga imposta às mulheres se manifesta por meio da noção de que uma mulher deve desempenhar múltiplos papéis simultaneamente – ser uma profissional exemplar, uma mãe dedicada, uma esposa atenciosa e, no caso específico, uma parlamentar ativa – reflete as estruturas patriarcais que impõem às mulheres um padrão de excelência inatingível. Essa exigência revela que mesmo quando as mulheres acessam a esfera pública, continuam sobrecarregadas pelo trabalho doméstico e do cuidado, que permanece sob sua responsabilidade.

Angela Davis (2016) e Lélia Gonzalez (2022) também problematizam essa questão ao demonstrar como as múltiplas jornadas de trabalho impactam desproporcionalmente as mulheres, especialmente as mulheres negras. Um exemplo que ilustra bem essa situação, é que enquanto os homens que estão na política costumam ter apoio logístico e emocional para desempenhar suas funções, as mulheres na política frequentemente precisam provar sua competência enfrentando não apenas os desafios institucionais, mas também as cobranças familiares e sociais que as colocam em uma posição de constante justificativa.

A fala da entrevistada também ilustra a desigualdade de expectativas entre homens e mulheres na política. Enquanto para os homens basta exercer seu mandato, para as mulheres há uma cobrança adicional de que demonstrem sua capacidade de "dar conta de tudo", como se sua atuação pública devesse necessariamente ser conciliada com os papéis tradicionalmente femininos. Além disso, essa pressão para que mulheres sejam "boas em tudo" alcança outros aspectos de acordo com a entrevistada nº 4:

A gente tem que fazer muito mais e tem que estar sempre arrumada. Tem que estar com as unhas em dia. Porque, caso contrário, vão dizer que você é relaxada, que você não cuida nem de você, quanto mais da cidade. Então, esses são os grandes desafios. Inclusive, alcançar o respeito das próprias mulheres. E gostam de fazer essas observações sobre o nosso corpo, sobre o nosso cabelo, sobre a nossa pele. (Entrevistada nº 4, 2024)

Esse relato evidencia como as mulheres na política enfrentam um nível de escrutínio que extrapola suas capacidades e propostas, incidindo diretamente sobre sua aparência. A cobrança para que estejam sempre impecáveis reforça um padrão

sexista que associa a competência feminina à estética, como se o cuidado pessoal fosse um critério para avaliar a aptidão para a gestão pública. Esse fenômeno está diretamente relacionado ao que a filósofa feminista Sandra Lee Bartky (2008) chama de "disciplinamento dos corpos femininos", uma forma de controle social que exige das mulheres a conformidade a padrões de feminilidade impostos, sob o risco de terem sua legitimidade questionada.

Além disso, essa exigência revela um duplo padrão de julgamento em relação a homens e mulheres na política. Enquanto políticos do sexo masculino raramente são avaliados com base em sua aparência física, mulheres enfrentam comentários sobre suas roupas, cabelos e maquiagem, independentemente de seu desempenho. Esse tipo de cobrança não é apenas um incômodo cotidiano, mas uma barreira simbólica que reforça a exclusão feminina dos espaços de poder. Outro ponto importante levantado na fala da entrevistada é a necessidade de conquistar o respeito das próprias mulheres. Esse aspecto remete à reflexão de Lélia Gonzalez (2022) sobre como o patriarcado internalizado influencia a forma como as mulheres enxergam umas às outras. Muitas vezes, são as próprias mulheres que reproduzem padrões machistas e cobram de suas representantes um comportamento idealizado, o que reforça barreiras para a consolidação da liderança feminina.

O relato revela, portanto, que a desigualdade de gênero na política não se manifesta apenas em obstáculos institucionais e estruturais, mas também no controle simbólico sobre os corpos femininos. Em suma, a experiência relatada reforça que a desigualdade de gênero na política não se dá apenas na dificuldade de acesso aos cargos eletivos, mas também na forma diferenciada como homens e mulheres são avaliados e cobrados ao longo de seus mandatos. A superação desse cenário passa, necessariamente, por mudanças estruturais que desafiem a concepção tradicional dos papéis de gênero e promovam condições equitativas para a participação política feminina.

A candidata nº 6 relata como a perspectiva da sociedade é diferente em relação à homens e mulheres:

O homem público é o homem político. A mulher da rua é a prostituta. Mulher tem que ser dona de casa, tem que cuidar dos filhos. Então, seria um processo de, realmente, formação em gênero aí, para a gente estar daqui há 10, 15, 20 anos, conseguir diminuir essa desigualdade que ainda é tão gritante. Nós temos, se eu não me engano, dos 5.800 municípios, mais de 900 sem mulheres nas câmaras de vereadores. Não chegamos nem a 15%

no parlamento. Nem 15% no parlamento. É muito pouco. (Entrevistada nº 6, 2024)

A entrevistada nº 6 destaca como uma das maiores barreiras para a participação feminina na política: a permanência de estereótipos de gênero que relegam as mulheres ao espaço privado e doméstico, enquanto a esfera pública e política continua sendo enxergada como um espaço masculino. A fala expõe a desigualdade gritante na ocupação de cargos eletivos, reforçada por uma cultura que ainda associa a presença feminina no espaço público a algo transgressor, o que exige um processo de letramento de gênero para reverter esse cenário.

A entrevista, portanto, enfatiza a urgência de um processo educacional amplo para desconstruir a visão da política como um espaço masculino. Como aponta a entrevistada, somente com investimento contínuo em letramento de gênero e mudanças institucionais será possível reduzir a desigualdade na representação política feminina ao longo das próximas décadas.

Os dados citados pela entrevistada precisam ser corrigidos. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o Brasil tem 5.569 municípios. Em 2020, as mulheres ocupavam 16,13% das cadeiras nas câmaras municipais, e esse percentual subiu para 18,24% em 2024, conforme dados do Tribunal Superior Eleitoral (TSE). Apesar do avanço, esse crescimento ainda é insuficiente para alcançar uma representatividade equitativa, especialmente considerando que as mulheres são mais da metade da população e do eleitorado brasileiro. Além disso, mais de 900 municípios não elegeram nenhuma mulher para as câmaras municipais em 2020, evidenciando a persistência da exclusão feminina no nível mais básico da representação política (Velasco, 2020).

A entrevistada nº 8 compartilhou como ter filhos coloca a mulher em uma posição desigual na disputa política:

Uma mulher que tem um filho que é sobrecarregada. Eu até não tenho filhos. Talvez isso tenha me permitido também ter mais espaço para política na minha vida. Mas eu vejo muitas companheiras que têm filhos. Como é difícil uma sociedade que acha que o trabalho de cuidado é exclusivo das mulheres, como é difícil pra elas se dedicarem pra uma política. Tem uma pessoa que falou o seguinte, “a política é feita naqueles bate-papos depois do expediente, que a mulher, por exemplo, não pode estar, tem que sair correndo porque tem que cuidar do filho.” Muitas vezes nem só do filho, da mãe, dos pais idosos, tem sempre alguém pra uma mulher cuidar. Então, é questão de tempo dedicado e os homens eles abusam disso, porque eles normalmente vão ter alguém que cuide das coisas deles pra que eles tenham mais tempo livre. (Entrevistada nº 8, 2024)

A fala da entrevistada nº 8 evidencia como a divisão desigual do trabalho de cuidado afeta diretamente a participação política das mulheres. Ao relatar que não ter filhos possibilitou que ela tivesse mais espaço para se dedicar à política, enquanto suas companheiras que são mães enfrentam dificuldades, a entrevistada destaca uma questão estrutural: o trabalho de cuidado ainda é visto como uma responsabilidade feminina, o que limita o tempo e as possibilidades de atuação das mulheres no espaço público.

Essa desigualdade é amplamente discutida pelas feministas, que argumentam que a justiça social não pode ser alcançada sem a reorganização da reprodução social. Para Fraser (2022), enquanto o trabalho de cuidado continuar sendo atribuído quase exclusivamente às mulheres – sem reconhecimento, redistribuição e valorização –, a equidade de gênero na política e no mercado de trabalho continuará sendo uma ilusão. O modelo atual favorece os homens, pois permite que eles se dediquem integralmente à vida pública sem precisar assumir as responsabilidades do cuidado, uma vez que geralmente há uma mulher encarregada dessa função.

Outro ponto relevante na fala da entrevistada é a observação de que a política ocorre não apenas nos espaços institucionais, mas também nas interações informais, como nos "bate-papos depois do expediente", nos quais as mulheres muitas vezes não podem estar presentes. Isso demonstra como a estrutura política foi historicamente desenhada para favorecer a presença masculina, tornando excludentes os seus códigos de funcionamento. Como a entrevistada aponta, os homens têm mais tempo livre porque contam com alguém que cuida de suas responsabilidades domésticas e familiares, o que lhes permite maior participação nesses espaços informais de articulação e poder.

Para enfrentar essa desigualdade, é fundamental que políticas públicas sejam implementadas para redistribuir o trabalho de cuidado, promovendo a corresponsabilidade entre homens e mulheres. Medidas como creches públicas de qualidade, licença parental compartilhada e incentivos para que os homens assumam tarefas domésticas são essenciais para que mais mulheres possam disputar cargos eletivos e permanecer na política. A fala da entrevistada nº 8 evidencia que sem uma mudança estrutural nessa lógica, a presença feminina na política continuará sendo desproporcional, e o poder seguirá concentrado nas mãos de quem pode se dedicar integralmente a ele – majoritariamente, homens brancos de elite.

A entrevistada nº 8 destaca ainda uma contradição: embora as mulheres estejam à frente de movimentos sociais e liderem mobilizações em suas comunidades, elas não acessam a política institucional. Vejamos:

Eu vejo que, diferentemente da política institucional, no cotidiano da política, as mulheres já são grandes lideranças em todos os espaços. Para mim, a ausência de mulheres na política institucional é a disputa pelo poder. Na hora da construção e liderança de movimentos, nós temos muitas mulheres que também enfrentam dificuldades, mas que são muito mais aceitas e que conseguem alcançar esses espaços de liderança. Muitas vezes, naturalmente, nesse sentido, porque nós, mulheres, tradicionalmente, somos aquelas que somos chamadas a resolver os problemas da família, da casa. Isso não nos define como donas do lar, mas que é o espaço que nos é dado. Nós ocupamos esse espaço e conseguimos se envolver políticas a partir desse espaço, historicamente. Ainda que outros espaços sejam negados, os espaços que as mulheres ocupam, elas ocupam e fazem um trabalho. (Entrevistada nº 8, 2024)

A fala da entrevistada nº 8 evidencia como as mulheres desempenham papéis fundamentais na política cotidiana, liderando movimentos sociais e comunitários, mas continuam sendo excluídas da política institucional. Ela aponta que essa ausência não se deve à falta de capacidade ou interesse, mas sim à disputa pelo poder, que historicamente privilegia os homens. O fato de as mulheres serem socialmente encarregadas de resolver problemas familiares e comunitários as aproxima naturalmente da política, mas apenas dentro dos limites que lhes são impostos. Isso reflete a lógica de gênero que restringe a participação feminina nos espaços decisórios formais, mesmo quando as mulheres já demonstram liderança e comprometimento na esfera social.

A entrevistada nº 9, por sua vez, compartilhou comigo a experiência de ser mãe e parlamentar:

A gente tem recentemente mulheres eleitas deputadas federais que foram colocadas no painel por faltosas, porque elas estavam de licença maternidade, porque a política nunca foi ocupada por mulheres de idade certa. Imagina que louco! A gente não pode ser mãe na política. Então, sei lá, por exemplo, na Câmara Municipal de Salvador, eu levo muito minha filha no espaço. Minha filha começou a ser barrada, porque os caras nunca tinham visto uma parlamentar levar criança, sabe? Então isso é muito louco, porque isso não é a lógica. “Porra! Essa mulher é vereadora, ela não tem uma babá pra tomar cuidado da criança, sabe?” Então é um negócio assim, “esconda essa criança em algum lugar, porque você pode até ser mãe, debater pauta de mãe, mas não precisa trazer essa criança pra cá. A gente não quer gerenciar a criança, entendeu?” Enfim, então acho que tem um processo muito forte de como a gente movimenta a política a partir do que a gente sente, então. (Entrevistada nº 9, 2024)

O depoimento da entrevistada nº 9 revela como a política institucional continua sendo um espaço formatado para a presença masculina, tornando a experiência da maternidade um fator de exclusão para as mulheres. A lógica patriarcal que estrutura a política não apenas desconsidera a realidade das mulheres que são mães, mas também as penaliza por exercerem essa função enquanto atuam na esfera pública. O caso das deputadas federais que foram classificadas como faltosas por estarem em licença-maternidade ilustra essa incompatibilidade entre a estrutura política e as necessidades reais das mulheres.

Além disso, a experiência vivida na Câmara Municipal de Salvador, em que sua filha começou a ser barrada, mostra que não basta às mulheres conquistarem cargos políticos, elas ainda enfrentam barreiras para ocupar esses espaços plenamente, sem precisar esconder aspectos fundamentais de sua vida, como a maternidade. A ideia implícita de que uma vereadora "deveria" ter uma babá para cuidar da criança demonstra como o modelo político atual é excludente e reforça desigualdades de classe e gênero. A crítica da entrevistada evidencia que a política não foi pensada para mulheres – especialmente mulheres que não se adequam ao padrão tradicional masculino de atuação pública –, tornando essencial a discussão sobre a democratização do espaço político e a necessidade de mudanças estruturais que possibilitem a participação plena das mulheres sem que elas precisem se desdobrar entre múltiplas exigências ou ocultar partes de sua identidade.

Nesse sentido, a entrevistada nº 1 relata as consequências que as mulheres enfrentam ao desafiar as expectativas sociais e romper com o roteiro que foi historicamente imposto a elas:

(...) então todas as mulheres que decidem sair do roteiro que foi estabelecido para elas, são em algum momento taxadas de loucas, lidas como loucas, porque o natural, aquilo que é naturalizado é que a gente se comporte como empregadas dos nossos filhos, dos nossos maridos, como escravas sexuais, e como, eu não vou dizer submissa porque não é essa palavra, que a gente silencie diante desse roteiro que a vida nos estabelece, a vida não é um ente descolado, a vida é o processo social, a vida são as relações, as coisas são construídas, então a candidatura de mulheres nunca, nunca, é o ponto de partida de uma vida política, a candidatura de mulheres sempre é o resultado de uma série de caminhos tortuosos, dolorosos, enganosos, diante dos quais nós submetemos os nossos corpos, os nossos afetos, pra conseguir enfrangá-los colocar o nome na urna. (Entrevistada nº 1, 2024)

O depoimento da entrevistada nº 1 evidencia como a política institucional ainda funciona como um espaço de exclusão para as mulheres, que precisam romper com um roteiro social rigidamente imposto para conseguirem se candidatar. Ao afirmar que "*todas as mulheres que decidem sair do roteiro que foi estabelecido para elas são em algum momento taxadas de loucas*", a entrevistada revela um mecanismo recorrente de deslegitimação da presença feminina na política: a patologização daquelas que ousam desafiar as normas de gênero. Essa prática histórica busca enquadrar mulheres que rompem com o papel tradicional de esposas, mães e cuidadoras como "desviantes", reforçando uma ordem patriarcal que naturaliza a subordinação feminina.

A reflexão da entrevistada também aponta que a candidatura de mulheres nunca é um ponto de partida, mas sim o resultado de um longo e árduo processo de resistência e enfrentamento de barreiras. Isso dialoga diretamente com a discussão sobre a interseção entre gênero, política e democracia, pois demonstra que a participação feminina na política não se dá em condições de igualdade com os homens. Enquanto os homens são frequentemente incentivados a ocupar espaços de poder desde cedo, as mulheres precisam percorrer "*caminhos tortuosos, dolorosos e enganosos*" antes de conseguirem se colocar como candidatas.

Esse cenário reforça a importância de políticas e estratégias que não apenas incentivem as candidaturas femininas, mas que também enfrentam as estruturas que dificultam a permanência e a legitimidade das mulheres na política. A denúncia feita pela entrevistada revela que a democracia brasileira ainda está longe de garantir um acesso equitativo ao poder e que é urgente desnaturalizar os papéis de gênero que restringem a atuação das mulheres no espaço público. A entrevista nº 10, conta como a sociedade avalia o êxito das mulheres, especialmente as jovens, que decidiram enfrentar os "*caminhos tortuosos, dolorosos e enganosos*" e foram eleitas:

Eu sou a vereadora mais jovem eleita da história. Então, quando eu ganho eleição, começo uma interrogativa de quem é essa menina? Quem é essa garota? Como é que ela conseguiu fazer a campanha mais votada sem dinheiro? Quem é ela? Quem é o padrinho político dela? (...) E essas pessoas, por conta da minha formação ou não formação no ensino superior, esperavam que eu fosse subir na tribuna e não conseguisse formular uma fala, de defender as coisas, sabe? (Entrevistada nº 10, 2024)

O relato da entrevistada nº 10 escancara as barreiras que mulheres jovens enfrentam ao ingressar na política, sobretudo quando não correspondem ao perfil

tradicional de parlamentares, que historicamente foram homens, brancos, de elite e com formação acadêmica consolidada. A desconfiança expressa nas perguntas "Quem é essa menina?" e "Quem é o padrinho político dela?" revela como a política ainda é um espaço em que o mérito das mulheres é constantemente questionado, e sua ascensão é frequentemente atribuída a influências externas, como a tutela de um homem poderoso. Esse tipo de suspeita não é dirigida com a mesma intensidade aos homens jovens que entram na política, evidenciando o viés de gênero e a dificuldade de reconhecer a competência feminina sem mediação masculina.

Além disso, o trecho ilustra como a sociedade associa a capacidade política ao ensino superior, desconsiderando que a política também se faz na experiência cotidiana, nos movimentos sociais e na articulação popular. A expectativa de que a entrevistada não conseguiria formular suas ideias na tribuna reflete um elitismo estrutural que invisibiliza lideranças oriundas de contextos populares, reforçando uma lógica de exclusão baseada tanto em classe quanto em gênero.

A trajetória da entrevistada, ao vencer a eleição sem os recursos financeiros robustos que tradicionalmente determinam a competitividade das candidaturas, desafia esse modelo e reafirma que a participação política deve ser democratizada. Seu relato denuncia o quanto mulheres jovens, especialmente aquelas fora da elite política, precisam provar constantemente sua capacidade e legitimidade para ocupar um espaço que ainda lhes é negado de forma estrutural. Contrariando as expectativas, a entrevistada nº 10 revela que é a parlamentar que mais apresentou projetos na sua cidade:

E aí, quando vê que a vereadora é mais votada, também a vereadora que mais apresentou o projeto de lei, mais aprova o projeto de lei na casa, é de chocar essas pessoas. E a gente tá falando também de uma cadeira que eu ocupo e que algum homem branco de 50 anos de determinada religião não tá ocupando. (Entrevistada nº 10, 2024)

O depoimento da entrevistada nº 10 revela como o desempenho excepcional de uma mulher jovem e negra na política pode gerar surpresa e até desconforto em um ambiente tradicionalmente masculino e elitizado. O fato de ser a vereadora mais votada e a que mais apresentou e aprovou projetos de lei desafia as expectativas e os estereótipos que frequentemente cercam a participação feminina na política, especialmente quando essas mulheres não pertencem às elites tradicionais. Esse choque evidencia não apenas o preconceito de gênero, mas também a resistência

de setores que historicamente monopolizaram o poder e que veem na ascensão de mulheres, especialmente mulheres jovens e não brancas, uma ameaça à sua hegemonia.

Ao mencionar que ocupa um espaço que "*uma cadeira que eu ocupo e algum homem branco de 50 anos de determinada religião não está ocupando*", a entrevistada aponta para uma estrutura política que sempre privilegiou um perfil específico de liderança, associando autoridade e competência a homens brancos, mais velhos e, muitas vezes, vinculados a grupos religiosos conservadores. Sua fala sugere que a sua presença e seu sucesso não são apenas individuais, mas representam uma ruptura com essa lógica, abrindo caminho para um debate mais profundo sobre diversidade e representatividade nos espaços de poder.

A candidata nº 2 destaca que ser mulher e estar na política sempre será uma luta:

Porque a gente sabe que o nosso país é patriarcal, infelizmente, mas a gente vai conseguir mudar isso, eu creio. Sabe que esses espaços que a gente tem todo o direito de ocupar, tentam nos mostrar, como falei anteriormente, que ali não é o nosso lugar. Ser mulher e estar na política, independente de partido ou movimento social, é uma luta de resistência. Porque a gente está lutando pelos nossos direitos, pelo direito à saúde da mulher, pelo direito ao transporte, e que, como eu falei anteriormente, só a mulher sabe o que a mulher precisa. Porque o homem não sabe o que é que uma mulher precisa. O homem não tem noção do que é que uma mulher precisa. (Entrevistada nº 2, 2024)

O depoimento da entrevistada nº 2 evidencia a luta constante das mulheres para ocupar e permanecer nos espaços de poder, destacando o caráter patriarcal da sociedade brasileira. Sua fala ressalta que a presença feminina na política não é apenas uma questão de representatividade numérica, mas um ato de resistência diante das tentativas de exclusão sistemática. Ao afirmar que "*só a mulher sabe o que a mulher precisa*", a entrevistada aponta para a importância da experiência vivida na formulação de políticas públicas eficazes. Isso dialoga com a perspectiva feminista que reivindica a participação ativa das mulheres nos processos decisórios, pois apenas elas compreendem, em profundidade, as demandas e desafios que enfrentam diariamente.

Além disso, sua fala desafia a concepção tradicional de que a política deve ser conduzida por uma elite masculina que define as prioridades sociais sem considerar as especificidades de gênero. Essa crítica remete ao conceito de

epistemologia situada, desenvolvido por autoras feministas como Patricia Hill Collins (2019) e Donna Haraway (2009), que enfatizam como o conhecimento e as políticas públicas devem ser formulados a partir das experiências concretas dos grupos historicamente marginalizados.

Outro ponto relevante é a esperança manifestada pela entrevistada na possibilidade de transformação desse cenário. Embora reconheça o patriarcado como uma estrutura de poder vigente, ela reforça a crença de que é possível avançar, ampliando a presença das mulheres na política e, conseqüentemente, promovendo mudanças estruturais na sociedade. Seu discurso reflete o entendimento de que a ocupação desses espaços não é apenas um direito, mas uma necessidade para garantir que as políticas públicas sejam elaboradas a partir de uma perspectiva inclusiva e atenta às desigualdades de gênero. Apesar de demonstrar esperança em relação ao futuro, a entrevistada nº 2 denuncia a situação em que as mulheres estão atualmente:

(...) os direitos das mulheres não são iguais aos direitos dos homens, que os homens têm direito de ir e vir para onde quiser. A gente é sempre assim, quando a gente, enquanto é mãe, se a gente está na rua se divertindo, a primeira coisa que a gente é, é criticada, julgada, enquanto os pais, enquanto os homens não são, se o pai sai sem o filho, “ah, que bom que você conseguiu deixar o seu filho em casa para se divertir”, enquanto a mãe, mulher, sai para se divertir. “E você deixa ele por quem? Mulher, você vai voltar para casa a que horas? Olha a responsabilidade.” Então, tudo para a gente é dessa forma, né? A gente nasceu e acaba sendo criada para servir ao homem. E aí, quando a gente começa a mudar isso, a gente começa a ser interrompida, querer nos calar, querer nos matar. Porque a verdade é essa. (Entrevistada nº 2, 2024)

O depoimento da entrevistada nº 2 expõe com contundência as desigualdades de gênero que atravessam tanto a vida cotidiana das mulheres quanto sua participação na política. Sua fala revela como as normas sociais impõem às mulheres um conjunto de restrições e obrigações que não recaem sobre os homens, reforçando a ideia de que o espaço público é naturalmente masculino, enquanto o espaço privado, o lar e o cuidado são femininos. Isso dialoga com o debate feminista sobre a divisão sexual do trabalho e o peso desproporcional da

responsabilidade doméstica sobre as mulheres, conforme analisado por autoras como Silvia Federici (2017) e Nancy Fraser (2022).

A comparação entre a forma como homens e mulheres são julgados ao exercerem sua liberdade ilustra como o patriarcado controla o comportamento feminino por meio da vigilância e da culpa. Quando um homem sai para se divertir, sua ausência do lar não é questionada; pelo contrário, muitas vezes é vista como algo positivo. Já para a mulher, qualquer deslocamento do papel esperado de mãe e cuidadora é alvo de julgamentos e pressões morais. Esse mecanismo de controle social não apenas limita a autonomia feminina, mas também reforça a ideia de que as mulheres existem para servir aos homens e à família, e que qualquer tentativa de romper com esse papel deve ser punida, seja com críticas, silenciamento ou até violência.

Ao afirmar que mulheres que desafiam essas estruturas "*começam a ser interrompidas, querem nos calar, querem nos matar*", a entrevistada destaca um ponto fundamental: o patriarcado não se sustenta apenas por meio da cultura e das normas sociais, mas também pela violência. Essa relação direta entre a transgressão feminina e a repressão patriarcal é algo amplamente discutido por estudiosas como Angela Davis (2016) e Lélia Gonzalez (2020), que apontam como a opressão de gênero se intersecciona com raça e classe, tornando algumas mulheres ainda mais vulneráveis à violência.

Dessa forma, o relato não apenas denuncia a desigualdade de gênero nas expectativas sociais, mas também evidencia como a luta das mulheres por autonomia e equidade é frequentemente recebida com resistência e violência, tornando a ocupação dos espaços públicos – inclusive a política – um verdadeiro ato de resistência. A entrevistada nº 1 revela que a violência contra as mulheres na política muitas vezes alcança as famílias, principalmente os filhos e filhas, vejamos o relato de como isso aconteceu com ela:

Quando eu fui eleita, meu filho foi ameaçado de morte. Como presidente da Comissão de Direitos Humanos, eu tive que atuar numa rebelião no presídio (...) aí saíram notícias no Mais Goiás e eu recebi mensagens assim "quando seu filho for assassinado, você vai parar de defender o bandido". O David tinha um ano e pouco e eu estava amamentando, meu leite secou. Cara, isso é muito sério, cara. Fica uma violência política que vira uma violência psicológica, que vira uma violência física pra mim, pra ele. (Entrevistada nº 1, 2024)

O relato da entrevistada nº 1 escancara a brutalidade da violência política de gênero no Brasil, que se estende para além das mulheres eleitas, atingindo seus familiares e afetando profundamente sua vida pessoal e emocional. A ameaça de morte direcionada a seu filho demonstra como a retaliação contra mulheres que ocupam espaços de poder não se limita a ataques institucionais ou simbólicos, mas assume contornos de terror psicológico, desestabilizando não apenas a parlamentar, mas sua rede de apoio.

Esse tipo de violência tem um objetivo claro: desestimular a permanência das mulheres na política e reforçar a ideia de que certos espaços não lhes pertencem. A consequência é devastadora, pois atinge diretamente a saúde e o bem-estar das mulheres que ousam desafiar as normas patriarcais. No caso da entrevistada, o impacto foi tão severo que afetou até mesmo sua capacidade biológica de amamentação, evidenciando que a violência política não se restringe ao campo discursivo, mas atravessa os corpos das mulheres de maneira concreta e cruel. Outra entrevistada também relatou sentir medo por ela e pela filha:

Eu tinha uma filha de dois anos nessa época. Então, pra mim foi muito delicado também seguir com algumas lutas porque eu tinha muito medo. Então, eu comecei a pensar em política de segurança como estratégia. Então, sei lá. Eu saía da escola com a minha filha. Eu tirava a farda dela pra ninguém saber qual era a escola que ela estudava. Eu não postava foto com localização. Comecei a ficar num processo de política de segurança que é barril. (Entrevistada nº 9, 2024)

O relato da entrevistada nº 9 evidencia como a violência política de gênero ultrapassa o ambiente institucional e impacta diretamente a vida pessoal das mulheres na política. O medo constante pela própria segurança e pela de seus filhos obriga parlamentares a adotarem estratégias de autoproteção, como evitar a exposição pública e alterar rotinas. Esse tipo de preocupação, que raramente afeta políticos homens da mesma forma, reforça as desigualdades estruturais na ocupação dos espaços de poder, tornando a permanência das mulheres na política ainda mais desafiadora.

Esse cenário reforça a necessidade de políticas públicas eficazes de proteção às parlamentares e seus familiares, além da urgente ampliação dos mecanismos de combate à violência política de gênero. Afinal, quando o custo para que uma mulher ocupe um espaço de poder é a sua própria segurança e a de sua família, a democracia se torna uma experiência desigual e excludente. Se por um lado ser

mulher e estar na política é um ato de resistência, por outro lado, tentar se adaptar às expectativas sociais pode ser adoecedor, conforme o relato da entrevistada nº 5:

Nossa, Luciana, se eu não chorar nessa, vamos longe. Olha, eu fui eleita com 27 anos, a vereadora mais jovem da história aqui da minha cidade. E eu, logo no começo, eu tentei muito me adaptar àquele ambiente que é muito masculinizado, mas que as mulheres que passaram ali, todas eram muito mais velhas, com filhos, casadas ou com netos, estavam bem já. Então, eu tentei me adaptar àquele ambiente, de ser uma menina, uma jovem, solteira, num ambiente muito masculino e majoritariamente com uma idade, aliás, com uma média de idade de mais de 50 anos. E eu lembro que as primeiras sessões da Câmara, eu falava muito, eu tinha o privilégio de fazer terapia logo nesse período, antes da eleição e nos primeiros meses do mandato, que foi, que era o fato de eu falar para a minha psicóloga o seguinte, se eu ia muito arrumada para a sessão e usava salto alto, que eu nunca usei, não usava até ali, passei a usar nos primeiros meses da sessão e depois parei. E aí eu fui me reinventando, me reconectando comigo mesmo, mas eu perdi minha identidade de mulher naquela época, eu sinto. Não como no sentido estético, mas no sentido de saber o que eu gosto, de ter me perdido. (Entrevistada nº 5, 2024)

O relato da entrevistada nº 5 traz à tona um dos desafios pouco discutidos, mas profundamente vivenciados por mulheres que adentram espaços políticos: a pressão para se adequar a um ambiente profundamente masculinizado. Sua experiência demonstra como a política institucional, historicamente dominada por homens, impõe padrões de comportamento e apresentação às mulheres, limitando sua autenticidade e impondo uma adaptação muitas vezes dolorosa.

A necessidade de "se encaixar" nesse espaço se manifesta não apenas na forma como as mulheres são percebidas, mas também na maneira como sentem que precisam modificar a si mesmas para serem levadas a sério. O simples fato de ser jovem e solteira já a colocava em uma posição de vulnerabilidade, em um ambiente onde as mulheres que chegaram antes dela precisavam seguir um perfil específico para serem aceitas: casadas, com filhos, já estabelecidas em suas vidas pessoais. Essa diferenciação entre os "tipos" de mulheres que podem ocupar a política e as que são vistas como "intrusas" é uma forma de exclusão simbólica, que força algumas a justificarem constantemente sua presença.

O uso do salto alto, algo que ela mesma reconhece não fazer parte de sua identidade, ilustra como a política impõe uma performance de feminilidade que muitas vezes não corresponde às escolhas individuais das mulheres, mas sim às expectativas sociais sobre como elas devem se apresentar para serem respeitadas. No entanto, o impacto dessa adaptação forçada vai além da estética: a entrevistada relata ter perdido sua identidade de mulher, o que demonstra como esse processo

afeta subjetivamente aquelas que tentam romper barreiras e ocupar espaços tradicionalmente masculinos. A política não apenas questiona a competência das mulheres, mas também exige que elas se reinventem dentro de moldes preestabelecidos, frequentemente desconsiderando sua individualidade e seu direito à autenticidade. Na sequência a entrevista nº 5 vai compartilhando detalhes de como foi esse processo de adoecimento/sofrimento:

E isso foi pesando mais. Então nos primeiros meses do mandato eu tentei me adaptar àquele ambiente, eu ia muito maquiada, ia muito salto alto, usava muito vestido e coisa e tal, e depois de um tempo ter sofrido muitas violências no começo do mandato, eu virei uma chave, assim. Não, não, mas eu tô me perdendo, eu tô me perdendo, assim. E aí eu falava pra mim, e para a minha psicóloga, quando eu ia muito arrumada, eu ia muito mal na sessão, me sentia me sentia me sentia perdendo perdendo, perdendo a oratória, perdendo a capacidade de articulação, a capacidade de arguição das minhas defesas, enfim. E quando eu ia eu mesma, aí eu ia bem. Ou, tipo, desarrumada, porque eu passei um período muito deprimida nos primeiros seis meses. (Entrevistada nº 5, 2024)

O depoimento da entrevistada nº 5 evidencia como as mulheres na política enfrentam pressões estéticas e sociais que impactam sua atuação. Inicialmente, as expectativas dos seus pares (vereadores homens), usando maquiagem, salto alto e vestidos para ser levada a sério, mas essa adaptação a fez sentir-se desconectada de sua identidade. Ela percebeu que quanto mais tentava se encaixar nesse padrão, pior era sua performance parlamentar. A exigência de um comportamento "adequado" mina a confiança das mulheres, contribuindo para seu esgotamento emocional. A depressão enfrentada nos primeiros meses de mandato reflete como a política ainda é um espaço hostil às mulheres, exigindo delas não apenas competência, mas uma resistência constante para manter sua presença naquele espaço:

Então eu ia, eu passava a véspera da sessão, que era domingo à noite, chorando copiosamente até dormir, até a segunda-feira que eu tinha que ir pra sessão. Então eu sempre ia muito arrasada. Tinha períodos, assim, nos primeiros seis meses. Então eu era muito arrumada pra tentar tentar mascarar um pouco do efeito do sofrimento que eu tinha naquela época, mas também muito derrotada, muito acabada, muito deprimida. E eu falava pra ela que quando eu ia eu mesma, quando eu tentava me concentrar e olhar porque eu tô aqui e tudo aquilo, eu ia bem. E aí, quando essa imagem, e eu falei muitas vezes isso na tribuna, né, que pros homens é vestir o mesmo terno toda sessão e aparecer. (Entrevistada nº 5, 2024)

O relato da entrevistada nº 5 ilustra como a pressão estética e emocional imposta às mulheres na política pode ser avassaladora. A necessidade de mascarar o sofrimento por meio da aparência reflete uma tentativa de corresponder a expectativas que não são exigidas dos homens no mesmo espaço. Enquanto os parlamentares masculinos podem repetir o mesmo terno sem que isso afete sua autoridade, as mulheres são submetidas a uma vigilância constante sobre sua imagem, o que adiciona uma camada de exaustão ao já desafiador ambiente político. A entrevistada nº 7, por outro lado, conta que decidiu deixar o ônus do incômodo para os vereadores, para que eles se acostumassem que agora teria uma mulher vereadora:

Eu acho que a formação em todas as instâncias ela precisa acontecer e quando a gente fala em todas as instâncias é inclusive institucionalmente, falar da formação dos servidores, por exemplo, aqui do legislativo fazer uma ação que trouxesse os homens e as mulheres para fazer uma fala aqui. Para falar sobre essa questão das violências, para falar sobre a questão de gênero, por exemplo. A gente tem algumas situações, por exemplo, entre os vereadores que são lamentáveis, por exemplo, no início aqui você ia falar eles interrompiam, eles não compreendiam. E eu sempre falando pessoal, vocês vão ter que se acostumar...É, vereadores, vocês vão se acostumar, nesses quatro anos vocês vão aprender pedagogicamente que o meu corpo, a minha voz aqui tem vez, eu tenho espaço aqui. (Entrevistada nº 7, 2024)

A fala da entrevistada nº 7 evidencia a necessidade urgente de formação institucional para combater as desigualdades de gênero na política. Sua experiência demonstra como a resistência à presença das mulheres nos espaços de poder se manifesta não apenas nas estruturas partidárias e eleitorais, mas também no dia a dia do exercício parlamentar. A prática recorrente de interrupção da fala das mulheres, conhecida como *manterrupting*, é um exemplo clássico da forma como a política institucional ainda reproduz padrões de silenciamento e exclusão.

Ao enfatizar que os colegas vereadores terão que "*aprender pedagogicamente*" a respeitar sua presença, a entrevistada destaca a importância da educação em gênero não apenas para mulheres, mas também para os homens que ocupam esses espaços. Nesse sentido, promover capacitações institucionais sobre gênero e violência política não é apenas um esforço de sensibilização, mas um passo essencial para garantir que as mulheres possam exercer seus mandatos com dignidade e sem precisar lutar constantemente para afirmar sua presença. Na

sequência a entrevista nº 7 conta sobre como as mulheres são sistematicamente afastadas da vida pública:

E as mulheres sempre foram afastadas da vida pública não significa que elas não fazem política, mas elas foram afastadas desse processo e vocês precisam compreender que as mulheres são capazes, que as mulheres podem e que elas trazem estratégias, elas resolvem problemas, elas não discutem somente o cuidado, ali mas elas podem contribuir na fiscalização, elas podem contribuir no meio ambiente, mostrando que a capacidade nossa de entrar em todas as comissões da casa, ela vai ser muito bem posicionada, nesse sentido. E eu penso que é a formação na escola é fundamental, a educação é fundamental, a formação de professores em todos os lugares. (Entrevistada nº 7, 2024)

A fala da entrevistada nº 7 evidencia a histórica exclusão das mulheres da esfera pública e da política institucional, ressaltando que essa marginalização não significa ausência de atuação política, mas sim um afastamento deliberado dos espaços de decisão. Ao afirmar que as mulheres não se restringem apenas às pautas do cuidado, mas podem contribuir em diversas áreas, como fiscalização e meio ambiente, a entrevistada desmonta a ideia reducionista de que a presença feminina na política deve se limitar a certos temas tradicionalmente associados ao "feminino".

Além disso, a entrevistada destaca a educação como um eixo fundamental para transformar essa realidade, reforçando a necessidade da formação escolar e da capacitação de professores para abordar as desigualdades de gênero. Essa visão se alinha ao pensamento de Angela Davis (2016), que enfatiza a importância da educação na luta contra sistemas de opressão, e ao conceito de letramento em gênero, essencial para desconstruir estereótipos e preparar futuras gerações para uma participação política mais equitativa.

Perguntadas sobre quais conselhos dariam para mulheres que desejam ingressar na política, as entrevistadas deram respostas diversas: A entrevista nº 2 afirmou:

Não é fácil, mas não é impossível. Você não precisa ter ensino superior, como muitos dizem, você não precisa saber de tudo, porque ninguém entra na política sabendo de tudo, a gente aprende quando chegar lá. A gente já faz políticas aqui fora e que essas mulheres não desistam, que elas insistam, que é cansativo, que é exaustivo, mas que elas vejam que a presença delas ocupando esse espaço é essencial e que elas levem as faltas das mulheres de fato e que representem, que não desistam, que não se sintam menos do que aquela mulher que tem um ensino superior, que elas não pensem que só aquela mulher pode ocupar, qualquer mulher pode ocupar o espaço que ela quiser, só basta ela querer e ter apoio também, principalmente, que elas não desistam. (Entrevistada nº 2, 2024)

A fala da entrevistada nº 2 reforça a importância da persistência e da autoafirmação das mulheres na política, desconstruindo a ideia de que apenas determinadas trajetórias acadêmicas ou experiências prévias legitimam sua participação. Seu depoimento desafia a elitização do espaço político e ressignifica a atuação feminina, ressaltando que aprender no exercício do mandato é parte do processo. Além disso, destaca a necessidade de apoio e redes de fortalecimento para garantir que mais mulheres ocupem e permaneçam nesses espaços, ecoando as discussões sobre representatividade e democratização do poder.

Por um caminho completamente diferente a entrevistada nº 3 deixou um conselho igualmente valioso:

Estude nas mais diversas instâncias. Estude sobre você primeiro. Quando se entra na política, você tem que ter muita certeza de quem você é. As pessoas vão escrutinar a sua vida até na venda que você deixou uma dívida, se tiver, até quantos homens você dormiu. Quiçá se não tem um homem que você dormiu que poderá fazer merda e destruir o seu nome. Então, entenda quem você é. Se possível, tenha um apoio emocional no sentido de contratar uma psicóloga pra te acompanhar. Uma mulher politizada, que entenda dessas dores. (...). Outra coisa, a tecnologia dos homens brancos, cis, não necessariamente serve pra você. Por isso, você precisa primeiro conhecer você. (Entrevistada nº 3, 2024)

A fala da entrevistada nº 3 evidencia como a política impõe desafios adicionais às mulheres, especialmente no que diz respeito ao escrutínio público e à vigilância sobre suas vidas pessoais. Ao destacar a importância do autoconhecimento e do suporte emocional, ela reforça que a permanência na política exige não apenas preparo técnico, mas também resiliência diante de ataques que frequentemente têm caráter misógino. Além disso, sua crítica ao modelo tradicional de atuação política aponta para a necessidade de estratégias próprias, que levem em conta as especificidades das mulheres na disputa pelo poder. A entrevistada nº 6 registrou ao menos dois conselhos:

Primeiro, que ela se fortaleça emocional e psicologicamente, busque esse fortalecimento em qualquer campo, algumas vão para a terapia, outras vão para a igreja, para a família, que ela tem essa rede de apoio. Conscientize seus parentes que é um caminho sem volta, conscientize-se que você vai até o fim da candidatura, chame os filhos, sente olho no olho, chame a mãe, chame o marido, porque se ela não tiver a paz familiar, ela lascou. Minha família torce muito por mim, mas, metade queria que eu desistisse. Por quê? Porque as pessoas que nos amam querem nos ver bem, não querem nos ver chorando, não querem nos ver sendo vítima de agressão verbal, moral, isso dói muito. Não querem ligar o rádio, escutar uma pessoa falando mal da gente, isso é muito dolorido. Então, se sentem com essa coisa no

olho. Quem vai pra vida pública vai levar porrada, vai ser assim, e depois, escolha um partido que você vai ter o mínimo de estrutura, dialogue com o dirigente desse partido, procure saber se sua presença ali seja bem objetiva. “Meu filho me disse uma coisa, a gente tá aqui nessa época, até o dia 6, eu tô aqui pra ser cauda ou eu tô aqui pra competir?” (Entrevistada nº 6, 2024)

A fala da entrevistada nº 6 evidencia a dimensão emocional e familiar envolvida na decisão de ingressar na política. O apoio psicológico e a construção de uma rede de suporte são aspectos fundamentais para enfrentar os ataques e pressões que surgem no cenário eleitoral. Além disso, sua reflexão sobre a escolha do partido destaca a importância de garantir um espaço real de competitividade e não apenas de participação simbólica, apontando para a necessidade de estratégias conscientes para consolidar a presença feminina na política institucional.

Por fim, perguntadas sobre medidas que podem fazer com que a participação das mulheres na política aumente, uma resposta foi quase unânime no sentido de defender a ampliação das legislações e em especial, de uma lei que estabeleça cota nas cadeiras:

As leis são instrumentos que podem servir à mudança da realidade. Mas as leis, por si só, quando tiver uma política pública, concreta, e tiver uma vigilância muito grande, as leis são meros escritos no papel. Então, eu hoje entendo que não é suficiente nem a obrigação das candidaturas, nem a destinação de fundo eleitoral. Isso envolve também a questão das pessoas negras e as cotas em geral. Eu entendo que a gente precisa ir para uma legislação semelhante à de outros países que estabelece que, minimamente, a metade das cadeiras precisa ser escrita para mulheres. Também devemos pensar no percentual de pessoas negras também que têm um direito ao espaço no poder de agir. Essa disputa com os homens é uma disputa muito difícil. Nós mulheres sempre saímos com desvantagens quando estamos concorrendo com homens pela forma como a sociedade se organiza, pelo machismo. (Entrevistada nº 8, 2024)

A fala da entrevistada nº 8 reflete uma visão crítica sobre a efetividade das leis eleitorais no Brasil para garantir a equidade de gênero e raça na política. Embora medidas como cotas para candidaturas femininas e a destinação de fundos eleitorais representem avanços, sua aplicação sem fiscalização e políticas concretas pode torná-las meros instrumentos simbólicos. A proposta de adotar uma legislação mais robusta, semelhante à de outros países, que assegure um percentual mínimo de cadeiras para mulheres e pessoas negras, vai ao encontro da necessidade de mudanças estruturais para enfrentar as desigualdades históricas. A entrevistada destaca, ainda, como a disputa eleitoral segue sendo desigual, pois as mulheres

enfrentam desvantagens sistêmicas decorrentes do machismo e da forma como o poder é distribuído. Apenas para demonstrar que essa é uma pauta consensual entre as entrevistadas acrescento mais algumas respostas em sentido semelhante:

Eu concordo com o movimento Quero Você Eleita, que propõe que a gente tenha cotas não só para a candidatura, mas para que a gente tenha cota nas cadeiras. Então, se eu tenho nove cadeiras aqui em Goiás, eu tenho que ter no mínimo 30% dessas cadeiras dedicadas a mulheres. E eu concordo que isso asseguraria muito mais. Mas não chegamos nesse nível. (Entrevistada nº 3, 2024)

Como demonstram diversos estudos, a simples obrigatoriedade de candidaturas femininas não tem sido suficiente para garantir uma maior representação nos parlamentos, já que as mulheres enfrentam barreiras como a falta de financiamento, apoio partidário e violência política de gênero. Dessa forma, a reserva de cadeiras surge como uma alternativa para tornar a democracia mais equitativa e superar os entraves estruturais que ainda mantêm as mulheres em desvantagem na disputa eleitoral. Vejamos o que entrevistada nº 5 defende:

Acho que tem um projeto que tramita no Congresso, que garante não só vagas de candidaturas, mas cadeiras, a garantia de cadeiras para essas mulheres que se candidatam. Acho que aí a gente está falando um pouco mais sobre esse avanço. (Entrevistada nº 5, 2024)

As falas das entrevistadas nº 3 e nº 5 reforçam a importância de avançar na legislação para além das cotas de candidaturas, garantindo, de fato, a presença de mulheres nos espaços de poder. A proposta de reservar um percentual de cadeiras para mulheres, como defende o movimento "Quero Você Eleita" e os projetos em tramitação no Congresso, visa corrigir as distorções que ainda dificultam a ascensão feminina na política institucional. Embora a reserva de 30% das candidaturas para mulheres tenha sido um avanço importante, ela não garante, de fato, a ocupação proporcional das cadeiras nos parlamentos. Como demonstram diversos estudos e relatos das próprias candidatas, a cota de candidaturas muitas vezes não se traduz em eleições efetivas, pois os partidos ainda resistem a investir e apoiar plenamente as campanhas femininas. Vejamos o que é defendido pela entrevistada nº 7:

(...) então eu não concordo muito porque eu acho muito pouco conforme a gente já me ia discutindo, eu penso que 30% é pouco, nós teríamos que ter a metade das vagas deveriam ser destinadas especificamente para as mulheres... (Entrevistada nº 7, 2024)

A fala da entrevistada nº 7 propõe um modelo onde existiria a paridade de gênero nas cadeiras parlamentares. Essa medida não apenas garantiria um maior equilíbrio no número de mulheres eleitas, mas também forçaria uma mudança estrutural nos partidos e no próprio funcionamento do sistema político, que historicamente favorece a permanência masculina nos espaços de decisão. Dessa forma, o argumento reforça a necessidade de evoluir de cotas para candidaturas – que podem ser facilmente manipuladas pelos partidos – para cotas nas cadeiras, assegurando que as mulheres tenham representação efetiva e não apenas simbólica na política institucional.

Perguntada sobre “qual a importância da participação das mulheres na política brasileira?” a entrevistada nº 1 trouxe uma reflexão importante, vejamos:

Não é importância, é que não existe democracia sem mulheres. Hoje, esses dias, o presidente Lula foi questionado por uma fala em que ... Esses dias não, tem um tempo já... foi assim que ele foi eleito, ele disse que a democracia é relativa. E ele é muito questionado por essa fala, mas, de fato, democracia é relativa na medida em que não existe democracia plena em um país em que mais da metade da população é composta por mulheres, a gente é menos de 15% do Parlamento. Não existe democracia plena em que mais da metade da população é composta por pessoas pretas e pardas, e as pessoas pretas e pardas são a maioria esmagadora dos presídios, a maioria esmagadora das mortes violentas, e a minoria dos espaços de poder. (Entrevistada nº 1, 2024)

Respondendo essa mesma pergunta, adiante a entrevistada nº 1 completou:

As pessoas às vezes acham que a participação de mulheres é uma questão de representatividade e eu já estou de saco cheio dessa palavra representatividade, porque não é representatividade. Eu não quero mulher só pra pensar violência política de gênero, eu não quero mulher só pra falar de marida bem, eu quero pensar na economia, sabe por que? Porque são as chefes de família que sabem onde o peixe pega. Eu quero mulher pensando em saúde pública, porque se é ela, é ela que quando o filho come mal, vai primeiro bater na porta do SUS, porque todos os principais problemas brasileiros são primeiro vivido por mulheres. (Entrevistada nº 1, 2024)

A fala da entrevistada nº 1 sintetiza uma verdade fundamental: a democracia não pode ser considerada plena enquanto não garantir a representatividade e a participação equitativa de todos os grupos sociais. A sub-representação das mulheres e das pessoas negras nos espaços de poder não é uma falha isolada do sistema político brasileiro, mas um reflexo das desigualdades estruturais que atravessam a sociedade e limitam a cidadania plena para grande parte da população.

Ao destacar a contradição entre a composição demográfica do país e a ocupação dos espaços de decisão, a entrevistada coloca em xeque a noção convencional de democracia, que muitas vezes se limita a processos eleitorais sem questionar a distribuição efetiva do poder. O fato de mulheres serem a maioria da população e ainda assim ocuparem menos de 20% do Parlamento escancara como as barreiras institucionais, culturais e econômicas impedem sua ascensão política. Da mesma forma, a exclusão de pessoas negras dos espaços de decisão, ao mesmo tempo em que são a maioria entre os encarcerados e vítimas de violência letal, revela que a democracia brasileira ainda opera dentro de um modelo racista e patriarcal.

Essa reflexão nos leva a um ponto crucial: a democratização do Brasil não pode se restringir ao acesso ao voto ou à alternância de governos, mas deve ser um processo contínuo de ampliação da participação popular nos espaços de poder. Sem mulheres, sem negros e outros grupos historicamente marginalizados ocupando posições estratégicas, a democracia seguirá sendo, como aponta a entrevistada, um conceito relativo e incompleto.

A análise das entrevistas evidencia que a participação das mulheres na política brasileira ainda é atravessada por múltiplos desafios, que vão desde a resistência cultural à sua presença na esfera pública até as dificuldades estruturais impostas pelo funcionamento dos partidos e do sistema eleitoral. As falas das entrevistadas demonstram que a política segue sendo um espaço hostil para as mulheres, onde a sobrecarga do trabalho doméstico e de cuidado, a violência política de gênero e o racismo estrutural atuam como barreiras concretas à sua atuação.

A luta das mulheres para ocupar e permanecer nos cargos políticos não pode ser reduzida a um problema individual ou de mérito pessoal, pois, como mostram os dados e relatos, as desigualdades são estruturais e demandam soluções coletivas. A proposta de reserva de cadeiras para mulheres, defendida por algumas entrevistadas, surge como uma alternativa fundamental para corrigir as distorções do atual sistema eleitoral, no qual a simples obrigatoriedade de candidaturas femininas não tem se traduzido em maior representação nos parlamentos. Garantir um percentual fixo de cadeiras para mulheres, assim como já ocorre em outros países, seria um passo concreto na direção de uma democracia mais equitativa e efetivamente representativa.

Além disso, a ampliação das redes de apoio às mulheres na política, a transformação das estruturas partidárias e o fortalecimento de políticas de enfrentamento à violência política de gênero são medidas essenciais para consolidar avanços nesse cenário. Do mesmo modo, é imprescindível reconhecer a importância da reprodução social como um pilar da democracia, promovendo políticas que redistribuam o trabalho doméstico e de cuidado, evitando que a sobrecarga recaia exclusivamente sobre as mulheres e limitando suas possibilidades de participação política.

No entanto, a superação dessas barreiras não pode depender apenas de medidas isoladas ou da resiliência das próprias mulheres. É necessário um compromisso coletivo para reformular as instituições políticas, as relações sociais e a cultura democrática, de modo que a separação entre público e privado deixe de ser um mecanismo de exclusão e passe a ser ressignificada em prol de uma sociedade mais justa. Afinal, enquanto a participação feminina na política seguir sendo minoritária e repleta de obstáculos, a própria democracia permanecerá incompleta.

CONCLUSÃO

A análise desenvolvida ao longo desta pesquisa me permitiu, de maneira profunda e inesperada, fazer as pazes com o meu próprio passado. Minha formação política — tanto teórica quanto prática — foi profundamente marcada pela militância em uma organização marxista-leninista. Foi a partir dessa experiência que decidi, quando me inscrevi no processo seletivo do mestrado, propor uma pesquisa sobre a concepção de democracia e direitos humanos em Marx. No entanto, entre o momento da inscrição e o início das aulas, transcorreram cerca de oito meses em que muitas dinâmicas da minha vida se transformaram radicalmente — inclusive a minha decisão de seguir construindo essa organização. Para além das divergências políticas e programáticas que já vinham se acumulando, um dos principais motivos que me levaram a romper com aquele espaço foi o fato de que as mulheres eram sistematicamente desrespeitadas, silenciadas, violentadas e, em última instância, excluídas dos espaços de poder e decisão, sobretudo quando ousavam denunciar os abusos que ali aconteciam.

Diante desse cenário, passei a duvidar profundamente da viabilidade de continuar com a proposta de pesquisa que havia apresentado na seleção. Sentia-me paralisada, desautorizada a falar sobre Marx, sobre política ou sobre emancipação, como se o rompimento com aquela organização tivesse, de alguma forma, invalidado toda a trajetória anterior. Contudo, com o tempo — e graças às inúmeras conversas de orientação ao longo do curso — fui gradualmente compreendendo o meu lugar como mulher que faz pesquisa e política a partir de um viés crítico e emancipador. Foi então que tomei a difícil decisão de construir uma pesquisa que caminhasse "com e contra Marx", incorporando as críticas formuladas por Claude Lefort e, principalmente, pelas teorias feministas. Uma decisão que, embora teórica, foi profundamente afetiva.

Realizar essa virada não foi simples. Marx foi, durante muitos anos, meu maior referencial político e teórico. Ele estruturava não apenas meus argumentos, mas também meu modo de ver o mundo, minha linguagem e meu senso de pertencimento. Por isso, durante um longo período, me senti inadequada, incapaz de formular qualquer crítica a ele sem trair quem eu havia sido. Aos poucos, no entanto, fui me permitindo escrever, pensar e sentir de outro lugar. E o que encontrei nesse

processo foi uma espécie de "paz terrível" — uma sensação contraditória de luto e alívio — ao perceber a potência do caminho que trilhei com esta pesquisa.

É evidente que o trabalho carrega imperfeições teóricas e metodológicas — e tudo bem. Porque hoje, pela primeira vez em muito tempo, sou capaz de fazer por mim aquilo que a organização política na qual militei durante anos nunca conseguiu: me olhar com bondade, com respeito e com leveza. Sou capaz de reconhecer meus erros e limitações sem me paralisar por eles, e ao mesmo tempo de admirar minhas virtudes, minhas conquistas, e o percurso que, com esforço e coragem, fui capaz de construir. Esta pesquisa não é apenas uma contribuição acadêmica — ela é também uma travessia pessoal e política, um exercício de reconstrução de sentido, um reencontro comigo mesma.

Além da trajetória pessoal e acadêmica que compartilhei ao longo desta pesquisa, considero importante registrar uma experiência que foi fundamental para meu amadurecimento enquanto uma mulher pesquisadora e militante. Durante o mestrado, tive a honra de ser selecionada para atuar como assistente de pesquisa no projeto *De Olho nas Urnas: Candidaturas de Mulheres e Monitoramento da Igualdade de Gênero nas Eleições*. Na primeira etapa do estudo, realizada entre janeiro e junho de 2024, integrei a equipe responsável pelas entrevistas em profundidade com mulheres que se candidataram ao cargo de vereadora nas eleições de 2020, independentemente de terem sido eleitas ou não. Essa frente do projeto foi coordenada pelas professoras Paula, minha orientadora, e Najla, que também marcou minha trajetória ao ter sido minha professora no ensino médio — duas referências fundamentais na orientação teórica e na análise crítica dos dados produzidos.

Durante essa fase, realizei 33 entrevistas com mulheres de todas as regiões do Brasil. Algumas conversas ultrapassaram três horas de duração e todas, sem exceção, me emocionaram e me revoltaram profundamente. Ouvir esses relatos me deu a certeza de que minha história, com todas as dores e rupturas, se entrelaça com a de tantas outras mulheres que, assim como eu, acreditam na política como ferramenta de transformação. No entanto, também como eu, essas mulheres enfrentaram obstáculos que não são universais — mas que são atravessados pelo gênero. Essa experiência reafirmou, com força e urgência, a importância de uma teoria crítica da democracia que incorpore as vivências das mulheres e que enfrente,

com coragem, as múltiplas formas de exclusão que ainda persistem nos espaços políticos.

Assim, partindo da teoria política de Karl Marx, esta pesquisa se propõe a compreender como a separação entre as esferas pública e privada opera não apenas como uma característica estrutural do Estado moderno, mas também como um mecanismo ativo de reprodução de desigualdades e exclusões sociais. Marx identifica essa e outras dicotomias — como a fragmentação entre o universal e o particular, o cidadão e o homem privado — como efeitos diretos da separação entre o Estado e a sociedade civil. Essa dissociação, segundo Marx, não é neutra: ela está no cerne da alienação política, na medida em que o Estado moderno, ao invés de representar os interesses comuns, atua para manter as hierarquias de classe, mascarando os conflitos sociais sob a aparência de universalidade jurídica e política.

As implicações dessa crítica marxiana ao Estado moderno adquirem novos contornos quando colocadas em diálogo com as formulações teóricas contemporâneas de Claude Lefort. Embora parta de uma matriz distinta, Lefort contribui para esse debate ao conceber a democracia moderna como o regime da “desincorporação do poder”, ou seja, um sistema político em que a soberania não reside mais em uma entidade fixa — como o rei ou o partido —, mas permanece em permanente disputa. Ao contrário da crítica de Marx que enfatiza a função do Estado como instrumento de dominação de classe, Lefort entende a democracia como um campo aberto, onde o poder é constantemente negociado e contestado. Essa perspectiva permite reconfigurar a crítica à separação entre público e privado, abrindo espaço para pensar como as lutas sociais, especialmente as feministas, podem ocupar esse vazio do poder e disputar o significado da democracia em sua dimensão mais radical e inclusiva.

A partir desse entrecruzamento teórico, torna-se possível visualizar uma via crítica em que Marx e Lefort oferecem, cada um a seu modo, instrumentos analíticos para que a teoria feminista aprofunde sua crítica à democracia e à separação entre público e privado. A teoria política de Karl Marx oferece uma base importante para compreender como a separação entre Estado e sociedade civil opera como mecanismo de reprodução das desigualdades sociais.

Ao analisar o Estado moderno como uma instância que, sob o véu da neutralidade, consolida os interesses das classes dominantes e oculta os conflitos sociais sob a aparência de universalidade jurídica, Marx denuncia o caráter

estrutural da dominação política. Essa crítica, embora voltada prioritariamente para a questão de classe, permite compreender como o poder político se organiza para manter determinadas hierarquias. Quando articulada com as críticas feministas, essa abordagem pode ser expandida para evidenciar como a separação entre público e privado — e a consequente marginalização do trabalho de cuidado — também é um pilar fundamental da dominação social no capitalismo.

A teoria feminista, ao desnaturalizar essa divisão e evidenciar sua função política e econômica, se apropria das categorias marxistas não para reproduzi-las, mas para ressignificá-las a partir das experiências concretas das mulheres e de outros sujeitos subalternizados. A crítica feminista aponta que o trabalho doméstico e reprodutivo, embora invisibilizado, é indispensável para a reprodução da força de trabalho — elemento central na lógica do capital. Com isso, articula uma crítica mais ampla, que evidencia como a opressão de gênero, muitas vezes desconsiderada pelas análises clássicas de Marx, é constitutiva das relações capitalistas de produção. Ao incorporar Marx, o feminismo aprofunda a crítica às estruturas sociais, demonstrando que a emancipação não pode se restringir ao plano econômico, mas deve abarcar a transformação das relações de poder em todas as esferas da vida, especialmente no que se refere ao cuidado.

Nesse sentido, a teoria feminista também encontra em Claude Lefort uma importante contribuição para repensar a democracia. Ao conceber o poder como algo “desincorporado” e em permanente disputa, Lefort oferece um conceito de democracia que não se confunde com a estabilidade institucional, mas que se realiza por meio de conflitos, lutas e renegociações contínuas de pertencimento. A apropriação crítica desse pensamento pelo feminismo permite compreender que, se em teoria o poder deveria estar formalmente aberto à contestação, na prática ele ainda é ocupado majoritariamente por homens, e que as condições concretas de disputa são assimétricas. A democracia, nesse sentido, deve ser encarada como um campo de batalhas pelo reconhecimento de vozes historicamente silenciadas.

Dessa forma, tanto Marx quanto Lefort oferecem chaves analíticas fundamentais para o fortalecimento da teoria feminista da democracia. Ao articular esses dois referenciais, o feminismo não apenas amplia as fronteiras do debate democrático, mas propõe um projeto radical de transformação social, no qual a justiça se construa a partir da pluralidade, da escuta ativa e do enfrentamento das opressões estruturais que impedem a igualdade de fato. Dessa forma, pensar uma

democracia feminista implica repensar as categorias centrais da teoria política à luz das experiências concretas das mulheres e de outros sujeitos historicamente marginalizados. Significa compreender que a separação entre trabalho produtivo e reprodutivo, entre política e cotidiano, entre público e privado, não é apenas uma construção social, mas um arranjo de poder que precisa ser desestabilizado.

Desestabilizar as fronteiras entre o público e o privado, entre o político e o social, exige uma reorientação epistemológica profunda, que coloque no centro da teoria política as experiências que historicamente foram desconsideradas. Nesse sentido, pensar uma democracia feminista não é apenas ampliar o acesso de mulheres e outros grupos marginalizados aos espaços de poder, mas reconstruir as próprias categorias a partir das quais se compreende a política, a cidadania e a justiça. Isso implica reconhecer que práticas historicamente relegadas ao âmbito doméstico — como o cuidado, a manutenção da vida e a organização comunitária — também são práticas políticas, fundamentais para o funcionamento das sociedades e para a construção de um projeto democrático verdadeiramente inclusivo.

Trata-se, portanto, de uma tarefa radical: não apenas ocupar os espaços já existentes, mas transformar as estruturas que os sustentam. Ao desafiar os pilares que mantêm as exclusões institucionais — como a separação entre esfera pública e privada, e a divisão entre trabalho produtivo e reprodutivo —, a crítica feminista oferece não apenas um diagnóstico das desigualdades persistentes, mas também um horizonte de reconfiguração democrática. Uma proposta central dentro desse horizonte é o modelo de cuidado universal, que defende que os homens assumam um papel mais ativo no trabalho de cuidado, tornando-o uma norma compartilhada por todos, e não uma responsabilidade predominantemente feminina. Dessa forma, o cuidado universal tem o potencial de eliminar o androcentrismo, reduzir a marginalização das mulheres e promover uma equidade mais efetiva entre os gêneros.

Esse modelo promoveria uma reestruturação profunda da ordem de gênero, pois desmantelaria a tradicional divisão entre sustento e cuidado — historicamente codificada de forma masculina e feminina, respectivamente. Tal transformação estrutural resultaria na desconstrução do gênero como princípio organizador da sociedade, tornando a equidade de gênero uma realidade concreta. O cuidado universal também contribuiria para superar a dicotomia entre os espaços público e

privado, promovendo uma maior integração entre trabalho, vida social e participação política.

Como afirma Ariano Suassuna: “*Se otimistas são tolos, já pessimistas, não deixam de ser chatos. Bom mesmo é ser realista esperançoso.*” Inspirada por essa sabedoria popular, adotei ao longo da pesquisa uma postura que reconhece, com lucidez, as contradições e limitações das democracias contemporâneas, mas que não desiste da possibilidade de transformá-las. Ser uma realista esperançosa, nesse sentido, implica reconhecer que os mecanismos institucionais atuais não foram desenhados para promover a equidade, mas também que é possível – e necessário – lutar por avanços significativos mesmo dentro desse cenário imperfeito. Isso não significa abrir mão da crítica estrutural ao capitalismo ou à dominação patriarcal, mas sim entender que a transformação social não ocorre apenas por rupturas radicais, e sim também por disputas concretas, lentas e muitas vezes fragmentadas no interior do próprio sistema.

Diante da ausência de condições históricas para uma revolução nos moldes defendidos por Marx, pensar alternativas democráticas mais inclusivas e comprometidas com a justiça social torna-se uma estratégia urgente. Não se trata de renunciar ao ideal de emancipação humana, mas de repensá-lo à luz das lutas do presente. Isso exige combinar a crítica marxista às desigualdades estruturais com a compreensão lefortiana da democracia como um campo aberto e inacabado, onde o poder é sempre disputado e jamais plenamente apropriado. No entanto, como demonstrado ao longo da pesquisa, essa abertura formal do campo político não basta. É preciso garantir que todos os sujeitos tenham condições reais de participar dessa disputa, enfrentando os obstáculos materiais, simbólicos e institucionais que ainda mantêm amplos setores da população à margem das decisões que moldam suas vidas.

A separação entre público e privado, a invisibilização do trabalho reprodutivo e a sub-representação das mulheres nos espaços de poder são sintomas de uma ordem que precisa ser confrontada por meio de novas práticas políticas e de uma teoria crítica comprometida com a transformação. Assim, ser realista esperançosa é, também, acreditar que pensar a democracia a partir das margens pode não apenas denunciar as falhas do presente, mas indicar as potências do futuro. Esse é, afinal, o sentido mais profundo da luta política: imaginar e construir, mesmo em meio à adversidade, outros mundos possíveis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arruzza, Cinzia. *Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo*. Revista Outubro, n. 23, 1º semestre de 2015. Disponível em: <http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2015/06/2015_1_04_Cinzia-Arruzza.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2025.

Banco de Dados Folha - Acervo de Jornais. *LEFORT DIZ QUE MERCADO NÃO GARANTE SOZINHO JUSTIÇA SOCIAL*. Paris: Publicado na Folha de S.Paulo, domingo, 19 de abril de 1992. Disponível em: <http://almanaque.folha.uol.com.br/entrevista_filosofia_lefort.htm>. Acesso em: 8 mar. 2025.

Bartky, Sandra Lee. *Foucault, la feminidad y la modernización del poder patriarcal*. Universidad Nacional de Colombia Proyectos Temáticos Biblioteca Digital Feminista Ofelia Uribe de Acosta BDF Subjetividades e identidades. Universidad del Valle, Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad. 2008.

Benhabib, Seyla. *Situando o self: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*. Trad. Ana Claudia Lopes; Renata Romolo Brito. Brasília: UNB, 2021.

Biroli, Flávia. *Gênero e desigualdades: os limites da democracia no Brasil*. 1º Ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

Collins, Patricia Hill. *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1ª edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

Davis, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. Artigo publicado no portal Geledés – Instituto da Mulher Negra. Disponível em:

<<https://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/>>. Acesso em: 18 mar. 2025.

_____; Collins, Patricia Hill; Federici; Silvia. *Democracia Para Quem?: Ensaios de Resistência*. São Paulo: Boitempo, 2023.

De Araújo, Adriane Reis; Garcia, Camila Prado; Suzuki, Henry A. S.. *Como é possível haver preconceito racial em um país com a maior população negra do mundo fora do continente africano?* Disponível em:

<<https://www.prt2.mpt.mp.br/512-como-e-possivel-haver-preconceito-racial-em-um-pais-com-a-maior-populacao-negra-do-mundo-fora-do-continente-africano>>. Acesso em: 18 mar. 2025.

Federici, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

_____. *O feminismo e a política dos comuns*. In: Hollanda, Heloisa Buarque. (org.) *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.

_____. *O patriarcado do salário – notas sobre Marx, gênero e feminismo*. São Paulo: Boitempo, 2021.

Fraser, Nancy. *Justiça interrompida: reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. Tradução de Ana Claudia Lopes e Nathalie Bressiani. 1º ed. São Paulo: Boitempo, 2022.

_____. *O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história*. In: Hollanda, Heloisa Buarque. (org.) *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.

_____. *Por trás do laboratório secreto de Marx - por uma concepção expandida do capitalismo*. *Direito e Práxis* 6(10): 704-728, 2015.

_____. *Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação*. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 15, n. 02, p. 291-308, ago. 2007. Disponível em:

<http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X200700020002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 18 mar. 2025.

Gonzalez, Lélia. *Por um feminismo-afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. In: Rios, Flávia; Lima, Márcia (orgs.). Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

Haraway, Donna. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 2009. Disponível em: Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=51046>. Acesso em: 08 mar. 2025.

_____. *Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995.

Harding, Sandra. *A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista*. In: Hollanda, Heloisa Buarque. (org.) *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.

_____. *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1998.

_____. *Ciencia y feminismo*. Tradução de Pablo Manzano. Madrid: Ediciones Morata, S.L., 1996.

_____. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.

_____. (ed.). *Feminism & Methodology*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1987.

INSTITUTO ALZIRAS e OXFAM BRASIL. *Desigualdades de gênero e raça na política brasileira*. Rio de Janeiro: 2022. Disponível em: <<https://www.oxfam.org.br/justica-racial-e-de-genero/participacao-politica/desigualdade-de-raca-e-genero-na-politica-brasileira/>>. Acesso em: 27 de fev. 2025.

INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS; COMMON DATA. *Perfil das candidaturas – eleições 2024*. Brasília: INESC, 2024. Disponível em: <<https://inesc.org.br/wp-content/uploads/2024/08/perfil-das-candidaturas-eleicoes-2024.pdf?x12453>>. Acesso em: 27 de fev. 2025.

Lefort, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. 3a ed. rev. atual. São Paulo: Editora Autêntica, 2011.

_____. *Pensando o político: Ensaio sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

Lima; Paula Gabriela Mendes; Frattari, Najla Franco; Abraão, Alessandra Simões Reis; Moreira, Aline Hack; Costa, Cláudia Maria Inácio; Farias, Fernanda Sales França de; Cruz, Jully Anne Ribeiro da; Oliveira, Luciana Rodrigues de; Santos, Najla Helen Graff de Araújo; Santos, Rosely Maria dos. *Relatório De Olho nas Urnas – Desafios Enfrentados por Mulheres nas Eleições Municipais de 2020*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2024.

Locke, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo. Petrópolis: Vozes, 1998.

Marx, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010b.

_____. *O capital: crítica da economia política, livro 1*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____; Engles, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

Netto, José Paulo. *Introdução à obra de Marx*. [s.l.: s.n.]. Disponível em: <<https://marxismo21.org/wp-content/uploads/2012/07/Introduc%C3%A3o-%C3%A0-obra-de-Marx-Jos%C3%A9-Paulo-Neto.pdf>>. Acesso em: 4 mar. 2025.

Oliveira, Luciano. *O Enigma da Democracia: O pensamento de Claude Lefort*. Piracicaba: Jacinta Editores, 2010.

Pogrebinschi, Thamy. *O enigma do político: Marx contra a política moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. *O Enigma da Democracia em Marx*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 22, p. 55-67, 2007.

_____. Jovem Marx, Nova Teoria Política. Dados (Rio de Janeiro), v. 49, p. 537-552, 2006.

Rousseau, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 2011.

Sardenberg, Cecília Maria Bacellar. *Da Crítica Feminista à Ciência a uma Ciência Feminista?*. 2007. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/6875/1/Vers%C3%A3o%20Final%20Da%20Cr%C3%ADtica%20Feminista.pdf>>. Acesso em: 4 mar. 2025.

TSE. *Estatísticas de filiados a partidos revela baixa participação feminina e de jovens na política*. Disponível em: <<https://www.tse.jus.br/comunicacao/noticias/2021/Junho/estatisticas-de-filiados-a-partidos-revela-baixa-participacaofeminina-e-de-jovens-na-politica>>. Acesso em 8 fev. 2025.

TSE. *Estatísticas do eleitorado*. Disponível em: <<https://www.tse.jus.br/eleicoes/estatisticas/estatisticas-de-eleitorado>>. Acesso em 18 mar. 2025.

TSE. *Divulgação de Candidaturas e Contas Eleitorais*. Brasília: Tribunal Superior Eleitoral, 2024. Disponível em: <<https://divulgacandcontas.tse.jus.br/divulga/#/home>>. Acesso em: 27 fev. 2025.

Velasco, Clara. Mais de 900 cidades do país não terão nenhuma mulher na Câmara Municipal. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2020/eleicao-em-numeros/noticia/2020/11/17/>>

mais-de-900-cidades-do-pais-nao-terao-nenhuma-mulher-na-camara-municipal.ghtml>. Acesso em: 19 mar. 2025.

Vieira, Julia Lemos. *Caminhos da liberdade no jovem Marx: da emancipação política à emancipação social*. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. doi:10.11606/T.8.2014.tde-18032015-113043. Acesso em: 2024-10-03.

Wentzel, Mariana. *O que faz o Brasil ter a maior população de domésticas do mundo*. BBC, 26 fev. 2018. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43120953>>. Acesso em: 18 mar. 2025.