

Teoria política feminista e crítica à cidadania liberal

Feminist political theory and criticism of liberal citizenship

Emerson Erivan de Araújo Ramos

Bacharel em Direito pelo Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba (CCJ/UFPB). Mestre em Direito pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Jurídicas (PPGCJ/UFPB) e doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da mesma instituição (PPGS/UFPB). Membro do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Gênero e Direito (NEPGED). E-mail: eearamos@gmail.com.

Recebido em 4/08/2015, aceito em 8/12/2015.

Resumo

O presente trabalho investiga a crítica ao liberalismo político a partir do marco da Teoria Política Feminista, fornecendo espeque para outras inquirições de relevância, em especial no que tange aos temas de integração social e participação das mulheres na condução de projetos políticos. Por esse norte, expõe uma crítica panorâmica de perspectiva feminista contra o modelo de cidadania universal elaborado desde o liberalismo clássico.

Palavras-chave: Cidadania; Contratualismo; Feminismo.

Abstract

This paper investigates the critique of political liberalism from the framework of the Feminist Political Theory, providing stanchion for other inquiries of relevance, particularly with respect to issues of social integration and participation of women in leading political projects. From this viewpoint, it exposes an overview of critical feminist perspective against the universal citizenship model developed from classical liberalism.

Keywords: Citizenship; Contractualism; Feminism.

Introdução

Aristóteles, o qual boa parte da tradição política contemporânea busca inspirar-se, foi, ao tratar de questões de ordem prática, o grande responsável por sistematizar a Ciência Política de origem helênica, elaborando conceitos que ainda hoje delineiam profundos debates políticos desde o marxismo à tradição republicana. Dedicando-se ele, em certo momento, a investigar as origens da teoria política, propõe que esta se debruce, em última instância, sobre a investigação da maneira ideal de exercer o poder político. Mais claramente, o que defende é que o objetivo inicial de toda a teoria política é encontrar o melhor regime político por natureza¹. Partindo desse pressuposto, argumenta ele que o primeiro dos filósofos políticos foi o indivíduo que, antes de todos, conseguiu pensar e elaborar um arquétipo ideal de regime político. Consoante Aristóteles, intentando encontrar na história o relato daquele que inaugurou essa discussão, o primeiro de todos os filósofos políticos foi o grego Hipódamo de Mileto (STRAUSS, 2006).

A contramão, entretanto, conta-se, Hipódamo foi antes de tudo um grande urbanista e, devido à limitação a seu mister, restringiu-se a conceber o regime político ideal como subproduto da planificação urbana por ele imaginada². Em um narrar sucinto, o simplório regime proposto por Hipódamo resumia-se a delimitar o corpo de cidadãos ao número de uma cidade-Estado em dez mil habitantes e dividir a terra em três partes; três também seriam os tipos de leis que deveriam ser elaboradas, posto que apenas três seriam os motivos que poderiam levar a um litígio judicial. Utilizando de maneira quase mística o número três, Hipódamo de Mileto esquematizou superficialmente as idiosincrasias da esfera política.

Leo Strauss, analisando a Política de Aristóteles e refletindo sobre o modelo de Hipódamo, expõe: “Apesar, ou por causa de sua ambição,

¹ Para Aristóteles, o regime ideal é o melhor por natureza e atende aos prerequisites necessários independentemente do tempo e da época.

² Na Grécia Antiga, devido à disposição política do seu território em cidades-Estado independentes entre si, a estrutura política da comunidade estava intimamente ligada à forma de planificação da vida urbana.

Hipódamo não obteve êxito na fundação da filosofia ou ciência política porque não começou por levantar a pergunta: 'o que é o político?', ou melhor 'o que é a pólis?'^{3 4} (STRAUSS, 2006, p. 35, tradução nossa). O autor alemão aponta, destarte, para o fato de que não há filosofia política que não traga a cabo os fundamentos ontológicos do próprio fenômeno político, porquanto o primeiro dos questionamentos acerca de um objeto repouse exatamente sobre o que é esse objeto, isto é, sua essência ou natureza. Ainda durante o mesmo comentário, Leo Strauss põe em testilha a análise pouco problemática de Hipódamo, posto que este foi incapaz de enxergar a característica primeira do fenômeno político: “a política pertence a uma classe em si mesma”⁵ (STRAUSS, 2006, p. 35, tradução nossa).

A interpretação de que a arena pública é um espaço agonístico, de conflito de classes, monopolizado por uma delas, é uma ideia persistente desde a Grécia Antiga e reverbera na atualidade⁶. Não se trata de afirmar, contudo, que todo o fenômeno político e social seja previamente determinado e planejado detalhadamente por essa classe a que Strauss se refere, como se os governados fossem títeres no jogo de poder, a serviço da classe dominante.

Partindo dos pressupostos sobre a esfera pública até aqui levantados, muito recentemente (nas últimas quatro décadas), de maneira bem elaborada, a Teoria Política Feminista envidou-se em descrever à sua maneira o fenômeno político. Utilizando-se do gênero como categoria de análise⁷ e valendo-se da

³ No original: “A pesar, o a causa de su ambición, Hipodamo no tuvo éxito en la fundación de la filosofía o ciencia política porque no comenzó por plantear la pregunta '¿qué es político?', o más bien '¿qué es la pólis?'”.

⁴ Para Strauss, esses e outros questionamentos correlatos foram levantados por Sócrates, a quem, mais usualmente, reconhece-se o título de fundador da Filosofia Política.

⁵ No original: “(...) la política pertenece a una clase en sí misma”.

⁶ Há aí uma influência sobre o marxismo, no sentido de entender a esfera pública enquanto um espaço de conflito de grupos. Trata-se de uma oposição evidente à teoria do consenso própria do liberalismo.

⁷ Joan Scott reivindica a contribuição do gênero como categoria analítica, sendo até indispensável nas análises histórica e política – campos de estudo nos quais envereda. Chega a autora a afirmar que “Estabelecidos como um conjunto objetivo de referências, os conceitos de gênero estruturam a percepção e a organização concreta e simbólica de toda a vida social. Na medida em que essas referências estabelecem distribuições de poder (um controle ou um acesso diferencial aos recursos simbólicos), o gênero torna-se implicado na concepção e na construção do próprio poder” (SCOTT, 1995, p. 88) e ainda, sobre a relação gênero e política, que “Quando os/as historiadores/as buscam encontrar as maneiras pelas quais o conceito de

aprendizagem de que o poder político é exercido por uma classe (não compreendida necessariamente nos moldes marxistas do termo), boa parte das teóricas feministas responderam à pergunta “O que é a política?” com a proposição: a política é o campo em que se origina o governo da mulher pelo homem. Sendo assim, a esfera pública é compreendida pela teoria política feminista como o principal mecanismo de exercício do poder patriarcal. O monopólio da esfera pública pelos homens determina que tipo de política e que modelo de cidadania devem ser adotados. Se Leo Strauss sustenta que a política é inevitavelmente exercida por uma classe em si, as feministas vão além: elas afirmam categoricamente que o poder político é exercido pela classe masculina, instaurado na forma de patriarcado⁸, e esse é o principal mecanismo que constrói a hierarquia de gênero.

De maneira inédita, o que a teoria política feminista revela é que a diferença sexual e a subordinação da mulher são os esques para a construção da esfera pública – bem como de seu reverso, a esfera privada. Ao lado do marxismo, essa se tornou a principal crítica do liberalismo⁹, em especial no que tange à denúncia de seu falso universalismo.

1. O projeto liberal de cidadania

A liberdade entre os liberais é pregada como a liberdade de oportunidades, ou a possibilidade de cada um poder realizar-se individualmente, sem a interferência na esfera privada dos demais membros da sociedade. Nesse sentido, a novidade do liberalismo é instituir uma aceção negativa de

gênero legitima e constrói as relações sociais, eles/elas começam a compreender a natureza recíproca do gênero e da sociedade e as formas particulares e contextualmente específicas pelas quais a política constrói o gênero e o gênero constrói a política” (p. 89).

⁸ Aqui não se pretende levantar os problemas sobre a utilidade ou não do conceito de patriarcado, ainda que se tenha consciência das inúmeras críticas à caracterização universalizante e a-histórica da dominação masculina contida nesse conceito. Assim, o termo “patriarcado” é utilizado neste momento como o processo social que legitima privilégios para o homem em detrimento da mulher, bem como estrutura assimetrias sociais fundadas no gênero.

⁹ “Nos Estados Unidos, durante a última década, poucos críticos do liberalismo têm sido tão persistentes ou têm tratado de uma gama tão ampla de aspectos como as feministas” (DIETZ, 1999, p. 4).

liberdade, a qual dispensa a participação do/no coletivo. Assim, interpreta-se aqui a liberdade entre os liberais como descreve Benjamin Constant em seu célebre *Da liberdade dos antigos comparada a dos modernos*. Segundo o autor, a liberdade dos modernos, levado a cabo pelo projeto liberal, é entendida como:

(...) o direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado, maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, até de abusar dela; de ir e vir, sem necessitar de permissão e sem ter que prestar conta de seus motivos ou de seus passos. É para cada um o direito de reunir-se a outros indivíduos, seja para discutir sobre seus interesses, seja para professar o culto que ele e seus associados preferirem, seja simplesmente para preencher seus dias e suas horas de maneira mais condizente com suas inclinações, com suas fantasias. (CONSTANT, 1985, p. 10)¹⁰

Desse modo, como argumenta o francês, a liberdade tal qual hoje é traduzida, consiste em ser soberano no âmbito privado e apenas influir na esfera política, seja como funcionário público participando da administração do Estado ou ativamente no processo de escolha dos agentes políticos que representam o povo no exercício da soberania. A liberdade, assim, é individual e segue a proposição comum à modernidade de liberdade civil, em que cada homem deve ser restringido na exata medida que possa salvaguardar igualmente a liberdade de todos.

¹⁰ Esse conceito de liberdade é exatamente o contrário de como os antigos a concebiam. Segundo Benjamin Constant, a liberdade dos antigos “consistia em exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania inteira, em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de aliança, em votar as leis, em pronunciar julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados; e fazê-los comparecer diante de todo um povo, em acusá-los de delitos, em condená-los ou em absolvê-los; mas, ao mesmo tempo que consistia nisso o que os antigos chamavam liberdade, eles admitiam, como compatível com ela, a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo. Não encontraremos entre eles quase nenhum dos privilégios que vemos fazer parte da liberdade entre os modernos. Todas as ações privadas estão sujeitas a severa vigilância. Nada é concebido à independência individual, nem mesmo no que se refere à religião” (1985, p. 11).

A igualdade, inexoravelmente vinculada à liberdade, é, também, entendida como igualdade de oportunidades. A exemplo do que propõe Thomas H. Marshall (1967, p. 101), no mesmo sentido da tese lockeana:

O direito do cidadão nesse processo de seleção e mobilidade é o direito à igualdade de oportunidade. Seu objetivo é eliminar o privilégio hereditário. Basicamente, é o direito de todos de mostrar e desenvolver diferenças ou desigualdades; o direito igual de ser reconhecido como desigual. Nos estágios iniciais do estabelecimento de tal sistema, o efeito maior reside, é lógico, na revelação de igualdades latentes – permitir que o jovem desprovido de recursos mostre que é tão capaz quanto o rico.

Com isso, indivíduos nascem iguais porque são livres para desenvolverem suas capacidades. Sendo assim, são iguais porque são igualmente livres¹¹; essa igualdade, em que se baseia o liberalismo, é a igualdade formal. Esclarece-se sobre a relação entre liberdade e igualdade no projeto liberal:

No centro da liberdade negativa existe um (...) aspecto do liberalismo que se dirige ao indivíduo em sua faceta política de cidadão: a concepção de indivíduo como “portador de direitos formais”, que estão calculados para protegê-lo da infração ou interferência dos demais e para lhe garantir as mesmas oportunidades ou “acesso igual” que aos demais. (DIETZ, 1999, p. 8)

A liberdade e a igualdade, tal como as compreende o liberalismo, lançam, assim, o ser humano a uma concepção de sujeito autônomo e racional, o qual encontra em si mesmo o sentido de sua existência e de suas ações¹². Essa concepção só foi possível devida a incorporação, pela teoria política moderna, do individualismo como forma de experimentar o mundo,

¹¹ “A única forma de igualdade que não só é compatível com a liberdade tal como é entendida pela doutrina liberal, mas é inclusive por essa solicitada, é a igualdade na liberdade: o que significa que cada um deve gozar de tanta liberdade quanto compatível com a liberdade dos outros, podendo fazer tudo o que não ofenda a igual liberdade dos outros” (BOBBIO, 2000, p. 39).

¹² Há nesse fato, diretamente, uma importância jurídica, como bem descreve Costa Douzinas (2009, p. 109): “Quando o ‘homem’ substituiu Deus como a base do significado e da ação, a proteção dos seus direitos contra o poder do Estado tornou-se a essência jurídica da modernidade”.

que deu nova forma à esfera política, possibilitando o surgimento do liberalismo.

Tomar os indivíduos por seres humanos abstratos e racionais (como fazem os contratualistas), significa torna-los ontologicamente anteriores à sociedade que estão inseridos, e retirar do sujeito as paixões que impulsionam o ser à ação. Um indivíduo sem paixões é exatamente a consumação da ideia de um ser completamente autônomo, por isso descontextualizado, destacado e isolado do ser social¹³. Destarte, afirma Mary Dietz (1999, p. 6):

Na sociedade liberal poderia se dizer que o contexto não é “tudo”. É, aliás, nada, porque o liberalismo concebe as necessidades e capacidades dos indivíduos como se fossem independentes de qualquer condição social ou política imediata. O que conta é que entendamos os seres humanos como indivíduos racionais, com seu próprio valor intrínseco.

Essa concepção de ser humano autônomo deriva da teoria política hobbesiana e é tradicionalmente exemplificado na seguinte passagem: “(...) consideremos os homens como se nesse instante acabassem de brotar da terra, e repentinamente (como cogumelos) alcançassem plena maturidade, sem qualquer espécie de compromisso entre si”¹⁴ (HOBBS, 2002, p. 135). A visão de que seres humanos são “como cogumelos” gera uma percepção da sociedade em que indivíduos são como átomos isolados. Essa proposição encontra-se no contexto de sua nova aceção de liberdade, que encontra seu ápice na teoria política lockeana. A autonomia do indivíduo é a consequência da conquista de sua nova liberdade, o objetivo por que tanto lutou o liberalismo (contra a opressão do sistema absolutista). Conforme visto até

¹³ Essa visão tem sido até mesmo criticada por teóricos liberais contemporâneos mais seriamente comprometidos com o desenvolvimento humano e a efetivação dos direitos sociais, a exemplo de Michael Walzer. É dele a crítica: “em suas versões contemporâneas, [o liberalismo] é uma teoria insuficiente e uma prática política defeituosa” (WALZER, 2008, p. XII).

¹⁴ Enfatize-se que, do ponto de vista histórico, a vitória do conceito de autonomia do sujeito deu-se com o fim da sociedade de estamentos. A ver: “A dissolução do Estado de estamento liberta o indivíduo na sua singularidade e na sua autonomia: é ao indivíduo enquanto tal, não ao membro de uma corporação, que cabe o direito de eleger os representantes da nação – os quais são chamados pelos indivíduos singulares para representar a nação em seu conjunto e devem, portanto, desenvolver sua ação e tomar suas decisões sem qualquer vínculo de mandato” (BOBBIO, 2000, p. 36).

aqui, combinados o individualismo e a liberdade, originou-se um novo significado de ser livre como não interferência do Estado (bem como do ser social) na esfera de ação do indivíduo. A autonomia, assim, significa não ser importunado na sua esfera privada, tal que as ações do indivíduo estejam tão somente subordinadas ao seu próprio julgamento, ao seu ponto de vista subjetivo (PATEMAN, 1985, p. 25). Na teoria lockeana, a garantia da liberdade é conferida por meio do direito de propriedade, pois garante o poder de apenas um indivíduo sobre um bem, excluindo todos os demais. É desse fundamento que deriva a primeira de todas as propriedades: a propriedade de si sobre si mesmo, a qual Carole Pateman, sob uma perspectiva feminista, critica veementemente.

No entanto, há um grande problema nessa visão atomista do ser humano, que o concebe como uma unidade isolada da sociedade. Essa percepção abstrata e neutra é denunciada por Douzinas (2009, p. 15-16) da seguinte forma:

O mundo em que habitam [os liberais] é um lugar atomocêntrico, constituído por contratos sociais e posturas originais motivados pela cegueira subjetiva dos véus da ignorância, atribuídos a situações de discurso ideais e que retornam a uma certeza pré-moderna de respostas corretas únicas a conflitos morais e jurídicos. Igualmente, o modelo de pessoa que povoa este mundo é o de um indivíduo autocentrado, racional e reflexivo, um sujeito autônomo kantiano, desvinculado de raça, classe ou gênero, sem experiências inconscientes ou traumáticas e que se encontra no perfeito domínio de si mesmo, pronto a usar os direitos humanos para adequar o mundo aos seus próprios fins. Os melhores filósofos liberais da direita escrevem como se duzentos anos de filosofia e teoria social não tivessem acontecido, como se eles nunca tivessem ouvido falar de Marx e de lutas sociais, de Nietzsche, do poder e da resistência de Foucault, de Freud, da psicanálise e da dialética do desejo, ou de Levinas, Derrida e da ética da alteridade.

Essa ideia é central nas instituições modernas, que foram constituídas pelo liberalismo. Ela encontra-se presente, por exemplo, nas próprias declarações de direitos humanos. Ocorre, para citar um dentre vários casos, quando a Declaração Universal de Direitos Humanos (que reproduziu quase

literalmente a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, publicada em 1789 na França) afirma em seu artigo 1º: “Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade.”. Essa passagem demonstra como as declarações de direitos estão imersas na antropologia filosófica do liberalismo, isto é, na forma como esses textos jurídicos compreendem a natureza humana. O ser humano é aí entendido como um sujeito abstrato e universal, e a sua essência é distribuída em partes iguais de autonomia desde seu nascimento (DOUZINAS, 2009, p. 110).

Do ponto de vista da teoria política, as declarações universais de direitos tem significado a vitória da narrativa do contrato social, que se encontra encarnado na forma jurídica. Isso não significa outra coisa senão a transubstanciação da teoria política em direito e, em específico, a adoção aí da teoria política normativa liberal como direito político moderno – o que é apenas um, dentre tantos outros modos possíveis, de demonstrar quão ideológico é um texto legal. Com as declarações de direito, tem-se instalado peremptoriamente o contratualismo como a forma política vitoriosa, como a origem do direito político que constitui a esfera pública moderna.

De chofre, os teóricos do direito, influenciados pela unificação entre os pressupostos liberais e a forma jurídica possibilitada pelo liberalismo, dirão que a argumentação logo acima é de completa injustiça, visto que, enquanto teoria normativa (e não descritiva), encontra-se na ordem do dever ser e, por isso, a norma acima significa em verdade: “Todas as pessoas *devem* ser livres e iguais em dignidade e direitos” (DOUZINAS, 2009, p. 110). E essa é apenas mais uma prova de que essas declarações herdaram ainda algo mais do contratualismo enquanto teoria política normativa liberal: a sua hermenêutica. Tal qual o artigo 1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos, o contrato social também não é lido como uma descrição de uma narrativa histórica, mas trata-se de uma ficção que é apresentada como norma.

Se se levar a cabo a tese de que um texto jurídico não possui também uma dimensão constatativa, associando-se à concepção de que o indivíduo é

um ser abstrato, autônomo e moralmente desenvolvido, pode-se gerar vários problemas do ponto de vista empírico, como o que: “É claro para o ideólogo de direitos humanos a produção de pobreza humana e de empobrecidos não é centralmente uma questão social, mas sim, moral”¹⁵ (GALLARDO, 2008, p. 130, tradução nossa).

Desde o marxismo, apresenta-se uma forte crítica a essa concepção atomística de ser humano a partir de várias correntes teóricas. Por isso:

A crítica da “imagem de homem” que está na base da teoria política liberal é tão velha quanto a própria teoria política liberal. Desde que Hobbes compreendeu os homens “como se tivessem acabado de brotar da terra e subitamente, como cogumelos, amadurecido sem nenhum tipo de relação uns com os outros”, desde que ele arrancou o homem do universo ético aristotélico-escolástico e, com isso, preparou o caminho para o liberalismo, este se vê confrontado com a objeção do atomismo. Essa crítica orienta-se especificamente contra a teoria liberal do contrato legitimador do Estado. Imaginar as instituições sociais e políticas como o resultado de um contrato entre pessoas independentes, livres e iguais significa compreender erroneamente o caráter histórico dessas instituições e das pessoas (...). (FOSTER, 2010, p. 15)

De fato, a abstração da natureza humana não resiste a uma análise empírica ou histórica (ao nível do que Costa Douzinas menciona acima), de maneira que as ficções do liberalismo caem por terra logo que confrontadas com as pessoas corporificadas, que possuem uma localização dentro de uma estrutura social não homogênea, repleta de desigualdades sociais e hierarquias políticas. Assim, a natureza humana abstrata, tal como pressupõe o liberalismo (e até mesmo as declarações de direito), ignoram o fato de que as pessoas concretas possuem gênero, raça, classe e idade. Se observada a estrutura social (mais do que a ficção do liberalismo sobre o ser social), até mesmo a liberdade, a igualdade e a dignidade saem de cena com rapidez.

Do ponto de vista da teoria política feminista, a forma abstrata do indivíduo, que deságua prontamente no princípio da autonomia deste, é

¹⁵ No original: “Es claro que para el ideólogo de derechos humanos la producción de pobreza humana y de empobrecidos no es centralmente una cuestión social, sino moral”.

responsável por uma forte ocultação das mulheres na narrativa política. A passagem em que Hobbes trata os homens como cogumelos representa de certa maneira, para Seyla Benhabib (1987, p. 95, tradução nossa), a maneira como isso acontece dentro do liberalismo político:

Essa visão dos homens como cogumelos é um acabado quadro da autonomia. A mulher, a mãe de cujo ventre todo indivíduo vem ao mundo, é agora substituída pela terra. A negação de ter nascido de uma mulher isenta o ego masculino do mais natural e básico vínculo de dependência.

E acrescenta: “No entanto, esse é um mundo estranho; é um mundo no qual os indivíduos cresceram antes de terem nascido; no qual os jovens são homens antes de terem sido crianças; mundo onde nem mãe, nem irmã, nem esposa existem” (BENHABIB, 1987, p. 96). Por isso, ainda para Benhabib (1987, p. 95), a metáfora hobbesiana demonstra o narcisismo do homem, “que vê o mundo a sua própria imagem”. E, por isso, o contratualismo não só é uma completa falácia, mas gera a invisibilidade e a opressão das mulheres através de uma exclusão da narrativa política. Como seres sem pai e sem mãe, os indivíduos autônomos substituem a autoridade do pai (outrora representado pelo patriarcado a que defendia Sir Robert Filmer), restabelecendo-a por meio da lei.

2. A crítica feminista ao liberalismo

A despeito dos princípios do liberalismo de abstração e autonomia do sujeito, de igualdade e liberdade dos indivíduos, a teoria política feminista tem sido eficaz em demonstrar que as instituições liberais, todavia, não se consolidaram sem levar em consideração a diferença de gênero. A vitória dos ideais do liberalismo e do Iluminismo significou para as mulheres, inicialmente, em vez do empoderamento pela liberdade e igualdade, apenas outra maneira de vivenciar sua subordinação. A lógica é clara: sem qualquer pretensão de

descrever um fato real, o pacto originário articula-se como uma narração do “aja como se tivesse ocorrido”, buscando orientar como se deve compreender a esfera pública capitalista e as instituições políticas nela existentes. Desse modo, o sistema jurídico que envolve o contratualismo (as liberdades modernas) tem por escopo engendrar e manter o liberalismo enquanto ideologia. Além de ideologia política e econômica, o liberalismo apresenta-se, por muitos motivos (tais que os citados acima), também como uma ideologia de gênero – aquela que se baseia e ajuda a criar a diferença sexual e institui o direito político patriarcal moderno. Ao descrever o mundo tal qual deve ser, o contratualismo estabelece a estrutura político-social consoante a diferença sexual, tomando-a como pressuposto de existência da esfera pública, reiterando, destarte, a hierarquia de gênero vigente.

A denúncia apontada por Seyla Benhabib é apenas um dos indícios de que o processo de formação da cidadania moderna, o qual se encontra vinculado à guinada liberal garantida pela classe burguesa, entretanto, tem marginalizado as mulheres e negado¹⁶ – por intermédio dos mais diversos mecanismos jurídicos, políticos e sociais –, o seu direito de participarem da condução dos negócios públicos.

Foi levando em conta esses princípios falsamente universalistas do liberalismo que a teoria política feminista elaborou uma crítica peculiar claramente anti-liberal. Uma interessante análise é a legada por Carole Pateman, para quem o gérmen da crítica ao contrato originário encontra-se

¹⁶ Inobstante a generalização própria e proposital de análises como estas, úteis para compreender como se dão os processos sócio-políticos gerais de construção da cidadania (ainda que se invisibilize as peculiaridades históricas e as resistências à norma social hegemônica que constrói a esfera pública), é certo afirmar que contingencialmente houve dissonâncias com relação à proibição de acesso da mulher à esfera pública. Nesse sentido, argumenta Virginia Vargas Valente (2000, p. 179, tradução nossa) “A perspectiva histórica permite analisar como se tem formado a cidadania e como surgem os/as indivíduos ou pessoas com direitos, em que condições econômicas, sociais e políticas e com que estratégias de formação cidadã. Uma análise histórica do surgimento das cidadanias femininas nos permitirá analisar como as mulheres não tem sido, nem todas, nem totalmente excluídas da história da cidadania”. No original: “La perspectiva histórica permite analizar cómo se ha formado la ciudadanía y como surgen los/las individuos o personas con derechos, en qué condiciones económicas, sociales y políticas y con que estrategias de formación ciudadana. Un análisis histórico del surgimiento de las ciudadanía femininas nos permitirá analizar cómo las mujeres no han sido, ni todas, ni totalmente excluídas de la historia ciudadana.”

exatamente na preocupação de como a liberdade civil daí derivada possui embutido o direito patriarcal moderno que cria a sujeição feminina. É verdade que certos atos da vida pública parecem garantir a todas as pessoas a mesma condição civil, reproduzindo o pacto originário através do consentimento, da liberdade que foi garantida em um contrato maior (PATEMAN, 1993, p. 16). Ocorre, por exemplo, quando se realiza um contrato de trabalho ou um contrato de casamento. Isso porque a sociedade hodierna apenas apreende a liberdade como liberdade negativa de não intervenção do Estado na esfera privada ou como a liberdade econômica capitalista (livre concorrência). A sujeição feminina, no entanto, sempre passa longe das discussões políticas surgidas até o advento das teorias feministas. Desse modo, quando o liberalismo político estabelece espaços privilegiados para os homens, ignorando intencionalmente a situação feminina, ele legitima jurídica e politicamente a sujeição da mulher e a dominação do homem.

Esses autores chegam a afirmar claramente a identificação do espaço público com o masculino. É de Kant (1989, p. 26) a definição de Estado como “uma sociedade de homens que ninguém a não ser ele mesmo tem a dispor e ordenar” e que um dos princípios de uma constituição, juntamente à igualdade dos membros como cidadãos, deve ser o “da liberdade dos indivíduos de uma sociedade (como homens)” (KANT, 1989, p. 33). Importa em dizer, conseqüentemente, que as mulheres não participaram do pacto originário.

Para enxergar isso na concretude, basta observar a maneira como as mulheres foram tratadas durante a Revolução Francesa e que o discurso revolucionário generificou a cidadania (SCOTT, 1996, p. 9). A exclusão das mulheres do projeto de cidadania contido na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão elaborada em 1789 pela Assembleia Nacional Constituinte da França revolucionária, levou a um movimento interno à revolução para ampliar o sentido de cidadania do projeto revolucionário. O símbolo máximo dessa luta foi Olympe de Gouges (pseudônimo de Marie Gouze) e a confecção da Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã (1791), documento que insistia na igualdade entre homens e mulheres por natureza

(SCOTT, 1996, p. 20), e que por isso estas deveriam ser detentoras dos mesmos direitos que os homens, bem como de direitos baseados em demandas específicas que possuam.

Pela bravura com que Olympe de Gouges lutou pela equidade de gênero e por representar um perigo para o projeto liberal de cidadania naquele momento, foi condenada à guilhotina pela Convenção Nacional comandada pelos jacobinos em 1793. Na ocasião de sua morte, o jornal *La feuille du salut public* (apud SCOTT, 1996, p. 52) escreveu:

Olympe de Gouges, nascida com uma imaginação exaltada, confundiu seu delírio com uma inspiração da natureza. Ela queria ser um homem do Estado. Ela pegou projetos das pessoas pérfidas que querem dividir a França. Parece que a lei puniu esta conspiradora por ter esquecido as virtudes que pertencem ao seu sexo.¹⁷

Além da razão acima, a execução de Olympe de Gouges ocorreu em um contexto em que:

Demandas articuladas pela igualdade dos sexos durante a Revolução foram relativamente pouco numerosas, e largamente abafadas por um coro de vozes afirmando a diferença entre os sexos e derivando uma poderosa nova autoridade a partir das reivindicações das ciências médicas.¹⁸ (LANDES, 1996, p. 298, tradução nossa).

Percebe-se, assim, que o discurso produzido e a forma como esse conflito foi conduzido durante o processo revolucionário são extremamente significativos na compreensão de como o liberalismo concebe ontologicamente as mulheres, fato que implica também na maneira como compreende a capacidade política destas.

¹⁷ No original: "Olympe de Gouges, born with an exalted imagination, mistook her delirium for an inspiration of nature. She wanted to be a man of state. She took up projects of the perfidious people who want to divide France. It seems the law has punished this conspirator for having forgotten the virtues that belong to her sex."

¹⁸ No original: "Articulate demands for the equality of the sexes during the Revolution were relatively few in number, and largely drowned out by the chorus of voices asserting the difference between the sexes and deriving powerful new authority from the claims of medical science".

Os autores contratualistas em uníssono propõem que o pacto social foi estabelecido tão somente entre os homens, sentido que foi claramente reproduzido pelo universo revolucionário francês. Cada autor fundamentou esse fato com diferentes argumentos. No entanto, excetuando-se Thomas Hobbes (GONZÁLEZ, 2003; PATEMAN, 1989, 1993), todos os demais acreditam na incapacidade biológica da mulher para os assuntos políticos. Essa inaptidão das mulheres para o mundo político deriva de um esquema simbólico baseado na biologia (na natureza dos gêneros) que as dissocia de aspectos que são necessários para o exercício da cidadania dentro do liberalismo, com suporte em uma diferença sexual. Dessa maneira: “(...) para as mulheres, anatomia é destino”¹⁹ (PATEMAN, 1989, p. 21, tradução nossa).

O sistema de pensamento moderno, reproduzindo elementos persistentes desde a civilização helênica, estrutura-se em torno de uma série de binômios: racional/irracional, razão/emoção, parcialidade/imparcialidade, universalidade/particularidade, cultura/natureza, etc. Os pares de opostos parecem dividir o mundo em dois. É, por exemplo, um problema antigo o de como dominar os sentimentos pela razão, já que um homem dominado pela emoção é capaz de chegar ao seu próprio fim – esse é o princípio ético básico comum a todas as correntes filosóficas da Grécia Antiga, entendendo que para um agir virtuoso é necessário o controle da paixão pela razão (LEBRUN, 1987, p. 20; CHAUI, 2011, p. 444). Esse esquema de percepção apresenta duas importantes características que influem na corrente ideologia de gênero (OLSEN, 2000, p. 25). A primeira característica é que esse sistema é hierárquico. Como argumentado, o racional é superior ao irracional, a razão é superior à emoção e o universal é superior ao particular. A segunda característica é que a primeira metade desse sistema, exatamente a parte superior dele (razão, parcialidade, universalidade), é identificada como a essência do masculino; enquanto a segunda parte, a parte inferior desses atributos (emoção, imparcialidade, particularidade), é identificada com o modo de ser feminino.

¹⁹ No original: “(...) for women, anatomy is destiny”.

O problema da diferença sexual, como retromencionado, tem sido historicamente o fundamento para a exclusão das mulheres do pleno exercício de sua cidadania. A ver:

Mas a questão se estende além do conflito entre princípio universal e prática excludente (um problema que pode presumivelmente ser reconciliado), ao mais intratável problema da “diferença sexual”. Quando a exclusão foi legitimada por referência às diferentes biologies da mulher e do homem, a “diferença sexual” foi estabelecida não somente como um fato natural, mas também como uma base ontológica para uma diferenciação social e política. Na era das revoluções democráticas, “mulheres” surgiram como forasteiras políticas por meio do discurso de diferença sexual. O feminismo foi um protesto contra a exclusão política das mulheres; seu objetivo era eliminar a “diferença sexual” na política, mas ele teve que construir suas reivindicações em favor das “mulheres” (a quem era discursivamente produzidas por meio da “diferença sexual”). Na medida em que atuou pelas “mulheres”, o feminismo produziu a “diferença sexual” que procurou eliminar. Esse paradoxo – que necessita tanto aceitar *quanto* recusar a “diferença sexual” –, foi a condição constitutiva do feminismo como um movimento político através de sua longa história.²⁰ (SCOTT, 1996, p. 3-4, grifo da autora, tradução nossa)

O paradoxo de que trata acima Joan Scott deve-se ao fato de que o feminismo utilizou como artifício de combate à diferença sexual as próprias armas que a instalaram em seu caráter moderno. De forma que, valendo-se da categoria “diferença sexual”, as feministas da Revolução buscaram contrapô-la; com isso, a sua negação baseou-se em sua afirmação. Em outras palavras:

²⁰ No original: “But the question extends beyond the conflict between universal principal and exclusionary practice (that can presumably be reconciled) to the more intractable problem of ‘sexual difference.’ When exclusion was legitimated by reference to the different biologies of women and men, ‘sexual difference’ was established not only as a natural fact, but also as an ontological basis for social and political differentiation. In the age of democratic revolutions, “women” came into being as political outsiders through the discourse of sexual difference. Feminism was a protest against women’s political exclusion; its goal was to eliminate ‘sexual difference’ in politics, but it had to make its claims on behalf of “women” (who were discursively produced through ‘sexual difference’). To the extent that it acted for ‘women’, feminism produced the ‘sexual difference’ it sought to eliminate. This paradox – the need both to accept *and* to refuse ‘sexual difference’ – was the constitutive condition of feminism as a political movement throughout its long history”.

Certamente, o discurso racional liberal abriu oportunidades para as mulheres reivindicarem direitos e novas identidades políticas, mas também o fez a ideologia republicana; ambos, por sua vez, impediram a possibilidade de uma completa igualdade de gênero.²¹ (LANDES, 1996, p. 295, tradução nossa)

De certa maneira, a consolidação do feminismo como um movimento social e uma corrente política só foi possível devido a associação entre a insatisfação de muitas mulheres quanto a seu contexto social e a propagação das ideias liberais que reconheceram a igualdade e a liberdade supostamente universais (PATEMAN, 1989, p. 118). Dessa forma, a Revolução Francesa (que consolidou a vitória definitiva dos ideais liberais na Europa continental e o fim da sociedade de estamentos) e o Iluminismo foram essenciais na formação do feminismo tal como hoje está disposto – a despeito da crítica que aqui se realiza²² (ELSHTAIN, 1997, p. 113). Por isso:

É possível (...) que sem a existência dos autores mencionados e de alguns outros não tivesse surgido o feminismo, ou não tivesse surgido do mesmo modo, e acho que é justo o reconhecimento desta dívida, porque é a partir da obra destes e de outros clássicos que podemos partir para pensar-nos como seres autônomos, como pessoas morais. (PEDREIRA, 1999, p. 280)

É nesse sentido que Amélia Valcárcel (2001, p. 8, tradução nossa) afirma: “o feminismo é um filho não querido do Iluminismo”²³. Esse paradoxo é ainda considerado por Joan Scott (1996, p. 5, tradução nossa):

²¹ No original: “Certainly, liberal rational discourse opened up opportunities for women to claim rights and the new political identities, but so too did republican ideology; both, in turn, foreclosed the possibility of full gender equality”.

²² Comente, acredita-se que esse seja o momento de origem do feminismo, como expõe a filósofa feminista Amélia Valcárcel (2001, p. 7): “Enfatizar esta origem iluminista do feminismo, penso que consegue distinguir o que é literatura política feminista de uma série de pensamentos, também polêmicos, que se reproduzem recorrentemente na tradição europeia desde o século XIII”. No original: “Subrayar este origen ilustrado del feminismo pienso que consegue distinguir lo que es literatura política feminista de una serie de pensamientos, también polémicos, que se producen recurrentemente en la tradición europea desde el siglo XIII”.

²³ No original: “el feminismo es un hijo no querido de la Ilustración”.

A história do feminismo é a história de mulheres que tiveram apenas paradoxos a oferecer, não porque – como críticos misóginos teriam – as capacidades de raciocínio das mulheres são deficientes ou suas naturezas fundamentalmente contrárias, não porque o feminismo de alguma maneira não foi capaz de tornar sua teoria e prática corretas, mas porque, historicamente, o moderno feminismo ocidental é constituído pela prática discursiva das democracias políticas que equipararam individualidade com masculinidade.²⁴

Compreendendo a mulher como essencialmente distinta do homem, o liberalismo político estabelece espaços para o exercício da masculinidade e da feminilidade, engendrando um modelo segregacionista da prática política; de modo que a diferença, a qual a princípio é biológica, torna-se também social e política. Não por acaso, as qualidades necessárias para o exercício da cidadania política (isto é, o exercício da própria política) são perfeitamente coincidentes com os atributos tidos culturalmente por masculinos. Por serem demasiadamente apaixonadas e regidas pelos sentimentos, as mulheres eram consideradas destituídas de razão; por serem imparciais e terem por necessidade cuidar de sua família, educar seus filhos, são incapazes de pensar na coletividade. Mesmo para Rousseau, por exemplo, o contratualista mais democrático, cuja teoria gira em torno da vontade geral (um artifício político o qual só é possível acessar através da razão), seria impossível, conforme esse sistema de pensamento, que a mulher fosse capaz de agir no espaço público. Tanto para o liberalismo clássico quanto para outros pensadores mais modernos (Freud talvez seja o maior exemplo de um destes), a mulher é impossível de desenvolver o inteiro senso de justiça necessário à ação política (PATEMAN, 1989, p. 21; BENHABIB, 1987, p. 96).

A aceção do ser mulher acima levantada foi o que levou, por exemplo, a Convenção da França revolucionária a decretar a dissolução dos clubes femininos em 20 de outubro de 1793 (FERNÁNDEZ, 1992, p. 145), e a

²⁴ No original: “The history of feminism is the history of women who have had only paradoxes to offer not because – as misogyny critics would have it – women’s reasoning capacities are deficient or their natures fundamentally contrary, not because feminism somehow hasn’t been able to get its theory and practice right, but because historically modern Western feminism is constituted by the discursive practices of democratic politics that have equated individuality with masculinity”.

condenação de Olympe de Gouges à guilhotina no mês seguinte. Foram esses também os argumentos utilizados para negar, durante séculos, o direito das mulheres ao voto. É fato histórico que:

As reformas democráticas da Revolução Francesa foram originalmente teorizadas como só beneficiando as mulheres indiretamente: as mulheres são dependentes dos homens, logo, as mulheres estarão em melhor situação porque os homens estarão em melhor situação. Inadequadas para a responsabilidade civil com sua necessária racionalidade e autonomia, elas não podem integrar o contrato social que Rousseau preconizava como base para toda autoridade legítima. Na igualdade perfeita que Rousseau enxergava para a sua república ideal, na qual ninguém seria servo de alguém ou inferior a alguém, as mulheres não contavam. Nos turbulentos anos de luta na Inglaterra e na França, a maioria dos reformadores não questionou a inaceitabilidade das mulheres para a vida pública. O positivista Auguste Comte, por exemplo, argumentava que os cérebros das mulheres eram menores que os dos homens e que, portanto, as mulheres deviam ser subordinadas. (NYE, 1995, p.22)

A forma como a diferença sexual foi incorporada pela (e constituiu a) Revolução é um registro que pode ser comprovado nos estudos históricos de Joan Scott. Debruçando-se sobre um esboço de um documento oficial da Convenção Nacional da França em 1794, ela narra:

Em 1794, os revolucionários (procurando derrotar a Grã-Bretanha no Caribe) aboliram a escravidão e conferiram cidadania aos ex-escravos. (Homens livres de cor foram libertos em 1792.) Como a emancipação foi proclamada, os dois deputados de cor na assembleia andaram até a tribuna e lá abraçaram e receberam um beijo presidencial. Então, o deputado Pierre-Joseph Cambon (também um membro do Comitê de Segurança Pública) tomou a palavra: “Uma cidadã [*citoyenne*] de cor que regularmente participa na audiência da Convenção sentiu agora uma alegria tão forte em ver-nos dar liberdade a todos os seus irmãos que ela desmaiou. (Aplausos) Eu peço que este fato seja mencionado nas minutas, e que esta cidadã seja admitida para a audiência e receba ao menos este muito reconhecimento pelas suas virtudes cívicas.” A mulher foi admitida para sentar perto do presidente pelo resto da sessão; assim que tomou seu lugar, enxugando as

lágrimas dos seus olhos, ela foi saudada com vivas e aplauso.²⁵
(SCOTT, 1996, p. 8-9, tradução nossa)

Para a historiadora, esse singelo acontecimento ilustra o tratamento reservado às mulheres dentro das revoluções democráticas. A “virtude cívica” da mulher apenas consiste, tal qual o caso acima, na gratidão ao legislador, que atuou com generosidade em seu favor. A sua participação apenas para enaltecer o sexo que mantém a ordem política é uma demonstração de que a mulher constitui uma massa pré-cívica. Esse caso segue no mesmo sentido do que Andre Nye descreveu sobre a Revolução Francesa. Em ambos os casos, as mulheres são beneficiadas apenas indiretamente, posto que beneficiar os homens significa, por consequência lógica, beneficiar também as mulheres. Tanto o contexto levantado pela crítica de Andrea Nye quanto o fato histórico descrito por Joan Scott são ilustrativos do modo como a diferença sexual constituiu a esfera pública e o próprio exercício da cidadania.

Eis porque Joan Landes (1996, p. 296, tradução nossa) afirma: “Desde o início, a democracia no mundo moderno produziu não apenas o discurso, mas a prática da diferença de gênero”²⁶. Isso significa que a diferença de gênero é constitutiva da esfera pública moderna, bem como da forma de se vivenciar a cidadania liberal. Essa discussão é extremamente profícua porque as mulheres continuam hoje revivendo as contradições que estavam presentes já na Revolução Francesa, como sua sub-representação política, ainda que de maneira menos extremada.

²⁵ No original: “In 1794 the revolutionaries (seeking to defeat the British in the Caribbean) abolished slavery and conferred citizenship on former slaves. (Free men of color had been enfranchised in 1792.) As emancipation was proclaimed, the two deputies of color in the assembly walked to the tribune and there embraced and received a presidential kiss. Then the deputy Pierre-Joseph Cambon (also a member of the Committee on Public Safety) took the floor: ‘A citizeness [*citoyenne*] of colour who regularly attends the sittings of the Convention has just felt so keen a joy at seeing us give liberty to all her brethren that she has fainted. (Applause) I demand that this fact be mentioned in the minutes, and that this citizeness be admitted to the sitting and receive at least this much recognition for her civic virtues.’ The woman was allowed to sit near the presidente for the rest of the session; as she took her place, brushing tears from her eyes, she was greeted with cheers and applause.”

²⁶ No original: “From the outset, democracy in the modern world produced not only a discourse but a practice of gender difference”.

O problema é como as feministas podem estabelecer o *status* da mulher como autônoma, auto-representando indivíduos autorizados a plenos direitos políticos em uma república democrática. Posto como uma questão, isso é: por que tem sido tão difícil, por tanto tempo, para as mulheres realizarem a promessa da Revolução (e todas as repúblicas subsequentes) de liberdade e igualdade universais, de direitos políticos para todos?²⁷ (SCOTT, 1996, p. 2, tradução nossa)

A pergunta levantada por Joan Scott é de extrema relevância e, de certa forma, corresponde à questão central da crítica que parte da teoria política feminista sobre o liberalismo. A chave para tal resposta parece ter sido até aqui bem fundamentada, e trata-se da vitória ideológica da forma como a antropologia filosófica e a teoria social liberais concebem o ser humano. Ao tomar o contrato social como o fundamento da ordem política, o liberalismo pressupõe um relacionamento horizontal entre indivíduos atomizados, o que engendra uma concepção de igualdade e liberdade que apenas encontra-se no âmbito da ficção política (e não na ordem do social), escamoteando as relações de fato e impossibilitando a superação das desigualdades socialmente constituídas.

Não é difícil enxergar que a igualdade universal que prega o contratualismo parece ter sido oriunda de um marco conceitual restrito que exclui a maior parte da população, limitando a igualdade a tão somente certos indivíduos que possuem raça, sexo e origem determinadas, sobrepujando todos os demais. As mulheres não poderiam participar da esfera pública, pois, devido a seus atributos, não foram inseridas no projeto de cidadania oriundo do contrato originário, impossibilitando, assim, de se tornarem pessoas livres e iguais aos demais indivíduos. A tradição da diferença sexual legada pelo liberalismo impunha às mulheres a incapacidade de lidar com os bens públicos, posto que se caracterizariam pela irracionalidade e fugacidade dos sentimentos. Essa descrição sobre o ser mulher impediu que elas fossem

²⁷ No original: “That problem is the problem of how feminists could establish women’s status as autonomous, self-representing individuals, entitled to full political rights in a democratic republic. Posed as a question, it is why has it been so difficult for so long for women to realize the Revolution’s (and every subsequent republic’s) promise of universal liberty and equality, of political rights for all?”.

tomadas como sujeitos autônomos, fazendo com que não fossem subsumidas ao arquétipo de indivíduo construído pelo liberalismo. Por isso, ao invés de serem compreendidas como seres humanos autônomos, são sempre vistas como donas-de-casa, mães ou esposas, que são seus papéis sociais tradicionalmente estabelecidos. Joan Scott (1996, p. 8, tradução nossa) reitera:

(...) a infinita variedade da diferença eu/outro foi reduzida a uma questão de diferença sexual; a masculinidade foi equiparada à individualidade, e a feminilidade à alteridade em uma oposição fixa, hierárquica e imóvel (a masculinidade não era vista como o outro da feminilidade). O indivíduo político foi então considerado universal e masculino; o feminino não era um indivíduo, não apenas porque a mulher não era idêntica ao protótipo humano, mas também porque ela era o outro que confirmava a individualidade do indivíduo (masculino).²⁸

Nesse mesmo norte, partindo para as contradições que a identificação do masculino com o arquétipo de indivíduo gera no âmbito do liberalismo, expressa Susan Okin (2008, p. 308):

Como os estudos feministas têm revelado, desde os princípios do liberalismo no século XVII, tanto os direitos políticos quanto os direitos pertencentes à concepção moderna liberal de privacidade e do privado têm sido defendidos como direitos dos indivíduos; mas esses indivíduos foram supostos, e com frequência explicitamente definidos, como adultos, chefes de família masculinos.

A despeito desses fatos, a história do liberalismo e do contrato social tem sido narrada como a história da conquista da liberdade moderna, da liberdade para todos, visto que a passagem do indivíduo do estado de natureza para a sociedade pós-contratual deixa para trás as inseguranças da “liberdade insensata” e instala a liberdade equitativa assegurada pelo Estado e a obediência à lei. É um traço comum à teoria política feminista, contudo,

²⁸ No original: “(...) the infinite variety of the self/other difference was reduced to a matter of sexual difference; maleness was equated with individuality, and femaleness with otherness in a fixed, hierarchical, and immobile opposition (masculinity was not seen as femininity’s other). The political individual was then taken to be both universal and male; the female was not an individual, both she was nonidentical with the human prototype and because she was the other who confirmed the (male) individual’s individuality.”

revelar que a neutralidade no trato dos indivíduos e a universalidade da igualdade que o liberalismo prega, são formas elaboradas de escamotear os processos de dominação instalados com o próprio discurso liberal.

É com base no que até aqui foi exposto que Carole Pateman elabora seu arcabouço teórico, e que servirá de sustentáculo para a melhor compreensão, do ponto de vista da cidadania, do estado político em que as mulheres encontram-se dentro do liberalismo. É por isso que, reiterando o que até aqui foi expressado, argumenta: “A liberdade civil não é universal – é um atributo masculino e depende do direito patriarcal” (PATEMAN, 1993, p. 17). Carole Pateman angariou grande relevância teórica ao trazer a lume outra história do contrato social, uma parte da narrativa que foi esquecida e ignorada: trata-se da história do contrato sexual e da sujeição das mulheres.

Considerações finais

Neste trabalho, pretendeu-se argumentar que o processo de formação da cidadania moderna, o qual se encontra vinculado à guinada liberal garantida pela classe burguesa, tem, entretanto, negado – por intermédio dos mais diversos mecanismos jurídicos, políticos e sociais –, o direito de grupos sociais oprimidos de participarem da condução dos negócios públicos. O contrato social formador do mundo político hodierno, ao estabelecer uma esfera pública falsamente inclusiva, reduziu esses sujeitos a membros dotados de subcidadania e desprovidos de reconhecimento.

Do ponto de vista teórico, este artigo insere-se no âmbito da teoria política feminista, a qual questiona os fundamentos pelos quais as instituições políticas erigiram-se, denunciando o caráter androcêntrico da dicotomia público-privado, sustentáculo da atividade política. A base dessa teoria é a tese de que a esfera pública construiu-se para o exercício do poder masculino, enquanto que a esfera privada foi legada à mulher. Essa divisão generificada das esferas do mundo assegura, consoante essa tese, a desigualdade de

gênero. A adstrição da mulher ao espaço privado, sob inúmeros pretextos, é a raiz de sua invisibilidade na história e na política. Daí a importância de reivindicar a cidadania para as mulheres e de liberá-las do emparedamento na esfera privada.

A análise que as teóricas políticas feministas (a exemplo de Carole Pateman e Joan Scott) fazem a respeito de como o liberalismo político e as revoluções liberais, respectivamente, instauraram a forma moderna do governo do homem sobre a mulher (denominado de patriarcado), popularizou-se de tal forma dentro da maior parte da teoria feminista contemporânea que elas tornaram-se pedras angulares nesse debate.

Partindo de uma investigação de como a esfera pública liberal excluiu a mulher desse espaço, as teóricas políticas feministas reconstituíram a ficção política do contrato originário (narrativa fundadora da cidadania), acreditando que essa ideologia não é positiva na integração social e garantia de direitos de todas as pessoas; mas negativa, auxiliando na instituição das desigualdades e formação da subcidadania das mulheres.

Referências bibliográficas

BENHABIB, Seyla. O outro generalizado e o outro concreto: a controvérsia Kohlberg-Gilligan e a teoria feminista. *In*: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (coord.). *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempo, 1987, p. 87-106.

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

CONSTANT, Benjamin. Da Liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos. *Filosofia Política*. Vol. 2, 1985, p.9-25.

DIETZ, Mary G. O contexto é o que conta: Feminismo e teorias da cidadania. *Cidadania e feminismo* São Paulo, México, edição Especial, p. 3-28, 1999.

DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

ELSHTAIN, Jean Bethke. *Real politics: at the center of everyday life*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1997.

FERNÁNDEZ, Encarnación. Los derechos de las mujeres. *In*: BALLESTEROS, Jesús. *Derechos Humanos: concepto, fundamentos, sujetos*. Madrid: Tecnos, 1992, p. 144-162.

FOSTER, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.

GALLARDO, Helio. *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*. Murcia: David Sánchez Rubio Editor, 2008.

GONZÁLEZ, Encarna Bodelón. El sujeto liberal de derechos y la exclusión de las mujeres. *In*: BERGALLI, Roberto; MARTYNIUK, Claudio (comp). *Filosofía, Política, Derecho: Homenaje a Enrique Marí*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2003, p. 179-194.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1989.

LANDES, Joan B. The performance of citizenship: democracy, gender, and difference in the French Revolution. *In*: BENHABIB, Seyla (ed.). Democracy and difference: contesting the boundaries of the political. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 295-313.

LEBRUN, Gérard. O conceito de paixão. *In*: NOVAES, Adauto (org.). Os sentidos da paixão. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

MARSHALL, Thomas H. Cidadania, classe social e status. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

NYE, Andrea. Teoria feminista e as filosofias do homem. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos: 1995.

OKIN, Susan. Gênero: o público e o privado. Estudos feministas. Florianópolis, v. 16, n.2, p. 305-332, 2008.

OLSEN, Francês. El sexo del derecho. *In*: RUIZ, Alicia (Comp.). Identidad femenina y discurso jurídico. Buenos Aires: Biblos, 2000, p. 25-43.

PATEMAN, Carole. O contrato sexual. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

_____. The disorder of women. California: Stanford University Press, 1989.

_____. The problem of political obligation. Berkeley: University of California Press, 1985.

PEDREIRA, Elena Beltrán. Público e Privado (Sobre feministas e liberais: argumentos em um debate sobre os limites da dimensão *política*). Cidadania e feminismo, São Paulo, México, edição especial, p. 279-296, 1999.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, vol. 20, nº 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

_____. *Only paradoxes to offer: french feminists and the rights of man*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

STRAUSS, Leo. *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz, 2006.

VALCÁRCEL, Amelia. *La memoria colectiva y los retos del feminismo*. Santiago: CEPAL, 2001. Disponível em: <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/0/7220/lcl1507e.pdf>, acessado em 30 de abril de 2014.

VALENTE, Virginia. Una reflexión feminista de la ciudadanía. *Revista de Estudos Feministas*, v. 8, n. 2, p. 170-190, 2º semestre, 2000.

WALZER, Michael. *Política e paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.