

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA (UnB)



Gigliola Mendes

**Uma experiência italiana: da descoberta de um  
Gramsci visionário ao encontro com a política criada e  
protagonizada por mulheres**

Brasília  
2022

Gigliola Mendes

**Uma experiência italiana: da descoberta de um  
Gramsci visionário ao encontro com a política criada e  
protagonizada por mulheres**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPG/FIL) da Universidade de Brasília (UnB), como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alex Sandro Calheiros de Moura (FIL/UnB)

Brasília  
2022

Folha de aprovação

Gigliola Mendes

**Uma experiência italiana: da descoberta de um Gramsci visionário ao encontro com a política criada e protagonizada por mulheres**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPG/FIL) da Universidade de Brasília (UnB), como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Brasília, 16 de janeiro de 2023.

Banca examinadora:

---

Prof. Dr. Alex Sandro Calheiros de Moura (Orientador, UnB)

---

Profa. Dra. Ana Maria Said (UFU)

---

Profa. Dra. Carla Milani Damiano (UFG)

---

Prof. Dr. Giuseppe Cospito (Università degli Studi di Pavia)

---

Profa. Dra. Priscila Rossinetti Rufinoni (UnB)

A todas que vieram antes de mim.

Àquela que ainda está comigo nessa jornada, minha mãe: a mulher que me ensinou, com seu exemplo, sobre feminismo e liberdade.

Reverencio a memória: em especial, minha tia/segunda mãe, que partiu há pouco.

Mas escolho afirmar a vida: a vida de minha mãe, que segue lutando para existir comigo, em um mundo mais amoroso e solidário...

## Agradecimentos

Realizar este trabalho foi possível graças a inúmeras formas de apoio institucional e individual. Em primeiro lugar, agradeço, pelos financiamentos que recebi ao longo do percurso, que permitiram que a pesquisa ocorresse em tempos tão difíceis da realidade brasileira, às instituições que aqui enumero. À Secretaria de Educação do Distrito Federal (SEDF), em especial ao setor responsável pelo afastamento remunerado para estudos da EAPE – conduzido de forma super-humana pela professora Alzira Neves Sandoval –, um direito conquistado com muita luta da categoria, de que pude usufruir. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que me concedeu a bolsa de doutorado-sanduiche, para que eu realizasse meu estágio doutoral na Itália, com toda a estrutura necessária. À Fundação de Apoio à Pesquisa (FAP-DF), que me selecionou em um de seus editais, o que me permitiu participar da *Ghilarza Summer School: Scuola Internazionale di Studi Gramsciani*, na Sardenha, em 2018.

Sou imensamente grata às professoras presentes na minha banca final, Ana Maria Said, Carla Milani Damião e Priscila Rossinetti Rufinoni, que aceitaram prontamente o convite para estar nessa empreitada comigo.

Agradeço ainda às pessoas que foram fundamentais no decorrer do meu percurso doutoral:

- Ao professor Alex Calheiros, meu orientador, pela liberdade e o incentivo constante para que eu persistisse em meu trabalho;
- Ao professor Giuseppe Cospito, também meu orientador, pela parceria – desde quando imaginamos a possibilidade do estágio supervisionado na Itália –, pelo acolhimento, a orientação e a presença constantes;
- Ao professor Rocco Lacorte, pelo diálogo e o apoio desde o início da pesquisa, pela disponibilidade e pelo carinho nas etapas anteriores à defesa final, nas bancas de defesa de projeto e na qualificação;
- Às feministas da diferença italianas, da *Libreria delle Donne di Milano* e da comunidade filosófica feminina *Diotima*, em especial Laura Minguzzi, Luciana Tavernini, Luisa Muraro, Chiara Zamboni, Clara Jourdan e Lia Cigarini, por todo o acolhimento desde quando estive pela primeira vez em seus espaços políticos históricos.
- Às professoras Francesca Izzo e Maria Luisa Righi, especialistas em Gramsci, que me receberam e auxiliaram imensamente na Itália.
- Às professoras e aos professores da Universidade de Brasília (UnB), que me acolheram e me auxiliaram de diferentes formas e em diversos momentos, e com quem tive uma troca frutífera ao longo de meu doutoramento. Em ordem alfabética: Ana Míriam Wuensch; Benedetta Bisol; Herivelto Pereira de Souza; Hilan Nissior Bensusan; Márcio Gimenes de Paula; Maria Cecília Pedreira de Almeida; Priscila Rossinetti Rufinoni, Wanderson Flor Nascimento.
- A todas as amigas-irmãs que encontrei na pós-graduação, que tornaram o percurso mais rico, leve e potente, em especial a Alice Gabriel, Zahra Osman, Damares Bastos, Bianca de Oliveira, Bárbara de Barros, Lorraine Colares, Ana Carolina Magalhães, ou seja, todas do nosso *Ateliê de Escritura Feminista*.

- À minha família que me apoia sempre – incluindo a família do meu companheiro que adotei como minha e que torce por tudo que faço –, mas dirijo um agradecimento especial aos meus irmãos e fundamentalmente à minha mãe pelo dom da existência, por sua fé em mim e por sua fé na vida!
- A meu pai, Geraldo Mendes (em memória) e à minha tia, Solange Batista (em memória), pela formação e o cuidado incansáveis, pelo imenso amor e o incentivo. Sei que estarão sempre comigo, mesmo fisicamente distantes.
- Às minhas amigas e amigos que estão sempre ao meu lado, me enviando as melhores energias e um imenso carinho. Agradeço principalmente a Gabriela Pereira Carneiro e Renato Ferrari Plachi, amigos que me apoiaram de forma incondicional no momento mais difícil da minha vida, ocorrido ao longo do processo de pesquisa e escrita deste trabalho.
- E, por fim, um agradecimento desmedido a Maurício Guimarães Goulart, meu companheiro de todas as aventuras da vida e meu incansável revisor de textos. Isso que vivemos é amor verdadeiro!

“A criação é um pássaro sem plano de voo  
que jamais voará em linha reta”  
(Violeta Parra)

## RESUMO

O trabalho apresenta a relação de Gramsci com algumas das mulheres que passaram por sua vida e deixaram marcas em sua formação intelectual e moral e em sua *práxis* revolucionária; bem como em suas categorias, que puderam ser desenvolvidas e/ou aprofundadas em função dos frutos das relações com elas. A partir dessa perspectiva, mapeamos o movimento de construção de seu pensamento sobre as mulheres, capaz de antecipar, em certa medida, o percurso que o próprio movimento de mulheres tecerá para si, em especial na segunda metade do século XX. Propõe-se inicialmente uma reflexão sobre a formação juvenil de Antonio Gramsci na Sardenha e as razões de possuir referências femininas tão marcantes. Em seguida, explora-se a reflexão de Gramsci sobre a peça *Casa de Bonecas* de Ibsen, destacando-se seu interesse pela transformação moral e intelectual das mulheres. Ao colocar foco sobre as companheiras de militância (e também de afetos) de Gramsci, a investigação exhibe relações mais horizontais entre o sardo e as mulheres, apresentando suas influências nas criações políticas e intelectuais do pensador, para enfim conectá-las com as três irmãs Schucht, as russas cujas histórias se entrelaçam com a dele, destacando a perspectiva do amor como potência criadora. Em linhas mais gerais, penso a dinâmica complexa da relação entre feminismo e marxismo nos séculos XIX e XX, para, em seguida, explorar a reflexão gramsciana sobre as mulheres em suas obras do cárcere, considerando que suas categorias subalternidade e hegemonia são caminhos fecundos e atuais para aproximar a obra do sardo com o feminismo. Em busca dessas ligações, investigo a importância da rebeldia para a luta política das mulheres, na Europa e, em particular, na Itália, a partir do século XIX, uma rebeldia que levou à construção das duas culturas políticas das mulheres italianas – o emancipacionismo e o neofeminismo. Conecto-as, por fim, ao feminismo da diferença italiano – em especial da *Libreria delle Donne di Milano* e da comunidade filosófica feminina *Diotima*, que trabalham a criação da diferença ou a efetivação do sentido livre da diferença – culminando na *Carta delle donne*, um projeto coletivo de conciliação entre tais culturas.

Palavras-chave: Antonio Gramsci; Filosofia da práxis; Experiência; Luce Irigaray; Feminismo da diferença italiano.

## ABSTRACT

The thesis presents Gramsci's relationship with some of the women who passed through his life and left their marks on his intellectual and moral formation and on his revolutionary *praxis*; as well as in his categories, which could be developed and/or deepened according to the results of his relationships with them. From this perspective, we mapped the building of his thinking about women, believing it anticipated, to a certain extent, the path that the women's movement would weave for itself, especially in the second half of the 20th century. Initially, a reflection is proposed on Antonio Gramsci's youth formation in Sardinia and on the reasons for having such strong female references. Next, Gramsci's reflection on Ibsen's play *A Doll's House* is explored, highlighting his interest in the moral and intellectual transformation of women. By focusing Gramsci's militancy (and also affectionate) companions, the investigation displays more horizontal relationships between the Sardinian thinker and women, presenting their influences on his political and intellectual creations, to finally connect them with the three Schucht sisters, Russian women whose stories intertwine with his, highlighting the perspective of love as a creative power. In more general terms, I think about the complex dynamics of the relationship between feminism and Marxism in the 19th and 20th centuries, to then explore Gramsci's reflection on women in his prison works, considering that his *subalternity* and *hegemony* categories are fruitful and current ways to approximate the Sardinian's work to feminism. In search of these connections, I investigate the importance of rebellion for the political struggle of women, in Europe and particularly in Italy, from the 19th century onwards, a rebellion that led to the construction of two political cultures of Italian women – emancipationism and the neofeminism. Finally, I connect them to the Italian feminism of difference – in particular the *Libreria delle Donne di Milano* (Milan Women's Bookshop) and the *Diotima* female philosophical community, which work on creating difference or building effectiveness to the free meaning of difference – culminating in the *Carta delle donne* (Women's Chart), a collective project of conciliation between such cultures.

Keywords: Antonio Gramsci; Philosophy of praxis; Experience; Luce Irigaray; Feminism of Italian Difference.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO: EM BUSCA DE UMA TRADUÇÃO DA FILOSOFIA EM POLÍTICA .....</b>	<b>13</b>
A MINHA PRÁXIS .....	13
METODOLOGIA HÍBRIDA .....	28
O PERCURSO DOS CAPÍTULOS .....	35
<b>1. AS MULHERES DA CASA GRAMSCI: A POLISSEMIA DA DOMESTICIDADE E O PODER/SABER DAS MULHERES (SARDAS) .....</b>	<b>38</b>
1.1 PENSAMENTO DA EXPERIÊNCIA .....	38
1.2 APRESENTAÇÃO .....	42
1.3 UMA DOMESTICIDADE PROBLEMATIZADA .....	43
1.3.1 O lar gramsciano e a hipótese de um “matriarcado” sardo .....	47
1.3.2 Gramsci: a herança sarda, a escrita sobre as mulheres e o diálogo com elas ..	53
1.4 RETRATOS DE MULHERES: APRENDIZADOS NA VIDA COTIDIANA E OS TEMAS DA LUTA FEMINISTA (O PESSOAL QUE É POLÍTICO) .....	56
1.4.1 A mãe: resistência e afeto .....	56
1.4.2 A tia (quase avó): apoio familiar e religiosidade .....	62
1.4.3 As irmãs mais velhas: entre o destino de cuidadora e o trabalho feminino formal .....	64
1.4.4 A irmã caçula: independência feminina e literatura .....	67
1.4.5 A sobrinha: educação das meninas e das mulheres .....	76
1.5 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO .....	85
<b>2. IBSEN E GRAMSCI CONTRA A DUPLA MORAL .....</b>	<b>87</b>
2.1 PENSAMENTO DA EXPERIÊNCIA .....	87
2.2 APRESENTAÇÃO .....	90
2.3 IBSEN E SUA <i>CASA DE BONECAS</i> .....	91
2.3.1 A resenha da peça .....	94
2.3.2 O Ibsen de Gramsci .....	100
2.3.3 A resenha e a “crítica” gramsciana ao feminismo (burguês) .....	103
2.3.4 Personalidade feminina e as mulheres reais .....	107
2.3.5 Dupla moral: a individualidade de Nora diante da limitação social .....	109
2.3.6 Uma ética futura .....	116
2.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO .....	119
<b>3. AS COMPANHEIRAS DE VIDA E DE LUTA DE GRAMSCI .....</b>	<b>122</b>
3.1 PENSAMENTO DA EXPERIÊNCIA .....	122
3.2 APRESENTAÇÃO .....	125
3.3 RETRATOS DE MULHERES: AS COMPANHEIRAS DE TURIM .....	125
3.3.1 A primeira relação amorosa: Pia Carena e o mergulho gramsciano na literatura francesa .....	125
3.3.2 Um exercício especulativo: Gramsci, Carena, Rolland e a literatura nacional popular .....	131
3.3.3 Revolucionárias profissionais: as companheiras de Gramsci no Biennio Rosso .....	141
3.3.4 Breves biografias: as companheiras e suas personalidades femininas reais ...	144
3.3.4.1 Camilla Ravera .....	145
3.3.4.2 Rita Montagnana .....	147
3.3.4.3 Teresa Noce .....	149
3.3.5 Testemunhos das companheiras de militância: um Gramsci próximo às mulheres .....	152

3.3.6 A política das mulheres: jornalismo e os limites do pensamento estratégico do PCI .....	163
3.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO .....	174
<b>4. AS IRMÃS SCHUCHT NO CORAÇÃO E NA MENTE DE GRAMSCI .....</b>	<b>177</b>
4.1 PENSAMENTO DA EXPERIÊNCIA .....	177
4.2 APRESENTAÇÃO .....	181
4.3 AMOR E POLÍTICA: POTÊNCIAS CRIADORAS .....	181
4.3.1 Amor como revolução .....	184
4.4 RETRATOS DE MULHERES: AS IRMÃS RUSSAS ENTRE AMOR E REVOLUÇÃO .....	193
4.4.1 Eugenia .....	193
4.4.2 Um exercício especulativo: Krupskaya, Eugenia, Gramsci e a educação socialista .....	198
4.4.3 Giulia .....	205
4.4.4 Um exercício especulativo: Bogdanov, Giulia e Gramsci; tradução, amor e utopia .....	215
4.4.5 Tatiana .....	229
4.4.6 Um exercício especulativo: Kollontai, Tatiana, Gramsci e o amor político ...	240
4.5 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO .....	243
<b>5. GRAMSCI E OS CADERNOS: CONTRIBUIÇÕES À POLÍTICA DAS MULHERES .....</b>	<b>246</b>
5.1 PENSAMENTO DA EXPERIÊNCIA .....	246
5.2 APRESENTAÇÃO .....	248
5.3 FEMINISMO E MARXISMO: ENCONTROS E DESENCONTROS .....	249
5.3.1 Gramsci, patriarcado e feminismo .....	258
5.3.2 Sobre os próprios pés: nossa própria base de apoio .....	263
5.3.3 <i>Caderno 22</i> : questão sexual, ética e psicanálise .....	266
5.3.4 Questão feminina: formação da personalidade e psicanálise .....	274
5.3.5 <i>Cadernos 25 e 22</i> : por uma utopia que seja progressista .....	285
5.3.6 Os desafios e as controvérsias da reflexão gramsciana sobre a questão feminina .....	294
5.3.7 Gramsci e a subalternidade feminina .....	301
5.3.8 A contribuição das estudiosas italianas para uma via gramsciana da luta das mulheres .....	309
5.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO .....	314
<b>6. UM GRAMSCI VISIONÁRIO E O PROTAGONISMO DAS MULHERES NA POLÍTICA: EMANCIPACIONISMO E FEMINISMO NA ITÁLIA .....</b>	<b>318</b>
6.1 PENSAMENTO DA EXPERIÊNCIA .....	318
6.2. APRESENTAÇÃO .....	323
6.3 TIRAR AS SANDÁLIAS E LIBERTAR OS PÉS: A REBELDIA E O DESAFIO DO PROTAGONISMO DAS MULHERES .....	324
6.4 AS DUAS CULTURAS POLÍTICAS DAS MULHERES NA ITÁLIA: DIVERSOS PERCURSOS DE REBELDIA E CRIAÇÃO .....	336
6.5 NEOFEMINISMO ITALIANO .....	347
6.5.1 Coletivos feministas: desmistificação e prática de autoconsciência .....	351
6.6 UMA FILOSOFIA FEMINISTA QUE PARTE DAS E (RE)CRIA AS MULHERES .....	362
6.7 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO .....	372
<b>7. FEMINISMO DA DIFERENÇA ITALIANO: UTOPIA, FILOSOFIA, POLÍTICA E LIBERDADE .....</b>	<b>376</b>

7.1 PENSAMENTO DA EXPERIÊNCIA .....	376
7.2. APRESENTAÇÃO .....	380
7.3 COLETIVOS FEMINISTAS: PRÁTICA DO INCONSCIENTE E PRÁTICA DO FAZER .....	382
7.4 COMUNIDADE FILOSÓFICA FEMININA: FAZER DIOTIMA E O PENSAMENTO DA DIFERENÇA SEXUAL .....	392
7.5 ORDEM SIMBÓLICA DA MÃE: REPARAÇÃO AO MATRICÍDIO ORIGINÁRIO E OUTRA CONCEPÇÃO POLÍTICA .....	404
7.6 EMANCIPACIONISMO E (NEO)FEMINISMO: UM ENCONTRO POTENTE .....	416
7.7 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO .....	433
<b>CONCLUSÃO: UMA PROPOSTA DE TRADUÇÃO POLÍTICA .....</b>	<b>437</b>
TRADUTIBILIDADE: UMA INTERVENÇÃO FUTURA .....	447
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>455</b>

## INTRODUÇÃO: EM BUSCA DE UMA TRADUÇÃO DA FILOSOFIA EM POLÍTICA

o propósito da resistência, aqui, é buscar a  
cura de si mesmo a fim de ser capaz de  
enxergar com clareza  
(bell hooks)

### A MINHA PRÁXIS

Os estudos de Gramsci acompanham-me desde a graduação em Filosofia, na Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Já no primeiro contato, o pensador e político sardo me foi apresentado como filósofo, pela professora Ana Maria Said – que viria a ser minha orientadora no trabalho de conclusão de curso e no mestrado. Sua paixão pela trajetória e pela produção teórico-prática de Gramsci foi fundamental para despertar meu interesse pelo autor e para que eu persistisse no estudo de suas categorias, cuja compreensão é extremamente difícil, devido ao caráter não sistemático com que nos foram legadas, fundamentalmente nos *Cadernos* e nas *Cartas* produzidos no cárcere fascista.

Escolhi me aproximar de Gramsci também porque, nos semestres finais da graduação em Filosofia, ainda não havia conseguido encontrar subsídios teóricos para me guiar em meu principal objetivo, ao ingressar nesse curso no Brasil: gostaria de compreender como a teoria poderia transformar a realidade, ou melhor, como poderia fornecer instrumentos para que as pessoas pudessem se unir e construir mudanças profundas, em direção a um país socialmente justo. Talvez fosse um objetivo ambicioso para nortear a escolha profissional de uma pessoa ainda adolescente, mas minha formação familiar, entre católicos de esquerda, orientados espiritual e politicamente por franciscanos comunistas do sul da Itália, que migraram para o Triângulo Mineiro, a partir da década de 1950, modelou o meu desejo e a minha fé na possibilidade de um mundo melhor e realmente justo para *todas* as pessoas. Embora me desviasse um pouco dos princípios da Igreja e caminhasse para uma secularização dos meus desejos, inspirada pelo movimento negro e por movimentos de luta pela terra, muito atuantes em minha cidade natal, decidi pensar a existência concreta desse outro país, e quiçá desse outro

mundo, e lutar por ele, *aqui*, entre nós, e não em outros planos, esferas, âmbitos, tempos etc.

Na graduação em Filosofia, após estudar filósofos antigos, medievais, modernos e contemporâneos, não havia encontrado nenhum autor, considerado filósofo, que oferecesse um instrumental teórico que me permitisse pensar e almejar a construção de caminhos concretos de organização e luta social, e que, igualmente, me permitisse tal reflexão por meio do ensino da filosofia na educação básica – até entrar em contato com a obra de Gramsci. Isso se tornou relevante porque, além do bacharelado, eu também cursava a licenciatura e havia decidido que gostaria de pensar a transformação social que sonhava a partir da docência na educação básica e pública.

A categoria gramsciana de intelectual orgânico me auxiliou a compreender minha formação acadêmica e minha futura atuação docente, não como um meio de me distanciar das pessoas mais jovens ou com menos oportunidades ou menos tempo de estudo do que eu, tornando-me parte de uma elite intelectual transmissora de conhecimento. Essa categoria, ao contrário, possibilitou que eu compreendesse a necessidade de me dedicar a questões que me aproximassem cada vez mais das pessoas, independentemente de seu nível cultural ou socioeconômico.

Para o marxista sardo, o intelectual orgânico não é só o detentor do conhecimento, da erudição, embora esta seja importante para ele. Este intelectual faz um recorte da história da filosofia e continua a desenvolver as questões fundamentais, a partir de onde pararam os filósofos precedentes, por meio de sua atuação individual e coletiva, na *práxis*, e de sua relação orgânica com os grupos subalternos. Para Gramsci, o filósofo – e intelectual orgânico – é aquele que possui a fundamentação necessária proveniente da tradição para ser capaz de apreender as questões fulcrais de sua época. Assim, o autor diminui o elitismo presente na história da filosofia e a caracteriza como um processo realizado por pessoas – para ele, todas as pessoas são filósofas espontâneas e podem se tornar filósofas profissionais, se assim o desejarem –, em diferentes momentos históricos.

A história da filosofia tal como é comumente entendida, isto é, como história das filosofias dos filósofos, é a história das tentativas e das iniciativas ideológicas de uma determinada classe de pessoas para mudar, corrigir, aperfeiçoar as concepções do mundo existentes em todas as épocas determinadas e para mudar, portanto, as normas de conduta que lhes são relativas e adequadas, ou seja, para mudar a atividade prática em seu conjunto. (GRAMSCI, 2001, p. 325)

Dessa forma, o intelectual orgânico, que tem a função social de educar, precisa ser ciente do mundo que o cerca, desenvolver a capacidade de analisar o todo (totalidade) de forma crítica e coerente e possuir muito conhecimento de história – inclusive da história da filosofia –, para participar ativamente da construção da realidade. E o professor, pensado nesse contexto, teria como desafios oferecer formação teórica aos seus alunos e alunas, ao mesmo tempo em que os formaria politicamente para a transformação da sociedade. Ou seja, teria como meta educá-los pela e para a *práxis*.

Para me aprofundar nisto, no trabalho de conclusão do bacharelado em Filosofia, busquei iniciar uma investigação sobre o processo de libertação ou emancipação dos *homens* como um processo educativo maior, ou seja, como um processo de criação de uma *nuova civiltà*, na perspectiva do autor sardo. Interessava-me, assim, descobrir as semelhanças e as diferenças entre o processo descrito por ele e a educação formal, que acontecia na instituição escolar convencional, além de encontrar elementos para direcionar as questões que fui descobrindo importantes, por meio da minha aproximação com a educação pública<sup>1</sup> e a educação popular, tais como: qual seria o meu papel social e político como educadora? A que projeto de sociedade eu gostaria de estar engajada? Qual deveria ser a função social da educação e da escola pública?

Gramsci apresenta uma concepção ampliada de educação, fundamentada na *práxis* social, e por isso aborda mecanismos teórico-práticos para compreender e vislumbrar uma mudança concreta da sociedade. Para ele, a educação só realiza o seu fim, que é libertar os *homens*, por meio de uma reforma intelectual e moral (que ultrapassa o processo de formação na escola tradicional) capaz de lhes possibilitar uma formação que os torne autônomos e emancipados, ou seja, quando a educação representa uma transformação social, uma mudança real nas formas de ser, pensar, agir e se relacionar das pessoas.

Dessa forma, entendi a complexidade da ação pedagógica como política, que se faz no contexto em que se vive e com a responsabilidade de compreender o seu sentido e o seu fim. Todas as relações para Gramsci são em certa medida pedagógicas, têm uma direção política, uma vez que “fazer política é passar do sonho às coisas, do abstrato ao concreto. A política é o trabalho efetivo do pensamento social; a política é a vida” (BUCI-

---

<sup>1</sup> Devido às disciplinas pedagógicas da licenciatura, que começava a cursar para ter a dupla habilitação, e aos estágios que realizava em escolas públicas, comecei a ter experiências concretas com o ensino de Filosofia e com os desafios da escola pública. Mesmo antes disso, a escola pública e a docência engajada sempre fizeram parte da minha trajetória, porque minha mãe é pedagoga e dedicou toda a sua vida profissional a ser professora e orientadora, em escolas públicas e periféricas, em Uberlândia. Seu amor e sua dedicação à profissão influenciaram profundamente três de seus quatro filhos, que escolheram, como ela, direcionar suas formações e atuações profissionais para a educação.

GLUCKSMANN, 1980, p. 114). Em outras palavras, é uma tentativa constante de concretizar o princípio marxiano, expresso na décima-primeira tese sobre Feuerbach, que diz sobre a insuficiência histórica de uma teoria que apenas interprete o mundo sem conseguir transformá-lo. Isto porque o *homem*, como o processo dos seus atos, só conhece de fato o mundo à medida que o transforma. Assim, educar verdadeiramente seria permitir que as pessoas conhecessem quem são e pudessem transformar o modo de viver, a cultura, a vida.

Nesse sentido, ao me tornar professora, parti de um *inventário*<sup>2</sup> de mim mesma, tal como define Gramsci, em seu *Caderno 11*, para, antes de orientar os estudantes a “elaborar a própria concepção do mundo de uma maneira crítica e consciente”, questionar-me, conhecer-me e me localizar historicamente. Além de me aproximar da história e das dinâmicas sociais e políticas da localidade do Distrito Federal onde iria atuar. Na perspectiva desse autor, o professor, ao realizar sua prática pedagógica, não deveria permitir-se ser apenas um intelectual tradicional, detentor da erudição, que determinaria a formação filosófica dos estudantes. Deveria, também, desenvolver-se como um intelectual orgânico das classes subalternas, consciente das necessidades delas, oferecendo aos jovens, através de sua orientação embasada na história da filosofia, possibilidades de construir autonomamente sua história e sua ação no mundo – neste nosso mundo tão carente de mudanças profundas!

Desse mergulho na docência engajada, surgiu o projeto interdisciplinar Filosofança<sup>3</sup>, em que, inspirada em Gramsci, abordei o conceito amplo de cultura e a educação como ferramenta de transformação política e social, a partir de pesquisas teórico-práticas em filosofia, política e dança, no período regular das aulas e no contraturno escolar. O objetivo do projeto era experimentar possibilidades de utilizar a filosofia e a dança –o corpo tratado como elemento fundamental para o processo de

---

<sup>2</sup> Gramsci (2001) trabalha com a perspectiva de inventário, na nota ou parágrafo 12, do seu *Caderno 11*. O inventário (ou o inventariar a si e à realidade) seria o ponto de partida da elaboração crítica, a análise, a descrição, que nos permitiria superar a filosofia espontânea pertencente a todas as pessoas e, por meio de um processo profundo de autoconhecimento e autoconsciência, compreender o próprio mundo e descobrir nosso papel individual e coletivo no mundo. É quando nos tornarmos conscientes de que somos produtos e produtores de um processo histórico, que pode ser inventariado por meio de uma ação crítica, na *práxis*.

<sup>3</sup> Tendo ocorrido de 2007 a 2011, o Filosofança não se restringiu apenas à escola de ensino médio, em que ministrava as aulas de Filosofia, mas aconteceu também em outras cinco escolas públicas da Região Administrativa de São Sebastião. Dessa forma, o Filosofança foi um laboratório pedagógico fundamental para mim e – acredito – pôde transformar a vida de muitas crianças e adolescentes que dele participaram. Após 2011, quando estive fora de Brasília para estudos, o projeto se tornou um coletivo de pesquisa e criação em dança, onde filosofança tornou-se uma poética (a sua). Essa poética também passou a nortear minhas pesquisas e performances individuais, cuja busca constante é o diálogo e a tradução entre filosofia e dança: a busca política por corporificar a teoria ou teorizar os movimentos do corpo.

formação – no contexto educacional, para a construção da autonomia intelectual e moral das alunas e dos alunos e para sua educação estética.

Eu compreendia a educação estética a partir da teoria de Duarte Junior (2008), ou seja, como a formação de pessoas mais sensíveis à sua condição humana e à sua realidade através da arte, levando-as a pensar de forma crítica o contexto em que estavam inseridas. O objetivo era oferecer ferramentas para que os estudantes desenvolvessem a própria sensibilidade, permitindo que sentissem mais profundamente (e propositivamente) o que estava a sua volta, para que se envolvessem mais com a prática, se indignassem com as incoerências sociais, vislumbrassem novas formas de intervir no mundo e criassem novas maneiras de transformá-lo, indo além da linguagem literal da violência.

Pensando conceitualmente, considerava que desenvolver, no universo da filosofia da práxis, a sensibilidade e a imaginação era importante para que os estudantes fossem elementos modificadores do mundo concreto que, dialeticamente, alimentava sua imaginação e sensibilidade, modificando seu ser ao ampliar a sua percepção. A arte como práxis, ou seja, vista como algo teórico e prático presente na vida das pessoas que a constroem e que são por ela construídas, subsume a violência, porque oferece novas linguagens e novas formas de expressão e ação no mundo contemporâneo.

A experiência, a produção e a troca de saberes, no interior do projeto, levaram-me de volta à academia, para realizar o mestrado em Filosofia, com o intuito de me aprofundar na formação integral dos *homens* na perspectiva da filosofia da *práxis*, conforme problematizada por Gramsci. Especificamente, me interessava pensar como a formação estética poderia contribuir para a construção de uma nova direção social, ou seja, como tal formação poderia ser um elemento fundamental para uma reforma intelectual e moral, que buscasse promover a mudança da concepção de mundo e da cultura dos *homens* de uma determinada sociedade. Eu queria compreender o que seria formar os *homens* na *práxis* e como propor uma educação a partir da reforma intelectual e moral gramsciana, considerando a constante disputa pela hegemonia social. Em outras palavras, pensar a educação por uma perspectiva política e social mais ampla que aquele processo que já realizava com os estudantes – incluindo reflexões sobre cultura, arte, literatura, tradução etc.

Mas, no ano seguinte, por eu ter me aproximado do trabalho e do cuidado com mulheres – havia me tornado doula e educadora perinatal<sup>4</sup> e por isso pude participar de

---

<sup>4</sup> Doula e educadora perinatal é a profissional responsável pela preparação e o acompanhamento físico e emocional das mulheres, para viver o ciclo gravídico puerperal de forma consciente e autônoma,

muitas rodas de mulheres com foco no autoconhecimento e no autocuidado, em todo o ciclo gravídico-puerperal –, meu objeto de estudo, a formação integral dos *homens* na perspectiva da filosofia da *práxis*, passou a me causar estranhamento. Estar entre mulheres, pensando em nossas vidas e nas múltiplas opressões, dificuldades e violências a que estamos sujeitas simplesmente por sermos quem somos (mulheres), no âmbito do capitalismo avançado e mundializado, fez-me questionar alguns pontos naturalizados no campo filosófico: primeiro, a universalidade da filosofia – esta que historicamente tem pensado no *homem* como um suposto sujeito neutro, capaz de conter em si toda a diversidade humana –; segundo, a presença quase que exclusivamente de filósofos homens, na história dessa disciplina – será mesmo que não existiram filósofas?!, esta pergunta me rondava desde a adolescência –; terceiro, a misoginia que eu já havia identificado nos textos de muitos filósofos, mas que, na graduação, fui treinada para ignorar<sup>5</sup> ou até para encontrar argumentos para justificar, e, por último, quis investigar se e como todos esses fatores se expressavam na filosofia gramsciana.

Quando Gramsci desenvolvia suas reflexões sobre táticas e estratégias para superar o capitalismo, em direção a um processo de transformação social capaz de “emancipar os *homens*”, as mulheres estariam incluídas de fato? Aprendi que um dos grandes objetivos do marxismo é a libertação de todo o gênero<sup>6</sup> humano, mas a

---

enfrentando as formas não respeitadas de assistência à gestação e ao parto. Ou seja, com o objetivo de fazer valer as decisões das mulheres e, assim, evitar procedimentos desnecessários e violência obstétrica.

<sup>5</sup> Na graduação, por meio do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), realizei pesquisas em filosofia antiga, com o foco principal na Metafísica e na Política de Aristóteles. Em meus estudos, eu identificava muitas citações misóginas na obra deste filósofo, mas havia aprendido, talvez por meio do *curriculum* oculto, que tais passagens deveriam ser relevadas ou desconsideradas, isto é, não deveriam ser tratadas filosoficamente – questionadas, contextualizadas com rigor, problematizadas etc. –, pois o conteúdo de sua filosofia ultrapassava qualquer deslize do autor, que era apenas um *homem* de seu tempo.

<sup>6</sup> Gênero é um termo polissêmico e muitos de seus sentidos são importantes para a presente reflexão. Por isso, na tese, o termo (ou conceito) será apresentado em algumas de suas acepções possíveis. Na concepção mais ampla, que indica um “conceito geral que engloba todas as propriedades comuns que caracterizam um dado grupo ou classe de seres ou de objetos” (HOUAISS; VILLAR, 2004, p. 1441), tais como os englobantes: gênero humano – utilizado com frequência pela tradição socialista quando se pensa em seu grande objetivo revolucionário que é a emancipação de todo o gênero humano –; gênero literário – em especial, o gênero nacional popular, que Gramsci buscará delinear – e gênero filosófico – principalmente, quando se refere à reflexão sobre o gênero utopia. Também adoto o uso ou sentido político do termo, que o transforma em um conceito central, igualmente polissêmico, desenvolvido pelos estudos feministas, a partir da década de 1970. O termo é cunhado coletivamente, a partir de vários estudos vindos à tona devido a efervescência do movimento feminista e a necessidade de questionar as definições atribuídas aos termos mulher e mulheres, pelos estereótipos, papéis e destinos apoiados/justificados/embasados no corpo biológico desses sujeitos. A primeira a apontar teoricamente o problema foi Simone de Beauvoir, quando defende que a mulher não pode ser essencializada, que ela não possui uma natureza que a define, mas torna-se mulher (faz parte da condição humana e existencial), a partir das oportunidades ou ausências que a sua cultura lhe oferece. Ser mulher seria um construto social, que estava sendo realizado a partir de caminhos que a tornava o segundo sexo, o inferior e desumanizado, mas isso não era um destino e poderia ser superado, por outra perspectiva ética, política e cultural. Por conseguinte, a lógica do conceito de gênero –

compreensão que se fazia a partir de suas categorias, permitiria que todas as pessoas fossem libertadas? Não seria necessário pensar na diversidade dos sujeitos oprimidos na sociedade capitalista, para ser possível desenvolver uma teoria social e uma estratégia de superação do *status quo* ampla ou complexa o suficiente para atingir esse fim? Ou bastaria simplesmente especificar homens e *mulheres*, em todas as passagens onde antes o autor se referia ao *homem*, para as mulheres estarem agora incluídas nos processos analisados por Gramsci? Uma mera inclusão do feminino, onde ele não foi pensado, não revelaria problemas filosóficos, sociais e políticos?

Em virtude dessas e de tantas outras perguntas, que passaram a fazer parte do meu universo de investigação, decidi alterar meu tema de pesquisa no mestrado e direcionar estes meus questionamentos a Gramsci. Ou seja, propus uma análise da condição da mulher nas obras do cárcere, investigando se e como as mulheres estavam incluídas em suas reflexões sobre a transformação social. E, conseqüentemente, se suas categorias seriam de fato capazes de pensar e mediar a emancipação das mulheres.

---

a construção social e cultural a partir do sexo biológico – já se apresentava na reflexão da francesa. Foi, no entanto, com a influência das formulações do psiquiatra Robert Stoller – que já em 1968 apontava a necessidade de uma categoria que diferenciase o sexo anatômico da identidade social ou psíquica (gênero) – e com as análises da antropóloga Gayle Rubin – que formulou o sistema sexo-gênero – e da historiadora Joan Scott – que definiu e delimitou o gênero como uma categoria de análise fundamental para a historiografia –, que o conceito ganhou corpo e ampla utilização na literatura crítica e nos movimentos sociais. O conceito seguiu uma trajetória fértil, para, na década de 1990, ser questionado, ampliado e reformulado, principalmente a partir da obra *Problemas de gênero* da filósofa Judith Butler. (VEIGA; PEDRO; 20; 2015 p. 304-307). Butler problematiza a categorização binária homem-mulher que faz parte da perspectiva de gênero, tal qual foi definida, denunciando que quem não se enquadra em nesses dois polos não alcança uma inscrição discursiva na linguagem e na sociedade. Então, ela “radicaliza sua hipótese de que os sexos não têm uma base ontológica binária. Em “Corpos que importam” (1993), desconstrói a noção de corpo e de matéria, fundamento legitimador do dimorfismo sexual, e rechaça a categoria de gênero imposta à superfície do corpo material pela cultura. Se não há sexo natural, também não há gênero: ambos são construções culturais” (FEMENIAS, 2015, p. 87). Gênero seria algo a ser desfeito, desconstruído, para que as muitas possibilidades de ser, as múltiplas identidades, pudessem ter inteligibilidade e reconhecimento. Os questionamentos à insuficiência da categoria gênero, intensificados com as obras de Butler, levaram também a outros caminhos de análise feminista, diferentes daquele da desconstrução conduzida pela filósofa estadunidense. Ou seja, conduziram tanto a um resgate da categoria mulher, a descoberta de novas potencialidades em seus usos políticos e estratégicos, como aquele realizado por Gayatri Spivak, em sua perspectiva de “essencialismo estratégico”, quanto à afirmação da perspectiva conceitualmente mais ampla da diferença sexual que, sem precisar separar sexo e gênero, aborda a complexidade do ser mulher (biológico, cultural, simbólico, político, poético, religioso, sexual etc). O conceito de gênero entra em confronto com a perspectiva de sexo ou diferença sexual, adotada pelas feministas francesas e italianas, para pensar a condição das mulheres, que prevalece neste trabalho, que escolhe o feminismo italiano como um de seus objetos de estudos fundamentais. Por isso, utilizo o sentido político amplo de gênero, quando abordo de forma geral a necessidade de considerar as mulheres na luta e nas análises políticas e feministas, mas não o desenvolvo ao longo do texto porque não é objetivo da pesquisa. Ou seja, não busco aqui trazer a diferenciação entre as diferentes correntes do feminismo e as diferenças (e conflitos possíveis) entre estudos de gênero e feminismo da diferença, mas, caso haja interesse, a literatura crítica explora de forma abundante tal questão (ZANARDO, 2017; COLLIN, 2009; DIETZ, 2003)

Sabia que essa mudança de rota seria arriscada. Primeiro, porque já estava na metade do período destinado à pesquisa, e, segundo, porque até aquele momento conhecia apenas uma referência do autor à condição das mulheres e à consideração de uma formação “específica” para elas. Gramsci, em geral, utilizava a linguagem neutra da filosofia e do marxismo: pensando nos *homens*, como se se referissem a todos os seres humanos. Mas, ainda assim, apostei na potência dessa única citação e dos temas que, naquele momento, mobilizavam-me, uma vez que, se sua teoria não fosse capaz de abarcar o sujeito feminino, eu – uma mulher interessada em se dedicar a uma filosofia que oferecesse ferramentas para pensar e construir um mundo mais justo para todas as pessoas – não poderia seguir no trabalho com esse autor.

Dessa forma, pautando-me na prudência, resolvi que, antes de abandonar o autor, buscaria tensioná-lo por meio de uma pesquisa acurada, que me fornecesse os subsídios para decidir meus passos futuros na filosofia. Investiguei assim se a filosofia de Gramsci permitia fazer avançar as reflexões sobre a condição da mulher na sociedade capitalista. Para isso, percorri um caminho mais filológico, buscando encontrar e analisar cada uma das referências às mulheres nas obras do cárcere.

A pesquisa levou-me a algumas conclusões: Gramsci afirma a importância de uma formação feminina na *práxis*; destaca a necessidade da presença maciça das mulheres entre os cidadãos “ativos”; questiona as visões tradicionais da mulher (ainda mais cristalizadas pelo fascismo) e demonstra como a criação de uma nova família – em que a mulher possa se inserir de uma forma diferente daquela peculiar ao modelo patriarcal burguês da família nuclear – representa uma importante condição para a transformação social.

Na perspectiva da filosofia da *práxis*, para que não ocorra a perpetuação deste modelo burguês, seria necessária uma participação ativa das mulheres no processo de transformação social, compreendendo a peculiaridade de sua subalternidade e os entraves históricos que a fortalecem. Seria preciso realizar uma *luta cultural*<sup>7</sup> (e não apenas cultural), que exigiria das mulheres uma grande capacidade de organização, em que elas pudessem participar ativamente de todas as etapas de sua formação e não corressem o risco de se formar “espontaneamente”<sup>8</sup>, a partir das imposições rígidas dos papéis sociais

---

<sup>7</sup> Mas uma luta cultural já é extremamente profunda e transformadora quando se trata de dar voz a grupos subalternizados e, por isso, silenciados historicamente.

<sup>8</sup> Neste caso, espontaneidade é utilizada com um valor negativo: como individualismo, idiotismo, desintegração, heteronomia. Para Gramsci, a espontaneidade de um indivíduo adquire um valor positivo, se disciplinada, por meio de um processo de consciência para si, ou seja, se conduzida para a compreensão

comumente destinados ao ideal branco de feminino – mãe dedicada, esposa fiel, sempre bela e bem cuidada.

A princípio, tais considerações de Gramsci sobre as mulheres parecem significar apenas referências progressistas sobre a condição das mulheres. No entanto, elas são construídas em meio a algumas limitações do autor no trato (e nas reflexões) com as mulheres. Cito uma das conclusões de minha pesquisa de mestrado:

Reconhecemos o “machismo” do filósofo e sua postura pedagógica diante das mulheres, mas acreditamos que a forma ambígua pela qual é apresentada a questão feminina nas “Obras do cárcere” nos permite problematizar tal “machismo” e não simplesmente constatá-lo; o que faz com que “as sugestões culturais que a obra de Gramsci oferece para a história das questões femininas (tenham) maior interesse que as suas opiniões, mesmo que notavelmente francas, sobre a condição das mulheres” (BARTOLOTTI, p. 547-548). (MENDES, 2013, p. 124)

Naquele período, realmente concordei com Bartolotti, no sentido de que as sugestões culturais de Gramsci eram mais importantes que suas posições e reações machistas com algumas das mulheres com quem conviveu e que, por isso, não era necessário um questionamento mais profundo ou um rompimento com o autor, para seguir meus objetivos de pesquisa. Naquele momento, eu não havia me aprofundado o suficiente no tema ou apenas ainda não havia acessado fontes suficientes para uma análise dialética mais aprofundada sobre a relação de Gramsci com as mulheres e o porquê de suas reações mais ríspidas, em especial no momento de seu longo encarceramento e com interlocutoras específicas. Mas, de todo modo, após a defesa da dissertação, decidi pausar a pesquisa acadêmica e me dedicar ao tema na prática. Assim, coordenei por dois anos projetos interdisciplinares – mas com o foco em *gênero e diversidade sexual* e em *educação do campo* – realizados em 21 escolas públicas, da Região Administrativa de São Sebastião, no Distrito Federal, e, em seguida, ministrei cursos nas áreas de *direitos humanos, gênero e diversidade sexual* na Escola de Aperfeiçoamento de Profissionais da Educação do Distrito Federal (EAPE).

Esses trabalhos colocaram-me diante de diferentes atores e movimentos sociais, além de me apresentar pesquisadoras, linhas de pesquisa e uma infinidade de referências bibliográficas ligadas aos feminismos. Havia realizado uma pesquisa sobre as muitas opressões das mulheres na sociedade capitalista, sem conhecer a tradição dos estudos de

---

histórica da realidade, admitindo a socialidade, transformando-se em algo original e autônomo no contexto das relações sociais.

gênero e a pluralidade do feminismo. Eu me considerava feminista, mas descobri que era apenas uma feminista do senso comum. E o mestrado não me levou ao vastíssimo universo teórico do feminismo, porque minha pesquisa referia-se a um estranhamento direcionado a Gramsci, para aferir o alcance de sua obra para pensar a luta política de mulheres.

O reconhecimento da minha ignorância, no entanto, não me impediu de seguir meu trabalho na educação básica. Ao contrário, estimulou-me a aprender e a entender como era fundamental empreender a luta das mulheres pela *práxis*. Ou seja, eu poderia ainda não conhecer as muitas teorias, mas isso não seria suficiente se eu não buscasse conhecer as diferentes mulheres que realizavam as lutas contra as várias facetas do patriarcado, no contexto do capitalismo contemporâneo. Era esse o caminho para entender quais questões (e autoras e autores) eram imprescindíveis para as mulheres e para eu construir um parâmetro mais consistente, que me permitisse definir quais eram, para mim, os limites aceitáveis para as teorias construídas por homens, mesmo aqueles revolucionários, que iam ao encontro de projetos de sociedade que eu também almejava.

Assim, finalmente consegui verbalizar uma pergunta que tentava silenciar, mesmo antes de concluir o mestrado: mesmo com o machismo de Gramsci, presente em algumas de suas citações sobre as mulheres e na forma as vezes desrespeitosa com que se dirigia a algumas das mulheres que lhe eram mais próximas, é legítimo *usar* suas obras para pensar a condição das mulheres e/ou como método para a organização de suas lutas?

A resposta veio de meus trabalhos e vivências com os movimentos sociais. Constatei que os movimentos sociais de esquerda, principalmente aqueles ligados ao campo (as históricas disputas pelo direito à terra no Brasil), aos quais eu me vinculei a partir do trabalho como coordenadora de projetos, em diferentes escolas urbanas e rurais do Distrito Federal, e como professora na formação continuada, da Secretaria de Estado de Educação, ainda são muito ligados ao materialismo histórico. Na verdade, historicamente, tanto no Brasil quanto na América Latina, a luta político-social dialoga com os marxismos, porque, devido às reiteradas explorações que os povos latinos sofrem, desde o início do processo de colonização capitalista, e à grave desigualdade social que decorre desse processo, a busca por transformações profundas da sociedade, por meio de revoluções ou reformas, é uma das pautas fundamentais. E tais lutas sempre ocorreram com forte protagonismo das mulheres, inclusive na criação de novos conceitos (ou no resgate de conceitos tradicionais para os povos originários) e de novas estratégias de ação mais coerentes com os contextos latino-americanos.

Trata-se de um enfrentamento ao capitalismo, e confrontar esse sistema é fundamental para se pensar a possibilidade de um mundo realmente justo para as mulheres. Mas considero que, para isso ser feito, não bastaria simplesmente incluir, no método e nas reflexões, a palavra *mulheres* onde originalmente está escrito *homens*, nem colocar no *feminino* o que antes estava no *masculino* – mimetizando o mesmo texto através de uma linguagem inclusiva – nem aceitar que o problema das mulheres é um problema meramente específico delas (nosso), sendo tratado sempre como um apêndice à teoria social e política *principal*. As necessidades das mulheres são, na verdade, diferentes, porque a história de sua exclusão (ou de suas exclusões) é diferente daquela da exclusão de outros grupos subalternos. Mas isso não quer dizer que não se refiram a uma mudança a ser empreendida de forma sistêmica.

Dessa forma, no doutorado, decidi retomar a pesquisa do mestrado do ponto em que a interrompi. Primeiro, porque muitas perguntas ficaram sem respostas. Segundo, porque, apesar dos problemas que já compreendia em Gramsci, percebi que o autor poderia ser uma via potente para pensar o diálogo – historicamente tratado em termos de matrimônios ou divórcios<sup>9</sup> pela teoria feminista – entre marxismo e feminismo. E, terceiro, porque acadêmica e politicamente sempre estive envolvida com o conflito entre marxismo – onde a minha necessidade de afirmar a importância do feminismo para a luta das mulheres e de toda a classe trabalhadora era vista como um sintoma de pós-modernidade ou de um identitarismo desagregador – e feminismo – onde era acusada de ser condescendente com a misoginia ou o sexismo dos marxismos.

Para o meu percurso no doutorado, optei, primeiramente, por me aprofundar nas teorias feministas, já que não havia me dedicado a isso para realizar a dissertação. Decidi reservar também mais tempo para a participação em movimentos sociais e grupos de estudo, bem como para contribuir com o ensino e a extensão, na graduação e na pós-graduação em Filosofia da UnB. Além disso, pude participar de congressos e cursos de formação ligados às minhas áreas de interesse para o doutoramento. Em 2017, fui selecionada para a formação em Pedagogia Socialista, realizada na Escola Nacional Florestan Fernandes (em Guararema, São Paulo), principal instituição de formação política do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST); em 2017 e 2018, integrei a primeira turma da Escola de Teatro Político e Vídeo Popular, projeto de extensão da UnB, em parceria com movimentos sociais, sindicatos e escolas da rede

---

<sup>9</sup> Refiro-me ao artigo clássico de Heidi Hartmann, *The unhappy marriage of marxism and feminism: towards a more progressive union*, de 1979.

pública de ensino do DF, e, em setembro de 2018, cursei a “*Ghilarza Summer School: Scuola internazionale di studi gramsciani*”<sup>10</sup>, realizada na terra natal de Gramsci (Ghilarza, na Sardenha, ilha italiana no Mar Mediterrâneo). A escola me trouxe como resultado não um artigo –produto sugerido no edital do curso –, mas a aproximação com Giuseppe Cospito, professor italiano especialista em Gramsci, que se mostrou disposto a me orientar e me abrir as portas para realizar um estágio doutoral na Itália. Um percurso que foi sendo traçado desde então, para que se tornasse possível no ano letivo 2019/2020.

No primeiro semestre de 2019, antes do estágio doutoral na Itália, juntamente com duas amigas do doutorado, Alice de Barros Gabriel e Elzahrã Osman, ministrei a disciplina *Filosofia e Feminismo* na graduação em Filosofia da UnB, sob supervisão do professor Herivelto Pereira de Souza, o que permitiu o desenvolvimento e o compartilhamento dos meus objetos de pesquisa. A condução coletiva dessa disciplina foi resultado de ações de estudantes da pós-graduação, todas mulheres – o primeiro produto de maior alcance do recente grupo de pesquisa e apoio sobre filosofia e feminismo –, que buscam ampliar o número de mulheres nas atividades de pesquisa e docência na UnB, por meio de atividades que potencializam a saúde mental (a autoestima, a autoconfiança, o apoio em momentos de desafio e dificuldade) e a capacidade de produção e divulgação das pesquisas de mulheres sobre mulheres; questão que se tornou premente na academia brasileira, desde a divulgação da pesquisa da professora Carolina Araújo (2016), da UFRJ, com dados objetivos sobre as mulheres na pós-graduação e na docência universitária<sup>11</sup>.

No segundo semestre de 2019, parti para a Itália, para vivenciar o estágio doutoral. O ponto de ancoragem do processo foi a *Università degli Studi di Pavia* – uma universidade fundada em 1361 e com uma longa tradição em estudos humanísticos, medicina e, mais recentemente, pesquisas em tecnologia –, sob orientação do professor Giuseppe Cospito. O contato com Cospito trouxe-me uma perspectiva mais concreta de Gramsci, além de ter despertado em mim o desejo de investigar (mergulhar em) suas relações com suas interlocutoras – que foram várias ao longo de sua vida e militância pré-carcerária – e, a partir desse referencial, entender um pouco mais sua complexa

---

<sup>10</sup> No curso, apresentei o projeto de pesquisa: *A questão sexual na filosofia da práxis de Antonio Gramsci: caminhos para a compreensão histórica e a organização política das feministas anticapitalistas brasileiras*.

<sup>11</sup> A primeira atividade em resposta aos dados apresentados pela professora da UFRJ foi a organização do evento *Silêncio, silenciamento e escrita feminina*, na Semana Universitária da UNB, em 2017, coordenado por mim, além de professoras, pesquisadoras e graduandas do Departamento de Filosofia da UnB.

personalidade e trajetória política; além de finalmente poder contextualizar e compreender melhor os eventuais machismos de Gramsci e episódios de rispidez com suas interlocutoras.

O estudo das interlocutoras de Gramsci e das comentadoras de suas obras me levaram definitivamente ao movimento de mulheres e, em seguida, especificamente ao feminismo italiano. Descobri um universo desconhecido e quis adentrá-lo, buscando as filiações desse feminismo com a produção e o legado do sardo e, em seguida, conhecendo sua *praxis*, como protagonistas de sua política e construtoras/transformadoras da cultura de seu país. O feminismo da diferença desenvolvido na Itália se me apresentou como a *práxis* feminista mais revolucionária e original, tornando-se, além de Gramsci, meu objeto de pesquisa de maior interesse. O estágio doutoral igualmente me ofereceu a oportunidade de realizar uma vivência na perspectiva teórico-prática desenvolvida pelas mulheres do feminismo da diferença italiano, principalmente na *Libreria delle Donne di Milano*.

Para o aprofundamento no feminismo da diferença, participei dos vários encontros que ocorrem na *Libreria*; acompanhei os encontros da redação ampliada e escrevi para a revista *Via Dogana 3*; fui ao Grande Seminário *Diotima*, organizado pelo comunidade filosófica feminina *Diotima*, na Universidade de Verona e, principalmente, cursei a *Scuola di Scrittura Politica* de Luisa Muraro e Clara Jourdan, realizada por estas duas importantes feministas da diferença italianas, na *Libreria delle Donne di Milano*.

Todas estas atividades aconteceram presencialmente até o início de março de 2020, antes que a OMS decretasse oficialmente a pandemia de Covid 19 e a Itália mergulhasse, de forma ainda mais grave que os demais países, na crise sanitária. O país foi profundamente afetado e teve a maior taxa de letalidade do mundo: mais de 12%. Por isso, vivemos ali um *lockdown* rigoroso e não foi possível participar de nenhuma atividade, presencialmente, por pelo menos quatro meses. Nesse período, a Universidade de Pavia ofereceu suas disciplinas *online* e pude acompanhar as de Giuseppe Cospito e Gianni Francioni.

Além disso, estando também próxima à crise provocada pela pandemia nas universidades brasileiras, pude participar de um dos projetos, em forma de extensão, que a UnB ofereceu enquanto suas atividades regulares de graduação e pós-graduação estiveram suspensas. Juntamente com a professora Ana Miriam Wuensch e novamente com as doutorandas do PosFil UnB, Alice de Barros Gabriel e Elzahrã Osman, ministrei o minicurso *Filosofia e Feminismo na Quarentena*. Também acompanhei, como discente,

dois cursos oferecidos pelo Instituto *As pensadoras*, sobre feminismo e filosofia. E, mesmo com bibliotecas, livrarias, centros de pesquisa e arquivos fechados, na Itália, pude acessar livros e materiais de arquivo. Laura Minguzzi, uma das feministas mais atuantes da *Libreria*, disponibilizou-me seu acervo para consulta, enviando-me gradualmente por via postal os materiais que eu selecionava.

O período da quarentena exigiu de nós resiliência, criatividade e disponibilidade para aprender a operar os novos recursos de ensino, pesquisa e aprendizagem. Foi um desafio para a saúde física e mental. Mas também uma oportunidade para repensar a nossa sociedade e seus rumos – já que os limites da austeridade neoliberal ficaram escancarados em todo o mundo – e para a descoberta efetiva do autocuidado como elemento político, para quem tem o privilégio de se autocuidar, ultrapassando a luta diária pela sobrevivência e pela dignidade.

Descobri desde os meus anos de graduação – convivendo com autores e obras clássicas com discursos misóginos, com silenciamentos, assédios e, por conseguinte, com a exclusão das mulheres das carreiras acadêmicas –, que a “filosofia [é] um discurso que tem gênero” (PULEO, 2004, p. 2). Dessa forma, por sete anos me mantive distante da filosofia acadêmica e da escritura, sem forças para questionar a narrativa que me foi apresentada na universidade e sem conseguir elaborar todas as emoções negativas que me habitavam. Ainda hoje não sei bem como consegui enfrentar a versão de mim mesma, tão carrasca e doutrinada, que aceitou a destinação feminina ao silêncio e me silenciou por tantos anos; que sustentou, como diz hooks (2018), “o inimigo interno”, ou seja, o sexismo que nós mulheres internalizamos.

A filosofia tem servido em muitos casos, ao longo de sua história, para justificar a desigualdade entre os sexos. Mas também (...) é um discurso capaz de impugnar, criticar, desestabilizar e mudar essa relação injusta. Em outras palavras, a filosofia tem, ou pode ter, um caráter ideológico (ideológico no sentido de encobrimento de relações de poder ilegítimas), mas pode também possuir um potencial emancipatório que reside em sua força crítica. (PULEO, 2004, p. 2)

Considero que foi justamente minha própria formação e a capacidade de identificar incoerências lógicas e conceituais, que precisei desenvolver nesse percurso na filosofia, ou seja, sua força crítica afirmada por Puleo, que, contraditoriamente, impediu-me de continuar a corroborar com o silenciamento das mulheres ao longo da história – e com o meu próprio, um sinal de meu menosprezo por minhas próprias capacidades. E assim fui percebendo que as minhas questões não eram só minhas – “como mulheres,

fomos socializadas pelo pensamento patriarcal para enxergar a nós mesmas como pessoas inferiores aos homens” (hooks, 2018, p. 29) – e que havia uma grande discrepância entre o que eu vivia, via, lia e aprendia com outras mulheres e o que me haviam contado (ou me privado de saber) na formação universitária.

Hoje penso que a minha postura hesitante com a filosofia e com o seu *modus operandi* hegemônico se deva ao fato de eu sempre ter sido rodeada por mulheres que expressavam suas belezas e seus saberes em primeira pessoa. Mulheres de várias idades, formações, procedências... Na filosofia, eu tinha tido acesso à importante tradição cultural da filosofia, mas o que ressoava em mim eram aquelas vozes femininas, que eu encontrava geralmente fora da academia (por vezes, na literatura), e era em suas autoridades que eu realmente confiava. Elas, ao dizer sobre o seu mundo, diziam mais sobre o meu mundo: aquele que eu sentia e buscava compreender. Por isso, aos poucos, fui me aprofundando nessas relações de/entre mulheres e, por meio delas, o que eu sentia foi se tornando corpo e eu pude romper o silêncio.

O feminismo, assim como para Muraro – que revelou, na *Scuola di Scrittura Politica*, em 2020, que buscou estar entre as feministas para poder filosofar em primeira pessoa – tornou-se para mim um farol e um caminho. Eu também queria afirmar minha existência e escrever em primeira pessoa. Dessa forma, a minha escrita é fruto de um inconformismo e de uma insistência em revelar uma verdade, feminista, que passou a me pertencer desde que me tornei capaz de me escutar e me autocompreender, enfrentando as barreiras patriarcais. Escrever tornou-se, assim, um ato de resistência aos tantos espaços que não me permitiram (ou que não nos permitiram) ser tudo o que somos.

Porém, “sinto que a primeira liberdade está pouco a pouco me tomando...” (LISPECTOR, 1998, p. 20). Por isso, me interessei pela *práxis* das italianas. Elas, por seus textos individuais e coletivos e por suas práticas políticas, formam-nos como mulheres, enraizadas em nosso tempo e local, e nos oferecem recursos ou nos estimulam a criar nossos próprios recursos para empreender nossas lutas, inclusive por meio do compartilhamento da palavra e da escrita. Para mim, que venho de uma formação e uma atuação na filosofia, deparar com suas histórias e conquistas, inclusive no âmbito filosófico, foi fundamental.

## METODOLOGIA HÍBRIDA<sup>12</sup>

O pensamento crítico italiano oferece fontes bibliográficas e prático-políticas para o aprofundamento nas duas perspectivas interessantes à pesquisa: o método gramsciano (ou sua filosofia da *práxis*) e o protagonismo feminino nas lutas epistemológicas e políticas, afirmando outras categorias (e outros métodos) para pensar a *práxis* das mulheres, também com o objetivo de construir uma transformação social que admita diversas formas de existência, ou seja, que permita pensar as diferenças e as diversas estratégias políticas que devem decorrer delas. Por isso, propusemos um trajeto de pesquisa híbrido, o que demanda diversidade metodológica – pesquisa bibliográfica, documental, entrevistas e participação (experiência) em atividades diversas –, assim como acuidade na análise e rigor epistemológico, com percursos filológicos mais próximos dos textos mobilizados pela reflexão e com percursos mais criativos, de interpretações desenvolvidas a partir da forma como conceitos e categorias podem inspirar a prática política e pedagógica feminista.

Trabalho com uma revisão do materialismo histórico – *elevare o marxismo a um nível superior* – na perspectiva histórico-cultural italiana, seguindo a exigência gramsciana, presente no *Caderno 14*, de traduzir nacionalmente o materialismo histórico. Gramsci buscou adotar os conceitos marxianos para pensar a realidade italiana, suas relações dialéticas internas entre o norte e o sul e a posição desse país no contexto geopolítico global, em relações dialéticas entre Ocidente e Oriente, o que, sob influência de Lenin, pode ser definido como uma tentativa de nacionalizar a hegemonia, dando-lhe um conteúdo realista. Ou, como sintetiza Portantiero: o objetivo seria construir “uma

---

<sup>12</sup> Três escolhas metodológicas fundamentais: 1) para a construção do texto, trabalhei com várias edições diferentes das obras de Gramsci; às vezes apenas nas edições brasileiras e às vezes apenas nas edições italianas. Mas, tentei, sempre que foi possível, adotar a forma utilizada no *Dicionário Gramsciano* (2017), que, nas referências das citações, identifica, ao mesmo tempo, a edição crítica italiana, editada por Valentino Gerratana (1975;1977) e a edição brasileira, editada por Carlos Nelson Coutinho, Marco Aurélio Nogueira e Luiz Sérgio Henriques, para facilitar a identificação dos textos pelo leitor das duas línguas. A notação dupla apresenta a seguinte configuração: (Q7, 65, 902 [CC, 5, 274-275]); (número do *Quaderni*, nota ou parágrafo, página [indicação que é Caderno, volume, página]). Acrescentei a ela, para ficar mais clara a quem lê, o nome do autor: (GRAMSCI, Q7, 65, 902 [CC, 5, 274-275]). 2) todos os textos escritos em italiano citados na bibliografia – com exceção apenas dos Cadernos e das Cartas do cárcere, que possuem edições em português – foram traduzidos livremente por mim. Optei por não incluir nas citações a notação “tradução livre”, para ficarem mais sintéticas e dar destaque ao nome das autoras e autores das obras consultadas. 3) todos os livros consultados em edições digitais, principalmente em formatos para *kindle* ou em *epub*, optei por realizar as citações – tanto em citações diretas quanto em indiretas –, informando apenas nome de autor e ano de publicação da obra; assim como nas citações de textos consultados na internet.

teoria da revolução socialista em seu país” (PORTANTIERO, 1981, p. 74), a partir da sua realidade.

Então, para seguir o caminho trilhado por Gramsci, primeiramente, dediquei-me a uma leitura diacrônica das obras do cárcere, método capaz de oferecer significativas contribuições para o enfrentamento da incompletude dos *Quaderni*, a partir da leitura filológica desenvolvida desde a década de 1980 por Gianni Francioni (1984; 2016) – com seu pioneiro *L’officina gramsciana* e sua proposta de percorrer um caminho lógico e diacrônico para estudar os *Cadernos do cárcere* –, atualmente conduzida também por Giuseppe Cospito (2011; 2015; 2017), na Universidade de Pavia, e Fabio Frosini (2003; 2004), na Universidade de Urbino. Uma forma de leitura da produção gramsciana que busca seguir “o ritmo do desenvolvimento do pensamento” (COSPITO, 2019, p. 41), privilegiando os manuscritos do autor – que estão em 33 cadernos, não pensados para publicação – em detrimento das obras organizadas por editores e publicadas após a sua morte.

Em relação à edição crítica de 1975, conduzida por Valentino Gerratana, o caminho proposto por Francioni, dedicado a tais manuscritos, revelou que “sete dos doze cadernos miscelâneos e dois dos dezessete ‘especiais’ apresentam uma ordem dos parágrafos internos diferentes da edição de 1975” (COSPITO, 2019, p. 43), o que pode mudar significativamente o sentido do pensamento (e das categorias) do autor. Por isso, podemos dizer que há um valor, destacado nos estudos de Gramsci realizados em seu país natal, que, graças a essa tradição filológica, levou ao desenvolvimento da edição nacional da produção gramsciana. Tal experiência tem sido possível devido à existência, desde a década de 1950, da Fundação Instituto Gramsci – hoje *Fondazione Gramsci Onlus* –, responsável por acervo, memória, pesquisa, cursos de formação e eventos de divulgação científica, especializados no autor sardo e na tradição política do século XX. Os numerosos trabalhos desenvolvidos pelos pesquisadores italianos, com o suporte do Instituto, “trouxeram conhecimentos adicionais sobre a biografia política e intelectual de Gramsci e a conexão entre ela e seu trabalho teórico, antes e durante a prisão fascista, graças a novos documentos anteriormente retidos pela família de Gramsci na Sardenha ou em Moscou” (COSPITO, 2019, p. 44).

Em seguida, exploro igualmente a *interdisciplinaridade* do método de Gramsci – que “desbravava territórios de fronteira, tornando assim produtivamente política a filosofia ou filosófica a política, estabelecendo interferências ou contaminações de longo alcance entre modo de produção e ‘questão sexual’” (BARATTA, 2004, p. 16) – e a

vocação de seu pensamento para realizar “um *diálogo* fecundo entre intelectuais, culturas e grupos sociais” (BARATTA, 2004, p. 9). Essa perspectiva metodológica é focada nos “usos de Gramsci”<sup>13</sup>, uma metodologia mais criativa – por meio da qual aprendi a estudar Gramsci na Universidade Federal de Uberlândia – em que se pensa a partir do autor, lendo diferentes contextos ou grupos sociais, realizando traduções culturais e políticas, por meio de suas categorias. Portantiero (1981) mostrou como a América Latina se tornou hábil em tais usos, em diferentes áreas do saber, o que fez dos estudos gramscianos realizados por aqui objetos de grande interesse dos estudiosos italianos. Por isso, segundo Boni, é fundamental valorizar e fazer dialogar os dois caminhos consolidados dos estudos gramscianos:

não se trata de escolher entre uma 'história de efeitos' [ou usos] e uma proteção [ou conservação] intransigente do corpus gramsciano, mas de tentar articular as duas dimensões aceitando o fato de que nenhum legado textual é independente das releituras de que é sujeito, nem das conjunturas políticas, reinterpretções ideológicas em que tais reinterpretções encontram seu lugar e ganham sentido, sem, no entanto, a aceitação de tal postulado estar isenta de um embate crítico com os textos, ao contrário, quanto mais urgente e frutífero, mais amplo será o campo das interpretações e das apropriações em jogo. (BONI, 2012, p. 20)

Assim, no início das minhas pesquisas, já tentando articular as duas dimensões apresentadas por Boni (2012), interessei-me pela concepção gramsciana sobre as mulheres, que considerava tanto aquilo que ele escreveu sobre o tema quanto a forma como ele se relacionou com as mulheres, conforme registrado em suas *Cartas do cárcere*. Depois, avançando na reflexão, investiguei o que as mulheres pensavam sobre as posturas de Gramsci em relação a elas e à questão feminina – isto é, as posturas que assumiu em suas relações mais pessoais com suas companheiras de militância –, buscando identificar se havia ou não algum diferencial ou pioneirismo em seu olhar revolucionário. Como terceiro passo, quis entender em linhas gerais o percurso das mulheres na política italiana: desde aquelas que utilizaram o método do materialismo histórico ou perspectivas próximas às utilizadas pelo/no PSI e PCI, até aquelas que desenvolverão, a partir da

---

<sup>13</sup> Considero a perspectiva dos *usos* pautando-me na vocação do pensamento gramsciano para realizar “um *diálogo* fecundo entre intelectuais, culturas e grupos sociais” (BARATTA, 2004, p. 9) e na análise crítica de Portantiero (1981) sobre como os “usos de Gramsci” se tornaram de certa forma uma metodologia, na América Latina. Minha formação no autor sardo ocorreu por meio de uma tentativa de buscar o maior rigor possível na análise, apesar da característica fragmentária de seus escritos e dos recursos escassos para uma pesquisa mais filológica, no Brasil, no início dos anos 2000. Mas os estudos e ações políticas que *utilizam* o método gramsciano, principalmente aqueles realizados por movimentos sociais de luta pela terra, têm sido minha maior inspiração política e epistemológica, desde então.

década de 1960, o feminismo da diferença, na Itália. E, por fim, segui a trilha destas últimas, para compreender as lutas que levaram à criação de um método próprio para a política das mulheres e ainda o alcance político que esse percurso atingiu.

As feministas italianas, assim como Gramsci, traduziram o feminismo hegemônico – realizado em especial nos EUA, na Inglaterra e na França –, para a realidade de seu país, para a realidade delas em seu país, e, a partir daí, protagonizaram suas lutas e fizeram suas leituras sócio-históricas e culturais. Por isso, as metodologias feministas – em especial o método do feminismo italiano da diferença – influenciaram tanto a minha pesquisa sobre Gramsci como a maneira de compreender as duas culturas políticas das mulheres na Itália, no século XX. Foram tais metodologias que me ofereceram os instrumentos (e me deram coragem) para tirar do silêncio e da invisibilidade as mulheres e para reconhecer suas histórias, seus saberes e seus trabalhos práticos e teóricos, para que pudessem se construir e se afirmar como humanas, em uma sociedade eminentemente patriarcal.

Dentre os caminhos possíveis do instrumental feminista – em particular do feminismo italiano –, foquei na centralidade da experiência como ponto de partida e fio condutor da minha reflexão. A categoria experiência, na verdade, está consciente e deliberadamente presente como um elemento indispensável para a produção teórica e política das mulheres, desde o final da Idade Média, com a escritora e (proto)feminista Christine de Pizan (1363-1430). A teóloga belga Lieve Troch afirma que os vários escritos de Pizan “se dão a partir de suas próprias experiências e expressam muitos dos seus sentimentos. Ela própria é a fonte de sua escrita” (TROCH, 2012, p. 37). Isto ocorre porque, segundo Pizan, as mulheres devem ser aprendizes da experiência, fonte que lhes fornece o sentido do concreto – a possibilidade de olhar para si e para outros exemplos de mulheres na história –, o que lhes permitiria ultrapassar a lógica dedutiva e os argumentos da autoridade masculina, produzidos pela cultura patriarcal, misógina, podendo pensar por si mesmas (e questionar a tradição).

Para as italianas, atualizando Pizan, é preciso definir quem somos a partir de nossas experiências, porque só assim evidenciamos e validamos a nossa humanidade, só assim presentificamos e corporificamos nossa criação teórica e nossa atuação política. Por isso, a tese trata das construções e reflexões provenientes da experiência italiana – reafirmada no título do trabalho –, que vivi com diferentes interlocutoras e interlocutores no encontro entre corpos, histórias e bibliografias, sintetizadas ao início de cada capítulo. Cada um destes será introduzido pelo tópico *Pensamento da experiência*, um espaço

criado para dar relevância às experiências, encontros e trocas de saberes fundamentais para a estruturação da pesquisa (das transformações e autotransformações vividas por mim) e das escolhas argumentativas para materialização do texto. Ou seja, como a tese não se realizou apenas por pesquisas bibliográficas, em uma literatura escrita, foi necessário encontrar instrumentos para revelar as fontes (além das atrizes e dos atores) decorrentes do vivido, do experimentado, em especial no cotidiano do estágio doutoral, na Itália.

Além disso, com as feministas da diferença, esse uso estratégico da experiência vai se transformar e ser definido como pensamento da experiência, novamente buscando uma diferenciação do pensamento lógico – aquele que é autorreferente, ou seja, que pensa o próprio pensamento –, para construir com rigor metodológico um caminho que permita “dar autoridade à experiência feminina e mostrar que o se pensar no mundo com outras já é filosofia”, de acordo com Annarosa Buttarelli e Federica Giardini (2008, p. 10), ou, se ainda não é, corresponde a uma fonte rica e que, por isso, não pode ser desconsiderada para o filosofar. Assim, as feministas colocam como essencial construir espaços para as trocas entre elas, momentos em que gestos e significados podem ser tecidos e/ou recriados coletivamente. Chiara Zamboni define tais momentos como a possibilidade consciente de trazer para o grupo uma experiência compartilhável, que não se reduziria à palavra e à crítica, mas que precisa passar por elas, para se tornar mais do que era no âmbito de quem viveu e ser capaz de transformar a cotidianidade. Ela diz:

Trazer uma experiência para a discussão comum é muito mais do que apenas dar um exemplo. Contar uma experiência de uma forma que quer ser argumentativa tem o peso de a apresentar como um fato que aconteceu, e, portanto, com um forte índice de realidade. Não só isso, mas também envolve o orador numa espécie de confissão. Normalmente traz-se uma experiência pessoal ou um fato que se tenha testemunhado. É um ato de auto-exposição e, portanto, de confiança nos outros. (ZAMBONI, 2009, p. 1)

A pessoa se expõe por se sentir segura na relação com outras mulheres, oferece o seu testemunho a outrem e dá a possibilidade a si e ao grupo de germinar na *práxis* aquilo que antes parecia pertencer apenas a ela, como um indivíduo atomizado. “O pensamento da experiência é o nome filosófico que se pode dar a cada história [narrativa] de transformação” (BUTTARELLI; GIARDINI, 2008, p. 13-14), ou melhor, de autotransformação teórica e prática. É um processo que pode ser aproximado à concepção gramsciana de “inventário”, que é também um processo de autoconsciência e autotransformação necessário para o sujeito se construir como histórico e político.

Para as feministas da diferença, devemos compreender que “não existe pensamento confiável se ele não é proveniente da experiência” e que, por isso, faz-se necessário “praticar o mundo lá onde o problema é gerado” (BUTTARELLI; GIARDINI, 2008, p. 13-14), na presença, na vida, onde estão as contradições e os conflitos. É necessário esclarecer que pensar a experiência como fundamental ao pensamento significa que o sujeito deve estar implicado no que produz, com seu corpo, sua história, refletindo por si mesmo e transformando as suas experiências em saber (pensamento da experiência). Não é, portanto, nem um negacionismo dos saberes analíticos (e científicos) nem a defesa de um essencialismo da experiência. O pensamento da experiência será um método frequente nesta pesquisa, como se verá na abertura de cada capítulo.

Outro elemento do método feminista fundamental a esta pesquisa é o percurso de reconhecimento das mulheres da família de Gramsci, das suas companheiras de luta e de amor e das mulheres que construíram o feminismo na Itália. Esse elemento metodológico fornece o fio condutor para a compreensão da luta das mulheres (e também de homens como Gramsci) como um longo percurso histórico e político de construção de liberdade e autonomia, em que é possível identificar inúmeras protagonistas, seus atos de rebeldia, estratégias pioneiras e suas personalidades complexas e humanas. Para encontrar os elementos para desvelar e reconhecer a personalidade de tantas mulheres – muitas delas não totalmente inseridas na história oficial, como sujeitos ativos e com atuações públicas –, realizei entrevistas com pesquisadoras especialistas na obra de Gramsci, como Maria Luisa Righi e Francesca Izzo, para encontrar referências das mulheres com quem o sardo conviveu e que o formaram, tentando dar voz a elas mesmas, já que nem todas as interlocutoras de Gramsci escreveram/publicaram algo ou, quando escreveram, nem sempre produziram algo sistematizado e com interesse específico de publicização. E com pensadoras feministas (feministas da diferença) ainda atuantes, como Luisa Muraro, Lia Cigarini, Chiara Zamboni, Clara Jourdan e Laura Minguzzi, para compreender o aspecto vivo e em movimento das teorias feministas pesquisadas, já que as reflexões se desenvolveram, desde a década de 1960, não apenas por meio de obras publicadas, mas por experiências e ações (geralmente eternizadas nas obras publicadas, mas nem sempre). Assim, pareceu-me imprescindível que a construção de minha reflexão se desse também pelo encontro e pelo diálogo com aquelas mulheres, cujas ideias haviam sido acessadas por mim, até então, apenas por meio de seus escritos.

Zamboni, em sua obra *Pensar em presença*, mostra que “o estilo do discurso dialógico tem saltos, elipses, suspensões que a escrita não consegue permitir”

(ZAMBONI, 2009, p. 2). A linguagem escrita não me permitia compreender a complexidade da *práxis* feminista das italianas. Por isso, levei a elas as questões que me atravessavam, pude ouvi-las atentamente e, enquanto falavam, tive a oportunidade de reelaborar minhas hipóteses, construir novas questões e as ver serem ampliadas por novas reflexões de minhas interlocutoras. Nesse processo, encontrei nuances e diálogos filosófico-políticos a mim revelados pelos relatos de seus percursos e desafios, para assim apreender (ou tentar) o que não pôde ser traduzido nos livros e/ou o que eu não consegui compreender dos conceitos por não ter vivido a experiência que elas viveram, em todo o período de construção de seu feminismo.

“Uma característica do feminismo na Itália (e não só), é a primazia dada às práticas” (BUTTARELLI; GIARDINI, 2008, p. 9). Ou seja, as italianas de fato trabalharam incessantemente por sua liberdade e experimentaram muitos caminhos nesse processo. E talvez esse seu *modus operandi* – a experimentação, na *práxis*, de seu projeto de sociedade, por meio de associações de mulheres – desde os grupos organizados nos partidos até os coletivos feministas duradouros, seja mesmo responsável por sua originalidade e tenha sido o elemento que permitiu a construção de um elo com a filosofia gramsciana, que se mantinha em um constante movimento de enfrentamento do real e suas contradições.

Em suma, a tese é feita de encontros; alguns em que fui uma das protagonistas – em aulas, entrevistas e debates – e muitos outros, em diferentes tempos, relatados em livros, artigos, panfletos, jornais, revistas, manifestos, cartas, testemunhos etc. As pessoas, quase sempre mulheres, com quem eu pude estar e que marcaram minha *práxis* feminista – com exceção de meus dois orientadores do doutorado, Alex Calheiros (UnB) e Giuseppe Cospito (UniPV), de pesquisadores e funcionários do Instituto Gramsci e de alguns colegas da pós-graduação –, ajudando-me a romper o silêncio e a construir o meu processo de autoria feminina, pela escrita: um percurso individual e coletivo com, entre e sobre mulheres. Uma prática política que modifica o comportamento, porque “se aprende o próprio desejo enquanto se escreve; o que é ainda mais verdadeiro no momento da nossa discussão em conjunto” (ZAMBONI, 2009, p. 24).

O estudo dos feminismos permite pensar no potencial que a filosofia tem de determinar o movimento social, ou seja, pensar no alcance dos conceitos como instrumentos para problematizar e influir na realidade. A potência do trabalho, portanto, que tentarei traduzir na forma de um texto monográfico, encontra-se na autoridade de todas essas mulheres com quem eu me relacionei (presencialmente ou por meio de textos

e testemunhos) e que me apontaram caminhos, que foram se tornando necessários, em função da confiança que tenho nelas (amigas do doutorado, professoras, alunas, feministas italianas etc.) e da força das experiências vividas e compartilhadas com elas, ao longo de todo o período de doutoramento.

A literatura sobre Gramsci efetivamente se transformou ou ampliou suas linhas de abordagem com suas comentadoras (Quercioli, Izzo, Durante, Forenza, Righi, Said, Ghetti) e seu interesse acadêmico por temas pouco explorados (ou mesmo desconsiderados) na obra do autor, que se referem diretamente a cada uma delas pelo indivíduo que é e por seu papel ético-político. Dessa forma, dedicaram-se, dentre outros temas, à questão sexual e à questão feminina na obra de Gramsci e também a desvelar as relações familiares, amorosas e políticas com as muitas mulheres que fizeram parte da vida dele. Estes novos recortes, ou novas perguntas direcionadas ao autor e sua *práxis*, ampliam ou mesmo alteram a concepção que se tinha de Gramsci (por vezes ressaltado apenas como um machista, com a justificativa de que era um homem de seu tempo) e da potência de suas categorias para compreender e problematizar a sociedade capitalista e patriarcal em que viveu e as organizações políticas socialistas e comunistas das quais participou. Tais recortes ainda põe em evidência as mulheres com quem ele conviveu, que o influenciaram e que, mesmo com equívocos e limitações machistas ou não, foram por ele reconhecidas em sua humanidade. Mulheres com as quais ele aprendeu, a quem escutou e com quem lutou lado a lado e cujas contribuições transformaram sua concepção de mundo.

## O PERCURSO DOS CAPÍTULOS

O objetivo central do trabalho é apresentar a relação de Gramsci com algumas das muitas mulheres que passaram por sua vida e deixaram marcas em sua formação intelectual e moral e em sua *práxis* revolucionária; bem como em suas categorias, que puderam ser desenvolvidas e/ou aprofundadas em função dos frutos das relações com elas. A partir dessa perspectiva, também objetivamos mapear o movimento de construção de seu pensamento sobre as mulheres, capaz de antecipar, em certa medida, o percurso que o próprio movimento de mulheres tecerá para si, em especial na segunda metade do século XX, explorado nos dois últimos capítulos da tese.

Dessa forma, no Capítulo 1, busco refletir sobre a polissemia da domesticidade, os motivos pelos quais ela foi estigmatizada e o encontro com o suposto matriarcado sardo, a fim de compreender a formação inicial de Antonio Gramsci na Sardenha e as razões de possuir referências femininas tão marcantes. Faço um “retrato” de algumas representantes femininas da sua família, que foram fundamentais para sua reflexão sobre as mulheres.

No Capítulo 2, dedico-me à reflexão de Gramsci sobre a peça *Casa de Bonecas* de Ibsen, que considero sua principal contribuição teórica pré-carcerária para pensar a condição e a direção da luta feminina, na Itália do início do século XX. Defendo que seu interesse pela transformação moral e intelectual das mulheres – apresentada por Ibsen na peça – tornou-se um paradigma gramsciano para pensar a questão feminina e o processo de formação (e autotransformação) necessário às mulheres no capitalismo de seu tempo.

No Capítulo 3, por sua vez, reflito sobre as companheiras de militância (e também de afetos) de Gramsci, no período em que viveu, estudou e lutou em Turim, entre 1911 e 1922, destacando tais mulheres não simplesmente em relação a ele, mas a partir delas mesmas, mostrando quem eram, o que sabiam, como atuavam e como isso influenciou o homem que com elas se aliou. Esse capítulo tem por objetivo apresentar relações mais horizontais entre Gramsci e as mulheres, apresentando a complexidade delas e das relações que podem estabelecer, quando não são desumanizadas.

No Capítulo 4, seguindo com meu objetivo de investigar como as mulheres influenciaram as criações políticas e intelectuais do sardo, apresento as três irmãs russas cujas histórias se entrelaçam com a dele, trazendo transformações profundas em suas personalidades e nas escolhas políticas individuais e coletivas que marcaram suas vidas. Destaco a perspectiva do amor como potência criadora, inclusive para a vida de quem escolhe a política revolucionária como missão, como no caso de Gramsci e as irmãs Schucht.

No Capítulo 5, busco pensar em linhas gerais a dinâmica complexa desta relação entre feminismo e marxismo nos séculos XIX e XX, na companhia de Heidi Hartmann e Cinzia Arruzza, para, em seguida, descortinar como se deu a reflexão gramsciana sobre as mulheres em suas obras do cárcere. Destaco ainda, a partir de sua filosofia da práxis, as categorias subalternidade e hegemonia, que tangenciam a luta das mulheres e se tornam caminhos mais fecundos e atuais para se pensar uma aproximação da obra do sardo com o feminismo.

No Capítulo 6, reflito sobre a importância da rebeldia para a luta política das mulheres na Europa, em especial para o movimento de mulheres na Itália, a partir do século XIX. Investigo o início do percurso de rebeldia que ampliou o espaço para as mulheres na política, no país mediterrâneo, no século XX, e que levou à construção das duas culturas políticas das mulheres italianas – o emancipacionismo e o neofeminismo – com especial destaque a este último.

No Capítulo 7, busco trazer, em linhas gerais, uma síntese do feminismo da diferença italiano – em especial da *Libreria delle Donne di Milano* e da comunidade filosófica feminina *Diotima*, que trabalham a criação da diferença ou a efetivação do sentido livre da diferença – e apresentar sinteticamente o processo de reconhecimento dessa nova cultura política, que culminou na *Carta delle Donne*, um projeto coletivo, de conciliação entre emancipacionismo e neofeminismo.

Concluo o trabalho com um mergulho ainda mais profundo em minha *práxis* – já sintetizado nesta introdução – e o desejo de ser sujeito ativo de um novo mundo. Para Milton Nascimento e Márcio Borges, em seu clássico musical *Clube da equina 2*, para os sonhos se concretizarem, “os sonhos [que] não envelhecem (...) basta contar compasso, e basta contar consigo, que a chama não tem pavio”. O objetivo geral dessa pesquisa é ser capaz de acender o pavio de um feminismo que se torna efetivamente formação de uma nova cultura, ou seja, a busca por uma transformação social profunda, um *cambio di civiltà*, que parta do molecular, mas possa atingir, um dia, grandes proporções.

# 1. AS MULHERES DA CASA GRAMSCI: A POLISSEMIA DA DOMESTICIDADE E O PODER/SABER DAS MULHERES (SARDAS)

...a vida é assim, como dizia a mamãe, cada  
sucesso deve ser conquistado!  
(Teresina Gramsci)

## 1.1 PENSAMENTO DA EXPERIÊNCIA

A *Libreria delle Donne di Milano* me parecia algo idílico. Um espaço icônico do feminismo dos anos 70, existente até hoje, mas muito distante das minhas possibilidades. Em 2018, pude ir a Itália para participar de um curso de verão (com bolsa de estudos) e, aproveitando a oportunidade, incluí uma visita rápida a Milão para concretizar o sonho de conhecer a *Libreria*. A princípio, me encantei com a diversidade de seu acervo. Tantas mulheres que produziram e tantas que seguiam produzindo, que de imediato já entendi a importância daquele espaço e a potência de reunir, catalogar e tornar disponível, a olhos vistos, a obra de mulheres. Em seguida, vivi outro momento de espanto, com a qualidade e a profundidade do acolhimento de Rosalia, a feminista que estava ali naquele dia doando o seu tempo para manter vivo aquele projeto. Eu contei de minha alegria por estar naquele espaço entre tantas mulheres e tantas histórias. E ela, surpresa por uma brasileira conhecer e ter tamanho afeto por aquilo que construíram coletivamente, foi-me revelando como se dava o funcionamento e o trabalho de cooperação na *Libreria*<sup>14</sup>.

Estivemos juntas, entre livros, revistas e manifestos, por mais de duas horas e, ao final da conversa, ela me convidou para um jantar que aconteceria ali, naquela noite, em homenagem a uma de suas componentes históricas, que havia falecido recentemente. Disse que queria me apresentar todas as mulheres que eu havia dito que admirava, por suas obras, sua rebeldia e atuação política. Confesso que saí dali extasiada e fiquei o resto do dia pensando se deveria ou não voltar à noite. Parecia intimidade demais para um tempo tão curto e sentia como se fosse invadir um espaço sagrado de celebração, que não me pertencia.

---

<sup>14</sup> A *Libreria* é uma empresa feminista, na forma de cooperativa, que funciona em um imóvel da prefeitura de Milão, com verbas públicas e doações de suas associadas; inclusive de seu tempo de trabalho a partir da divisão de turnos de 4 horas.

As muitas horas que separaram minha visita à *Libreria* e meu retorno à noite foram de muitas inquietações internas. Mas o senso de oportunidade prevaleceu e, mesmo relutante e acanhada, resolvi voltar àquele lugar, para vê-lo pleno de suas atrizes e atores, que há anos dão vida a ele. Quando retornei, realmente encontrei-o tomado por pessoas sorridentes e receptivas. E, no meio delas, fui reconhecendo os rostos das autoras que havia lido e tanto admirava. Rosalia logo me avistou e, também com um sorriso imenso, tomou-me pela mão e me levou, primeiro para degustar as iguarias da culinária italiana ali disponíveis, regadas a Prosecco e, depois, para conhecer aquelas que povoavam meu imaginário acerca do feminismo italiano.

O que mais me impressionou foi a vitalidade intelectual e política daquele ambiente, mesmo em um momento de festa, momento aparentemente inapropriado para reflexões e articulações intencionais. Todas as pessoas com quem conversei quiseram saber quem eu era, de onde vinha e o que eu pensava/fazia. Se interessaram por minha atuação como sujeito político e como pensadora... Mas, pensadora? Eu? Escutavam-me com uma tal atenção, que me revelava (ou desvelava), a mim mesma, que o que eu era e pensava tinha um valor para além de mim, potencialmente relevante para quem me ouvisse ou comigo dialogasse. Poucas vezes eu tinha me sentido assim.

Voltei para o Brasil impressionada com aquele espaço, com aquelas pessoas e com a qualidade da relação entre elas, que pude experimentar naquelas poucas horas em que lá estive. Pensei que poderia ter sido dessa forma porque era minha primeira vez ali e porque buscaram me acolher: uma estrangeira, de passagem e totalmente aberta para conhecê-las. Seria uma certa sorte de principiante! Mas, no ano seguinte, quando tive a oportunidade de voltar à Itália, para ficar mais tempo e frequentar aquele espaço, a sensação foi muito semelhante, ou seja, o que senti no ano anterior se confirmou.

No primeiro dia em que retornei à *Libreria*, em setembro de 2019, para acompanhar uma atividade do *Circolo della rosa*<sup>15</sup>, era um fim de tarde de sábado e aconteceria a apresentação e depois o debate sobre o livro *Là dove s'inventano i sogni: donne di Russia*, de Margherita Belgiojoso. Uma obra escrita por esta jovem escritora e jornalista que viveu onze anos na Rússia e pôde, a partir de entrevistas e pesquisas em arquivos, reconstruir, recontar ou mesmo recriar a história de dezesseis mulheres, cujas experiências se entrelaçam à conturbada história russa, desde o século XVIII. Ela destaca

---

<sup>15</sup> *Circolo della rosa* (1990): considerado o salão mais cômodo do feminismo mais incômodo da Itália; momentos de livre circulação do saber feminino e a prática da relação feminista, realizados por meio de encontros regulares e abertos, na *Libreria delle Donne di Milano*.

a transformação na vida de diferentes mulheres – incluindo as relações políticas entre mulheres e também entre algumas das personagens do livro –, que sintetizariam as mudanças ocorridas na vida das russas em geral, ao longo de três séculos, deixando como pano de fundo apenas os grandes acontecimentos históricos e as muitas lideranças masculinas. Ou seja, a escritora constrói e também ficciona uma história das mulheres como caminho para compreender como a Rússia foi se transformando ao longo dos séculos. A apresentação de Belgiojoso foi muito interessante, principalmente quando descreveu sua metodologia, quase de uma detetive, para conseguir compor o fio condutor das narrativas e seus entrelaçamentos, a partir de tantos retalhos de histórias. As histórias das mulheres estão geralmente retalhadas e isso frequentemente é uma questão metodológica com que as pesquisadoras e escritoras têm que lidar e que as metodologias feministas costumam contemplar. Mas, naquela noite, a apresentação que mais me marcou foi a de Laura Minguzzi, uma das feministas mais atuantes da *Libreria*, que é especialista em literatura russa de autoria feminina dos séculos XIX e XX. Sua fala foi importante porque revelou a presença maciça de mulheres na intelectualidade e na produção literária russa, desde o século XIX, provocando-me um choque já familiar quando descubro a quantidade de mulheres que produziram literariamente e ocuparam lugares de protagonismo e que são desconhecidas para nós por não estarem nos cânones ou nas histórias oficiais, que seguem retratando como exceções as mulheres atuantes intelectual e politicamente.

Para superar essa perspectiva da exceção, Michela Pereira (2008) destaca que mulheres importantes na história ou que receberam algum destaque devem ser consideradas, elas mesmas, como um caminho metodológico para descobrir tantas outras mulheres que também atuavam no mesmo período. Ela utiliza a metáfora do *iceberg*, tomada da professora britânica Sheila Ryan Johanson, neste contexto, uma imagem que permite compreender que as mulheres famosas seriam “representantes mais visíveis e/ou extremas de certos caminhos na história das mulheres” (PEREIRA, 2008, p. 322), e que por isso elas podem desnudar a atuação de muitas outras ou mesmo indicar um movimento feminino coletivo.

Dessa forma, como a roda de conversa naquele momento me auxiliou a romper a perspectiva da exceção em relação às mulheres russas, após o encerramento oficial daquela atividade, eu quis seguir dialogando com Laura Minguzzi. Eis que a oportunidade de continuar o diálogo se deu de forma quase natural, porque, ao final de cada atividade da *Libreria*, há um outro momento de construção coletiva de conhecimento, que ocorre

por meio de jantares e almoços, inteiramente produzidos ali. Quem está chegando pela primeira vez no local sempre se surpreende com a interrupção das apresentações, para a divulgação do cardápio do dia e, em seguida, para se fazer a pergunta de quem participará daquela refeição. Quem se interessa por permanecer levanta a mão e a responsável pelo anúncio do menu conta o número de adesões no dia e vai à cozinha, para informar à cozinheira feminista (a cozinheira faz parte da construção coletiva daquele espaço) para quantas pessoas ela irá preparar o jantar. Tudo é pensado coletivamente e o compartilhamento das refeições acontece com muita fluidez. Então eu descobri que aquele momento de compartilhar comidas, bebidas e diálogos, que havia experimentado no ano anterior com a celebração da memória de uma companheira de luta que havia falecido, não era algo extraordinário na *Libreria*. O espaço gastronômico-formativo era, na verdade, parte de seu projeto político.

Naquela noite, eu aderi ao jantar, com o objetivo de conhecer melhor aquelas mulheres e partilhar meus interesses de pesquisa. Aproximei-me de Laura, disse de minha vontade de saber mais sobre as mulheres russas – que ela nos havia apresentado naquela noite – e, para a minha surpresa, ela me convidou para me sentar ao seu lado e ainda me apresentou a todas as suas convivas. A hospitalidade daquela noite marcou a minha estadia na Itália, porque ali, sem nenhuma pretensão, conheci as mulheres que viriam a ser minhas guias no período em que frequentaria a *Libreria*, oferecendo-me tudo o que precisei, desde livros até hospedagem em suas casas.

E então pensei na potência política e de resistência que podem ter os espaços historicamente ocupados pelas mulheres, inclusive “os espaços da domesticidade”, tal como o lar e a cozinha, que foram restringidos, estereotipados e estigmatizados pela divisão sexual do trabalho no patriarcado capitalista. O encontro na *Libreria* me fez lembrar os outros sentidos possíveis para esse convívio entre mulheres – ao compartilhar o alimento e tantos saberes e prazeres que tal compartilhamento envolve –, sendo também uma oportunidade para cada uma que estava em minha mesa de se narrar: uma oportunidade, na verdade, para nos narrarmos umas para as outras. Momento tão intenso que me transportou para os almoços de domingo de minha família materna, uma família de muitas mulheres e de ascendência afro-indígena, em que o compartilhar alimentos e receitas e o estar entre si (entre nós) ultrapassava os estereótipos e o peso que o doméstico adquiriu no capitalismo; embora também convivesse com opressões e violências prefiguradas nas relações entre os gêneros.

Nessa minha experiência familiar, a cozinha, o quintal onde comíamos juntas e o lar como um todo eram também locais de trocas e produção de saberes. Locais de potencializar os afetos, de escuta, cuidado e arte: arte culinária, música e poesia. Na cozinha, realizava-se uma espécie de formação política, debatíamos sobre as diferentes fases da vida e conhecíamos mais sobre a nossa origem e os saberes produzidos por nossas ancestrais naquele espaço. A casa de minha bisavó, onde minhas tias avós nasceram e ainda moravam e onde os encontros familiares aconteciam, era rica em histórias, memórias e trabalho produtivo, por meio dos quais aquelas mulheres ganhavam a vida: com suas hortas, medicina das ervas, benzeção, costura, tecelagem, culinária, tratamentos capilares, parteria, compostagem, reciclagem, literatura, música etc.

Aquele espaço doméstico da minha infância e adolescência – assim como aquele espaço de intimidade coletiva que vivi na *Libreria* – ressignificava a domesticidade para mim, porque eram locais de resistência, autoconsciência, autocuidado, organização política e produção de conhecimento. E era bem diferente dos sentidos e signos da domesticidade que, na minha casa, pelo olhar e pela vivência de minha mãe, em nossa família nuclear, em muitos momentos eu experimentei como espaço de opressão, silenciamento e violência. Violência que também via, muitas vezes em maior grau, na casa de minhas amigas e amigos, no bairro periférico onde cresci, predominantemente habitado por operários e donas de casa, em que o alcoolismo e a violência doméstica – em todas as cinco formas previstas desde 2006 na lei Maria da Penha – faziam parte de nossa experiência cotidiana.

## 1.2 APRESENTAÇÃO

As experiências que vivi na *Libreria delle Donne di Milano* me tornaram mais capaz de enxergar os fazeres e os saberes das mulheres – construídos nos muitos anos em que elas vêm ocupando determinados espaços sociais, na sociedade ocidental – e de problematizar os sentidos atribuídos à experiência doméstica ou domesticidade, ao lar, à vida privada, pelo capitalismo e sua divisão sexual do trabalho tão marcada e excludente. Fiando-me em tais aprendizados entre mulheres e em tais questionamentos, neste capítulo busco refletir sobre a polissemia da domesticidade, os motivos pelos quais ela foi estigmatizada e o encontro com o suposto matriarcado sardo, que são elementos fundamentais para compreender a formação que Antonio Gramsci recebeu em sua

infância e juventude na Sardenha e o porquê do filósofo e político possuir referências femininas tão marcantes – faço um “retrato” de algumas das muitas representantes femininas da sua família –, em um ambiente majoritariamente feminino, e que foram fundamentais para que ele tenha se tornado quem foi e tenha desenvolvido uma reflexão avançada, para o seu tempo histórico, sobre as mulheres.

### 1.3 UMA DOMESTICIDADE PROBLEMATIZADA

A filósofa e historiadora Silvia Federici (2017) foi quem primeiro me fez compreender a diferença entre essas vivências de domesticidade – aquelas que experimentava na casa de minha bisavó e suas tantas mulheres tão fortes e aquelas que via e vivia nas famílias nucleares empobrecidas de meu bairro – e sua relação com a ascensão e a consolidação do capitalismo, sistema em que continuamos a padecer. Além disso, foi quem me mostrou, com dados e referências historiográficas, que existiram – e ainda existem, porque a história não é linear e as formas de vida resistem e ultrapassam os tempos – outras possibilidades de viver as relações entre as mulheres e mesmo entre os casais heterossexuais nas casas ou espaços familiares.

Em *Calibã e a bruxa*, obra em que se dedica a entender a transição entre feudalismo e capitalismo na Europa e a colonização nas Américas, como um dos passos fundamentais para tornar possível este novo sistema, ela nos apresenta os processos históricos, econômicos e políticos que forjaram a feminilidade, a família e o espaço doméstico na modernidade capitalista, trazendo para o debate as muitas funções que as mulheres ocupavam na Idade Média. Tais funções são pouco debatidas porque por muitos anos nos contentamos com a narrativa, que simplificadamente nos ensinaram na escola, daquele longo período da história europeia como “idade das trevas”. Em sua síntese das relações feudais, ela diz:

o trabalho no feudo estava organizado com base na subsistência, a divisão sexual do trabalho era menos pronunciada e exigente que nos estabelecimentos agrícolas capitalistas. Na aldeia feudal não existia uma separação social entre a produção de bens e a reprodução da força de trabalho: todo o trabalho contribuía para o sustento familiar. As mulheres trabalhavam nos campos, além de criar os filhos, cozinhar, lavar, fiar e manter a horta; suas atividades domésticas não eram desvalorizadas e não supunham relações sociais diferentes das dos homens, tal como ocorreria em breve na economia monetária, quando o trabalho doméstico deixou de ser visto como um verdadeiro trabalho. (...) na sociedade medieval, [em que] as relações coletivas

prevaleciam sobre as familiares e [em] que a maioria das tarefas realizadas pelas servas (lavar, fiar, fazer a colheita e cuidar dos animais nos campos comunais) era realizada em cooperação com outras mulheres, nos damos conta de que a divisão sexual do trabalho, longe de ser uma fonte de isolamento, constituía uma fonte de poder e de proteção para as mulheres. Era a base de uma intensa sociabilidade e solidariedade feminina que permitia às mulheres enfrentar os homens, embora a Igreja pregasse pela submissão e a Lei Canônica santificasse o direito do marido a bater em sua esposa. No entanto, a posição das mulheres nos feudos não pode ser tratada como se fosse uma realidade estática. O poder das mulheres e suas relações com os homens estavam determinados, a todo momento, pelas lutas de suas comunidades contra os senhores feudais e pelas mudanças que essas lutas produziam nas relações entre senhores e servos. (FEDERICI, 2017, p. 52-53)

Dessa forma, Federici se preocupa em não mistificar as relações no feudalismo, ao afirmar e demonstrar, com uma rigorosa pesquisa de fontes, que a posição das mulheres nos feudos não era uma realidade estática e que tudo era decidido por meios das lutas entre as comunidades e os senhores feudais – e, portanto, poderiam existir inúmeras variações de acordo com as localizações geográficas e os tipos de vínculos de trabalho entre senhores e servos. Ela historiciza o patriarcado feudal e o patriarcado capitalista e desconstrói a ideologia capitalista, que nos faz pensar que as relações familiares (e de trabalho entre os sexos) sempre se deram da mesma forma como existem nesse sistema ou que, em uma hipótese melhor, mas também a-histórica, como nos ensinou Engels (1975), inspirado pelas teses de Bachofen sobre o matriarcado originário, que a opressão das mulheres se iniciou com o surgimento da propriedade privada e da sociedade de classes.

Com esse olhar atento que a filósofa lança para o período de transição entre sistemas econômicos e políticos, descobre-se que no feudalismo não existia uma separação social entre a produção de bens e a reprodução da força de trabalho, que o trabalho das mulheres era diversificado, tanto no interior da casa quanto fora dela, e que as atividades domésticas não eram desvalorizadas. Ou seja, as atividades femininas eram consideradas como um verdadeiro trabalho e tanto o ambiente doméstico como os espaços coletivos de cooperação entre mulheres eram espaços de criação de valor: elas tinham função ativa (e diversificada) no âmbito da divisão sexual do trabalho. E, como as relações coletivas prevaleciam sobre as familiares, o trabalho em cooperação com outras mulheres não era exceção, ou seja, havia um tipo de divisão sexual do trabalho que não as isolava e, por isso, podia fortalecê-las, permitindo a sua organização e a troca de saberes; uma realidade que de fato se tornou bem diferente no capitalismo, cuja tendência foi isolar as mulheres no ambiente privado ou as dividir, a partir da perspectiva de classe,

não permitindo o estabelecimento de laços entre as burguesas e as trabalhadoras (ou escravizadas) que lhes serviam.

Segundo Silvia Federici (2017, p. 145), as transformações sociais que levaram ao declínio da economia de subsistência da Europa pré-capitalista foram as responsáveis pela dissolução da unidade entre produção e reprodução, típica das sociedades que produziam para o uso próprio, para que tais âmbitos se tornassem sexualmente diferenciados. Com isso, apenas a produção para o mercado, cada vez mais realizada fora do ambiente doméstico e pelos homens, seguiu sendo definida como atividade criadora de valor e compreendida como trabalho. E o lar (e suas redondezas) tornou-se um ambiente destinado à reprodução da força de trabalho (produzir novos filhos e reproduzir a vida), atividade realizada pelas mulheres e sem remuneração. Um conjunto de atividades fundamentais à vida e uma constante troca geracional de saberes foram sendo invisibilizadas, por meio de uma ideologia que as categorizava como funções femininas naturais – em autores como Rousseau –, definidos como a grande função das mulheres na sociedade que se almejava construir. Mas, em algumas situações,

o trabalho reprodutivo continuou sendo pago — embora em valores inferiores — quando era realizado para os senhores ou fora do lar. No entanto, a importância econômica da reprodução da força de trabalho realizada no âmbito doméstico e sua função na acumulação do capital se tornaram invisíveis, sendo mistificadas como uma vocação natural e designadas como “trabalho de mulheres”. (FEDERICI, 2017, p. 145)

Na verdade, apenas na teoria econômica, social e política, o trabalho de reprodução da força de trabalho se tornou “invisível”, porque na prática ele continuou tendo um papel fundamental na lógica da produção e no crescimento econômico, isto é, embora desqualificado e não remunerado, por ter sido feito como “trabalho de mulher”, seguiu indispensável para a acumulação primitiva do capital e para potencializar os lucros do novo sistema. Além disso, muitas mulheres foram excluídas de ocupações assalariadas que antes as admitiam e, quando contratadas, os salários que recebiam eram bem menores do que os dos homens – realidade que segue se reproduzindo ainda hoje e de forma ainda mais profunda quando racializamos o debate.

O capitalismo isolou e degradou o trabalho das mulheres para que pensássemos que “tudo que fazemos na cozinha e no quarto é irrelevante para as mudanças sociais”<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Como podemos apreender da obra de Federici (2017) e de outras autoras estudiosas da Idade Média, como Regine Pernoud (2016), a Idade média foi um intenso período de experimentalismo político e não uma fase de estagnação entre os segmentos sociais. Além disso, os espaços comunais garantiam acesso

(FEDERICI, 2019, p. 64). Mas tal simplificação não se sustenta na realidade, porque, como nos mostra Federici (2019), citando bell hooks, para ampliar o debate sobre a domesticidade e o trabalho reprodutivo, não apenas no contexto pré-capitalista existiram outros sentidos de organização e de resistência para o lar (ou comunidades de resistência como define hooks) e para o papel político de mulheres nesse espaço. Contraditoriamente, mesmo sob a máxima exploração e desumanização, a perspectiva do doméstico como potência política se configurou ao longo do processo de escravização dos povos africanos nas Américas e se perpetuou como legado nas formas de organização de mulheres negras globalmente. E isto se deu dessa forma porque “as casas [ou o lar] pertenciam às mulheres, eram seu domínio especial, não como propriedade, mas como lugares onde tudo o que realmente importava na vida acontecia” (hooks, 1990, p. 77). Ali se cultivavam os afetos, os cuidados, os laços, as memórias, a sobrevivência, para seguir enfrentando todas as demandas cotidianas e as inúmeras injustiças a que os povos racializados eram submetidos, em virtude de sua reiterada desumanização. Neste contexto, as mulheres negras construíram a domesticidade como

espaços de cuidado e nutrição em face da brutal realidade dura da opressão racista, da dominação sexista. Historicamente, os afro-americanos acreditavam que a construção de uma casa, embora frágil e tênue (a cabana de escravos, o barraco de madeira), tinha uma dimensão política radical. (...) as mulheres negras resistiam fazendo casas onde todos os negros poderiam se empenhar em ser sujeitos (...) construção de um lugar seguro onde os negros pudessem afirmar um ao outro e assim curar muitas das feridas infligidas pela dominação racista. (...) Essa tarefa de fazer do lar uma comunidade de resistência foi compartilhada por mulheres negras em todo o mundo, especialmente mulheres negras em sociedades de supremacia branca. (hooks, 1990, p. 77 e 78)

Persistir nesse projeto político radical, ou seja, um projeto de mulheres negras lutando para fornecer algo para si e para os seus, principalmente em sociedades de supremacia branca – materializada na escravidão como instituição oficial e perpetuada com o racismo estrutural – era e ainda é uma tarefa de imensa resistência, o que reforça a “importância da casa no meio da opressão e dominação, do lar como um local de resistência e luta de libertação” (hooks, 1990, p. 79). Sentido adquirido por este espaço arquitetônico e simbólico, que as ideologias capitalistas da domesticidade não podem nem simplificar nem apagar.

---

direto aos espaços de reprodução e solidariedade social, aos lagos, bosques, florestas, ao cultivo de alimentos etc. Mas é importante compreender que essa maior sociabilidade, principalmente para e entre as mulheres, não significa necessariamente que elas possuíssem, naquele momento, maior liberdade com os homens, a religião, a moralidade do que viriam a ter no futuro.

O lar, nesses contextos analisados por hooks, tornou-se efetivamente um local de resistência e luta de libertação, apesar da realidade social extremamente opressora e da simplificação do pensamento sexista que tentou determinar “o modo como a experiência das mulheres negras é percebida no lar”. Ela chama atenção para o fato de a adoração da mãe negra, que gerou muita produção feminina e feminista relevante, ser paradoxalmente uma ação que cultua “as virtudes do auto-sacrifício” das mulheres negras, retirando de seus gestos a agência e reforçando “a personificação perfeita do papel ‘natural’ de uma mulher (...) negra que trabalha arduamente para ser uma cuidadora responsável (...) apenas fazendo o que deveria estar fazendo” (hooks 1990, p. 82).

Portanto, bell hooks segue afirmando a relevância de não “correr o risco de esquecer o poderoso papel desempenhado pelas mulheres negras na construção de lares que são o local de resistência. [Porque] esse esquecimento prejudica nossa solidariedade e o futuro da luta pela libertação dos negros” (hooks, 1990, p. 82). E assim insiste no projeto de recuperação dessas memórias pelas mulheres negras hodiernas, para seguir enfrentando as diversas injustiças e violências ainda atuais. Elas deveriam “começar a reconceitualizar as ideias do lar, mais uma vez considerando [como no passado] a primazia da domesticidade como um local de subversão e resistência” (hooks, 1990, p. 87). E assim, ultrapassando a perspectiva feminista branca do lar como local de opressão das mulheres, seria importante transformá-lo novamente em um “espaço onde retornamos para a renovação e a autorrecuperação, onde podemos curar nossas feridas e nos tornar inteiros” (hooks, 1990, p. 88).

### 1.3.1 O lar gramsciano e a hipótese de um “matriarcado” sardo

O lar e os espaços geridos por mulheres têm sido, portanto, historicamente polissêmicos. Sabemos das violências acobertadas e muitas vezes emudecidas no interior dos espaços domésticos, mas igualmente sabemos de (e vivenciamos) seu potencial de construção de laços e de cuidado (e autocuidado) fundamentais à manutenção da vida de qualquer pessoa. Na Sardenha, onde Gramsci nasceu e viveu até 1911, quando tinha 20 anos, a experiência do lar e o papel das mulheres ultrapassava em muitos sentidos a simplificação da domesticidade capitalista – como fábrica de força de trabalho –, embora os trabalhos femininos fossem desvalorizados e/ou pouco ou não remunerados.

Por isso, utilizando como exemplo a realidade da família Gramsci, a casa era local de resistência à pobreza, à falta de oportunidades, à subalternidade das mulheres (e resiliência diante disso tudo), além de lugar de cultivo de afetos, da memória oral e coletiva, dos saberes e trabalhos tradicionais das mulheres sardas, de uma vivência rica de trabalhos reprodutivos, que se tornaram produtivos, pela necessidade daquela família de se sustentar após a prisão do patriarca, Francesco Gramsci<sup>17</sup>, em 1898. Principalmente em suas *Cartas do cárcere*, o filósofo sardo afirmou, sempre que possível, a admiração por sua mãe e igualmente nos deu ricas pistas que nos permitem compreender que havia, onde viveu, uma sociabilidade para as mulheres de alguma forma diferente daquela da Europa continental capitalista. Como aprendi com a metodologia de Federici (2017) a não mistificar as formas de organização social pré-capitalistas, mas a considerá-las dialeticamente (pensando em seus limites, mas também em suas potencialidades), eu intuía que a Sardenha poderia ter peculiaridades antropológicas, históricas e sociais, que tornavam as mulheres fortes e protagonistas em seus universos familiares. E não me parecia uma particularidade apenas da família de Gramsci (e de sua mãe, tias e irmãs), em função da capacidade que tiveram para enfrentar as duras condições de vida.

As memórias sobre as mulheres da casa Gramsci e o livro de testemunhos sobre o filósofo<sup>18</sup>, reforçaram minha intuição sobre a existência concreta de tais peculiaridades, pois ela também ressaltava a importância do exemplo de vida de Giuseppina (Peppina) Marcias (1861-1932), principalmente para Gramsci e Teresina, e confirmava seu perfil “de mulher sarda forte, avançada e com grande força de vontade”. Mas foi somente em conversas na *Libreria delle Donne*, naqueles momentos políticos de compartilhamento das refeições, que encontrei os subsídios para ultrapassar os estereótipos sobre a domesticidade e ampliar minha compreensão sobre a potência política dos afetos

---

<sup>17</sup> “No dia 9 de agosto de 1898, os carabinieri vieram prendê-lo. A acusação era de peculato, concussão e adulteração de declarações. (...) Ciccilo Gramsci foi condenado a cinco anos, oito meses e 22 dias de prisão. (...) Com a perda do salário e a prisão de Francesco (...) Vieram tempos de humilhação e extrema miséria” (FIORI, 1979, p. 20). Mas questões políticas foram o real motivo da prisão do pai de Gramsci. O único dos filhos que soube do destino de Francesco foi Genaro, já adolescente na época. Dessa forma, para Gramsci, “a verdade foi revelada do pior modo possível, por vias transversas. Ele ficou transtornado com isso. Sofreu um trauma que por toda a sua vida influenciaria suas relações com o pai” (FIORI, 1979, p. 30). Após o cumprimento de sua pena e a volta para casa, “Cicillo não encontrava trabalho. Ficava mudo por horas inteiras, sentado à escrivaninha, no ‘quarto bom’, enquanto Peppina e suas filhas, na cozinha, trabalhavam dia e noite, como sempre: bordado, crochê, costurar meias, passar” (QUERCIOLI, 2003, p. 70).

<sup>18</sup> O primeiro livro, que li durante o mestrado, foi escrito pela sobrinha de Gramsci, filha de sua irmã Teresina, Mimma Paulesu Quercioli (lançado em 2003); o segundo, que conheci mais recentemente, foi organizado por ela, em 1977, e reeditado e republicado, em 2010.

trocados/aprendidos nos lares, em especial no lar sardo, que abrigava a força ativa das mulheres (que eu já conhecia).

Em conversas privadas com Luciana Tavernini – outra feminista histórica daquele espaço político de Milão, que me acolheu como uma filha<sup>19</sup>, no período em que lá estive –, ouvi pela primeira vez sobre o suposto matriarcado sardo e, a partir de então, tive alguma aproximação com a temática. A questão era tratada por ela como se fosse algo do conhecimento de todas as pessoas, ou seja, como se todas as mulheres que frequentavam a *Libreria* soubessem da existência milenar e da força de um matriarcado (ou matriarcados) naquela ilha italiana e de como essa tradição deixou marcas constatáveis ou vivenciáveis ainda hoje.

E assim, finalmente pude dar ouvidos à intuição sobre tal questão sarda – que passou a me acompanhar desde que li sobre a personalidade marcante das mulheres da família Gramsci – e depois pude ver de perto as heranças femininas milenares na ilha, quando lá estive para participar do curso de verão sobre o pensamento do filósofo sardo, em 2018. As pistas que nos faziam perceber a importância das mulheres na Sardenha (desde a antiguidade) podiam ser apreendidas tanto nas escolhas museológicas da exposição da Casa Museu da família Gramsci, em Ghilarza, quanto nas narrativas desenvolvidas pelos guias turísticos dos dois *Nuraghi*<sup>20</sup> – dos mais de 7000 remanescentes na ilha, registros arquitetônicos de uma civilização que se iniciou em 1800 a.C. e que, segundo as pesquisas arqueológicas e históricas locais, possuía forte protagonismo feminino – que visitamos como parte da programação do curso de verão.

Dessa forma, seguindo o método relacional de produção de conhecimento entre mulheres da *Libreria*, ao manifestar meu interesse por conhecer mais sobre o lugar das mulheres na Sardenha, Tavernini logo me colocou em contato com três de suas amigas sardas, intelectuais e feministas. Elas eram profundas conhecedoras do tema devido a suas vivências pessoais e a suas pesquisas acadêmicas. Nosso contato foi profícuo desde o início: desenvolvemos um debate *online*, por meio do qual Pasqualina Deriu, Pinuccia Corrias e Giannella Sanna<sup>21</sup>, além de me indicar livros sobre Gramsci e sobre o suposto

---

<sup>19</sup> Entre os princípios do feminismo italiano da diferença, está o compromisso ético do *affidamento*, uma confiança (até uma fé) que deve ser desenvolvida na relação entre mulheres: em geral uma mulher mais velha em idade e/ou experiência sobre determinado tema contribuindo com uma mais nova. Tal *affidamento* esteve presente na minha relação com Luciana Tavernini e em todo o apoio que ela me forneceu, no processo de pesquisa durante o estágio doutoral, na Itália.

<sup>20</sup> Site oficial <https://www.nuraghi.com/>

<sup>21</sup> Meu diálogo com as três intelectuais se deu por meio de *e-mails*, trocados de maio a julho de 2020.

matriarcado sardo, mostraram-me como o tema era ainda mais complexo (e interessante) do que eu imaginava.

Deriu argumentou que a categoria matriarcado, muito em voga em função do feminismo e da busca desse movimento por respostas à secular opressão das mulheres, não seria adequada para pensar as mulheres sardas. Defendia tal posição porque, para ela, embora as sardas possuíssem um poder e uma força particulares, estariam inseridas em um regime de opressão e subordinação, dentro de um sistema por vezes violento, que as impediria ou limitaria suas oportunidades de terem autoconsciência como mulheres. Em outras palavras, pensando no contexto do feminismo italiano com o qual minha interlocutora dialogava, ao longo de sua trajetória teórica e política, a carência de autoconsciência implicaria na impossibilidade de a mulher sarda desenvolver uma liberdade de fato, que incluiria conhecimento de si e de seus desejos e uma verdadeira capacidade de agência.

Corrias também não escolheria o termo para definir a antropologia sarda e a sua cultura – em particular a barbaricina, da qual está mais próxima por ser sua região de origem na Sardenha, a Barbagia. Não o faria por uma crítica ao próprio termo matriarcado, que, segundo ela, seria o resultado de um olhar ideológico e "patriarcal"<sup>22</sup> para pensar a relação homem-mulher, porque parte de uma lógica dicotômica e de construção simplificada de opostos. Mas, mesmo considerando o conceito matriarcado inadequado para qualificar o contexto feminino sardo, ao contrário de Deriu, pela força do feminismo da diferença italiano em sua formação, ela admitia que os elementos desta cultura barbaricina baseavam-se numa ordem simbólica que tem o seu fundamento na relação maternal e, por esse motivo, nesse contexto, as mulheres sardas não poderiam ser compreendidas simplesmente como mulheres oprimidas. A maneira como o feminismo da diferença influenciou a leitura de Corrias é importante porque a hermenêutica desse feminismo nos faz buscar formas de ler a história e as relações tentando problematizá-las de tal maneira que saíamos das visões, muitas vezes reiteradas também por leituras feministas, de que prevalecem as opressões, a pobreza, a violência, os limites, a domesticidade restrita. Quando se restringe o olhar apenas a estas camadas de

---

<sup>22</sup> Corrias parece ecoar uma perspectiva crítica que, como esclarece a historiadora Sandra Plastina, considera que “no auge do matriarcado, como na sociedade patriarcal, o domínio de um sexo sobre o outro [era também] uma questão de força e poder. Em uma perspectiva de desconstrução do gênero, a ‘virilidade’ é simplesmente a posição dominante que ocorre na sociedade e, por meio do uso da violência, [se o poder for o preponderante na política] as mulheres também podem ser masculinas, desde que tenham poder suficiente para manter seu domínio” (PLASTINA, 2011, p. 87).

interpretação, corre-se o risco de não considerar outras que possam indicar rastros de liberdade e autonomia das mulheres – tal como argumentou hooks acerca dos múltiplos sentidos de lar para as mulheres negras e as pessoas escravizadas –, desvelando suas formas de resistência e preservação ou criação de saberes. Por isso, nessa perspectiva, é importante problematizar os conceitos, mesmo aqueles aparentemente consolidados, e se abrir para buscar recursos metodológicos ou mesmo outros conceitos para definir os contextos e períodos históricos que se analisam.

Quando Sanna, minha terceira interlocutora, acrescentou ao debate um dado histórico e antropológico relevante, isso se tornou uma possibilidade ou uma questão ainda mais forte para se pensar – confirmando a importância da problematização de Corrias, que não admite o termo matriarcado, mas sim que existia uma potência feminina importante nas mulheres sardas. Sanna não se posicionou sobre se seria adequado ou não pensar a organização social sarda como um matriarcado, mas, para alimentar esse debate sobre a hipótese de um matriarcado sardo real ou presumível, ela trouxe um dado histórico sobre a existência na Sardenha, pelo menos até 1600, de uma predominância do matronímico sobre o patronímico, pelo menos nos locais onde não houve a coexistência entre ambos os sistemas de nomeação – com a mãe transmitindo o nome à filha e o pai ao filho –, o que diferenciaria a tradição sarda tanto da italiana continental quanto da europeia, ambas patronímicas, naquele período.

O pesquisador Giulio Angioni (2005), ao analisar a família sarda tradicional e o papel da mulher nesse contexto, avalia a hipótese de ser a Sardenha uma sociedade essencialmente matriarcal. Ele afirma que as famílias teriam uma função complexa de unidades reprodutivas, de consumo e também produtivas (mesmo que apenas dos bens de subsistência da família mononuclear), além de ser unidade de mútuo socorro, de acolhimento, para a família ampliada. Nesses núcleos amplos, os homens, principalmente os pastores, costumavam ficar mais distantes de casa, para ir em busca de proventos para o sustento dos seus, e por este motivo o status do pai e da mãe em casa teria pouca diferença, já que ambos possuíam papéis relevantes – ou melhor, já que a longa ausência dos “patriarcas” fizera com que as mães adquirissem outras funções que não somente aquelas tradicionais na economia doméstica:

na criação e na educação dos filhos, mas também na gestão das relações sociais no vilarejo, daquelas entre os parentes àquelas com a vizinhança, indo até às relações com as autoridades locais, com a paróquia e com a sociedade civil em geral. Isso levou a se reconhecer e teorizar uma preeminência feminina na

Sardenha pastoral, um verdadeiro matriarcado da Sardenha. (ANGIONI, 2005, p. 494)

Como fonte pioneira para a hipótese do matriarcado sardo, Angioni (2005) cita o trabalho da antropóloga Maria Pitzalis Acciaro, do final da década de 1970. No livro *In nome della madre ipotesi sul matriarcato barbaricino*, por meio de uma pesquisa qualitativa, em que observa principalmente a região da Barbagia, ela busca analisar a cultura sarda da perspectiva das mulheres. Para isso, realiza uma série de entrevistas com as mulheres da região, para que pudessem relatar a própria vida e a própria experiência de forma livre. E de acordo com os relatos que colhe, com elas mesmas se narrando e analisando seus papéis sociais, as figuras femininas teriam de fato uma grande responsabilidade no interior da família e esta uma posição destacada no tecido social, nos processos econômicos, sociais e culturais.

Baseando-se nas entrevistas e biografias das mulheres com quem Pitzalis Acciaro trabalhou em seu livro, Angioni explica que

o papel predominante das mulheres na Barbagia dependeria do fato de a família pastoral viver durante milênios em situação de emergência, nos limites da sobrevivência biológica. (...) Em situação de emergência, argumenta-se que a natureza sempre privilegia a fêmea, a gestante da vida, a mãe, que é mais resistente à dor e muito mais agressiva quando há ameaça de morte para sua prole. Então, a mulher na Barbagia desfrutaria de uma primazia biológica, que se torna organização social. (ANGIONI, 2005, p. 494)

Por esse motivo, as mulheres sardas seriam vistas como fortes, com uma força ancestral muito particular. Em virtude dessa força “natural”, as mulheres teriam tanto destaque porque tal força se desmembraria na organização social, determinando sua função ética e política. As mães, então, herdariam todo o poder dos pais, após a morte deles (ou em qualquer situação que os afastasse da família), e as mulheres em geral conservariam seu poder por toda a vida, dirigindo todo o clã familiar, mesmo após ficarem idosas.

Os dados apresentados por Acciaro (1978) nos levariam a pensar que o matriarcado sardo seria algo de fato constatável, mas como mostra Angioni (2005) – e também problematizou Deriu –, muitos estudiosos colocam em dúvida o fato de a cultura barbaricina ser matriarcal. Tanto para ela quanto para ele, a prevalência do papel feminino seria apenas aparente e aquela cultura seria fundamentalmente machista. Isto porque competiria ao homem “o sustento material da família, a defesa do seu prestígio e da sua honra” (ANGIONI, 2005, p. 496), funções fundamentais que poderiam demonstrar que haveria dependência e subordinação das mulheres nesse contexto. Dessa forma, “as

figuras da mulher barbaricina, rainha do lar doméstico, podem ser transformadas em figuras escravizadas pelo seu próprio papel, pelas suas próprias funções biológicas e culturais” (ANGIONI, 2005, p. 496).

Nos anos mais recentes, assinalou Angioni (2005), as antropólogas sardas seguiam questionando a hipótese do matriarcado barbaricino, afirmando que existiria sim subordinação feminina, inclusive na Sardenha, e que a mulher sarda teria sido tão controlada sexualmente, pela exigência de fidelidade, quanto as mulheres dos demais locais da Europa. Mas ponderam, como também fez Corrias, que, embora existisse tal subordinação e controle, tudo se daria de uma forma mais leve do que nos demais lugares e as mulheres sardas, ao contrário daquelas da Europa continental, não viveram as formas mais comuns de subordinação econômica e social, tendo um papel de maior alcance na sociedade. Assim, as pesquisas sobre as especificidades da Sardenha seguem em andamento, buscando ampliar a compreensão sobre as “mais antigas sociedades agrícolas europeias e mediterrâneas com primazia feminina, em uma época das deusas mães, de que a Sardenha poderia ter conservado até os nossos dias algum resíduo tenaz, desde o Neolítico até a era dos *Nuraghi* e as várias dominações patriarcais externas” (ANGIONI, 2005, p. 497).

### 1.3.2 Gramsci: a herança sarda, a escrita sobre as mulheres e o diálogo com elas

Gramsci, talvez também em função de sua herança sarda – da força de sua ancestralidade feminina – concedeu, em sua vida e obra, uma centralidade às mulheres. E, por isso, quando levamos a atenção para sua *práxis* e para suas relações afetivas, políticas e teóricas, descobrimos que ele delineou “uma significativa galeria de retratos femininos” (GHETTI, 2020a, p. 77), em que toca em temas fundamentais à luta e ao movimento de mulheres europeias (e, de certa forma, também brasileiras), em toda a modernidade. No verbete *mulher* da edição brasileira do *Dicionário gramsciano* (2017), Lea Durante sintetiza a compreensão e a contribuição de Antonio Gramsci para pensar a condição das mulheres, no capitalismo de seu tempo. Destaca que a preocupação com

...a ausência de autonomia das mulheres no tempo da sociedade de massa e da industrialização está presente em Gramsci desde os anos de 1910. E desde então a sua ideia é a de que a mudança de tal condição está indissolivelmente ligada ao surgimento da nova sociedade, na qual as mulheres sejam plenamente partícipes no processo produtivo, ou seja, industrial. A relação entre luta de

classe e emancipação feminina estava também na base do suporte oferecido por Gramsci às comunistas que organizaram a primeira conferência feminina, em 1922. Por essa razão Gramsci apresenta desde o início o problema nos Q, colocando no centro da discussão o modo como as mulheres participam do processo produtivo e da dimensão pública. (DURANTE, 2017, p. 554)

Gramsci, em sua infância e juventude, viu as mulheres de sua família enfrentar inúmeras dificuldades, com força e coragem: "as mulheres sardas fortes" em atuação e a complexidade polissêmica desta denominação. Concretamente isto se manifestou na forma como a pobreza da família afetou em maior medida sua mãe, sobrecarregando-a de trabalho, para que pudesse driblar as dificuldades materiais e, praticamente sozinha, educar e sustentar os filhos. Mas também na interrupção compulsória da formação escolar de suas irmãs, porque às mulheres, em especial às mais pobres, eram destinados poucos anos de estudo ou apenas uma instrução no âmbito familiar ou religioso, que lhes oferecesse instrumentos para cumprir seu papel na vida familiar. E na dificuldade que sua sobrinha, já de uma geração posterior à dele e à de suas irmãs, precisou superar para frequentar a escola. Essas vivências podem revelar o porquê da precocidade de sua atenção às questões referentes às condições das mulheres e à busca por possibilidades concretas de transformá-las, como afirmou Durante.

Gramsci pôde ver as mulheres concretas e suas experiências, partindo daí suas análises sobre a condição delas. A pesquisadora Noemi Ghetti argumenta que a sensibilidade de Gramsci ao traçar os retratos das mulheres – o que faz de forma ambígua, por ele ter seus momentos de machismo e essencialização das mulheres, inclusive das suas interlocutoras mais próximas –, ao problematizar sua subalternidade e pensar caminhos para suas lutas políticas, diz respeito àquilo que viveu na Sardenha e à relação tão profunda com as mulheres de sua família; o que o fez se afastar, em parte, da tradição misógina da representação feminina, fortemente presente na filosofia e na política ocidentais. Ghetti revela que

Na infância e adolescência de Gramsci na Sardenha, a relação com as mulheres da família foi o alicerce sobre o qual se desenvolveu a peculiar sensibilidade em relação ao papel tradicional atribuído à mulher, que se tornou uma constante na vida privada, na pesquisa teórica e atividade política. A mãe, as irmãs, a sobrinha Edmea: a partir da correspondência e através dos testemunhos de familiares e amigos é possível reconstruir uma significativa galeria de retratos femininos. (GHETTI, 2020a, p. 77)

Retratos de mulheres reais construídos a partir da revelação da intimidade da família Gramsci: uma família regida por mulheres. Na construção dessa metodologia da

intimidade, Ghetti destaca o papel da pesquisa realizada pela sobrinha do sardo, Mimma Paulesu Quercioli, para que de fato se tornasse possível (e fosse um percurso científico) “reconstruir a vida [e a obra] de Gramsci em relação às figuras femininas [presentes em sua vida], desde sua infância até os longos anos de prisão, sejam elas as mulheres de sua casa [natal] ou as irmãs Schucht, contribuindo para a abertura de uma linha de pesquisa convergindo com os estudos de especialistas, e oferecendo uma imagem mais completa [dele]” (GHETTI, 2020b).

Por isso, minha aposta também é considerar marcantes para a formação da sua personalidade e de sua concepção de mundo tais figuras femininas, as vivências que ele partilhou com elas, os aprendizados que teve e ainda certos traços daquelas formas peculiares de organização familiar e social sardas, “matriarcais”. Sua mãe não era exatamente da Barbagia, região da Sardenha onde Pitzalis Acciaro (1978) construiu a hipótese do matriarcado barbaricino, mas viveu em Sorgono, que se situa naquela região, antes de se transferir para Ghilarza, e lá nasceu Teresina (a irmã predileta de Gramsci). Além disso, os locais onde a mãe do sardo nasceu e viveu os outros momentos de sua vida, antes de se instalar em Ghilarza, não eram distantes desta região da ilha e, por isso, é possível imaginar que a cultura barbaricina, hipoteticamente matriarcal, influenciou em alguma medida seus valores, seu comportamento e sua participação no âmbito familiar, na vida e na personalidade de filhas e filhos.

Mimma Quercioli (2007) afirmou que Giuseppina Gramsci ocupou o lugar da mulher sarda forte – o perfil típico sardo que é ainda mais forte na região sarda da Barbagia – e que Teresina, mãe da autora, também ocuparia esse lugar, após viver com grande fibra um drama familiar. Portanto, os retratos dessas mulheres fortes são pincelados ao longo dos escritos do filósofo sardo e nos permitem conhecer algumas das muitas formas de ser mulher (e seus desafios) no momento em que ele viveu, do final do século XIX até meados do século XX. Mas, embora aqui eu me interesse pelos retratos tecidos por Gramsci sobre as mulheres de sua família, é fundamental destacar, como também destaca sua sobrinha Mimma Quercioli, que

a relação com Nino [apelido de Antonio Gramsci desde a infância] não é suficiente para fazer emergir estas figuras femininas na sua própria luz. Peppina, Grazia, Teresina, Emma e Grazietta foram importantes por elas

próprias, pela forma como viveram as suas vidas, por isso se pode dizer que a história da Casa Gramsci é a história delas<sup>23</sup>. (QUERCIOLI, 2007, p. 13)

#### 1.4 RETRATOS DE MULHERES<sup>24</sup>: APRENDIZADOS NA VIDA COTIDIANA E OS TEMAS DA LUTA FEMINISTA (O PESSOAL QUE É POLÍTICO)

##### 1.4.1 A mãe: resistência e afeto

Gramsci possui “uma história onde as mulheres tiveram um papel preeminente e decisivo para os destinos de toda a família” (QUERCIOLI, 2007, p. 13). Nas *Cartas do cárcere* – instrumento que lhe permitiu cultivar as relações familiares durante seu longo período de segregação –, é revelada a presença marcante de sua mãe, Giuseppina Marcias, por quem o filósofo demonstrava ter verdadeira devoção. Ela cuidou com determinação da formação física e cultural dele e de seus irmãos, mesmo nos momentos de pobreza extrema. Em uma carta à mãe, em 15 de junho de 1931, Gramsci revela os principais traços de sua personalidade afetuosa e como isso foi determinante para todos que estiveram sob seus cuidados:

você nem pode imaginar quantas coisas eu me lembro em que aparece sempre como uma força benéfica e cheia de ternura por nós. (...) cada ação nossa se transmite para os outros segundo seu valor, de bem e de mal, passa de pai para filho, de uma geração para outra num movimento perpétuo. Como todas as recordações que temos de você são de bondade e de força e você deu suas forças para nos criar, isto significa que já está no paraíso real que existe, o qual, para uma mãe, acho que é o coração dos próprios filhos. (GRAMSCI, 2005b, p. 53)

Ele, no entanto, ressaltava a importância do afeto desmedido que recebeu da mãe, mas sem fazer um elogio ao autossacrifício materno como um destino das mulheres que escolhem viver a maternidade. Tanto que, em carta à sua irmã mais velha Grazietta, de

---

<sup>23</sup> Por querer dar voz às mulheres da Casa Gramsci, ao retratá-las, mesclarei o que o filósofo sardo falou sobre (ou com) elas com suas próprias vozes ou com outras vozes femininas que revelam suas histórias e personalidades.

<sup>24</sup> Construo este tópico do capítulo 1 como um “catálogo” de mulheres ilustres (por sua vida e sua obra), inspirando-me tanto no elenco de histórias de mulheres, que Christine de Pizan reescreve e a que dá visibilidade, em 1405, em sua *Cidade das damas* (2012), como parte fundamental de sua estratégia ética e política contra a misoginia de sua época, quanto no longo catálogo de obras femininas com as quais me deparei, na *Libreria delle Donne di Milano*. Mulheres do passado, do presente e do futuro, que conseguiram publicar (e seguem publicando, pois muitas das autoras catalogadas ainda estão vivas) suas reflexões e histórias. O catálogo da *Libreria* pode ser consultado em [www.libriellededonne.it](http://www.libriellededonne.it) (acessado em 10 de novembro de 2020).

17 de outubro de 1932, afirma sobre a mãe: “uma das maiores amarguras de minha vida, e que tanto efeito teve na formação de meu caráter, foi exatamente ver como sua existência jamais teve sossego, como sua vida foi privada de satisfação e de paz duradoura” (GRAMSCI, 2005b, p. 251). Os esforços e as privações que a mãe enfrentou para conseguir cuidar dos filhos e sustentar a casa transformaram-na em seu “modelo” de ser humano – “sua mãe representou para Gramsci um valor de base” (BARATTA, 2011, p. 285), talvez o seu maior modelo. Por isso, dialeticamente, embora ele deixe claro que o esforço desmedido de sua mãe para educá-los e proporcionar-lhes os meios de sobrevivência seja um motivo de amargura para ele, a *práxis* materna se configurou em um fato extremamente formativo para o seu caráter.

Na experiência familiar do sardo, a opressão e o sofrimento também formam e transformam quem os vivencia, fornecendo uma certa visão privilegiada ou uma maior maturidade para compreender a realidade. Em sua história, portanto, as dificuldades cotidianas parecem ter delineado um *ethos* para toda a família, mostrando-lhes o valor da “obstinação para superar dificuldades”. Novamente, em carta a Grazietta, de 31 de outubro de 1932, ele revela: “ela [a mãe] foi capaz de se pôr, sozinha, pobre mulher, contra uma terrível tempestade e salvar sete filhos. Certamente, sua vida foi exemplar para nós e nos mostrou o quanto vale a obstinação para superar dificuldades que até homens de grande fibra consideravam insuperáveis” (GRAMSCI, 2005b, p. 255-256). Ela trabalhou principalmente costurando camisas e passando roupa várias horas por dia (às vezes, incluindo a madrugada, porque estes trabalhos eram mal remunerados), para sustentar os sete filhos. Segundo Fiori, “Peppina Marcias não se rendeu” – ao contrário, ela quis “fazer as coisas por conta própria, sem humilhar-se pedindo ajuda a parentes (do marido) quase desconhecidos. Mulher de grande caráter, combativa e ainda cheia de energia (tinha 37 anos quando o marido foi preso), enfrentou a situação com força de vontade” (FIORI, 1979, p. 22).

Essa necessidade de autonomia de Peppina – que a faz, após a prisão do marido, querer dar conta de todo o necessário para a vida, apenas a partir de suas próprias forças e da cooperação entre os filhos, sem pedir ajuda para a família do marido – certamente dizia respeito ao seu caráter, mas igualmente revelava uma característica das famílias sardas que, como explica Angioni (2005), eram “unidades e lugares do consumo individual” (dos membros da família mononuclear), já que buscavam satisfazer naquele núcleo todas “as necessidades básicas de viver, comer, descansar, limpar, vestir e assim por diante” (ANGIONI, 2005, p. 431). Mas, ainda fiando-se no costume sardo da família

mononuclear de não negar ajuda aos membros mais necessitados da família parental ou família ampliada de ascendência direta (ANGIONI, 2005), Peppina pôde ser ajudada por sua irmã mais velha Grazia, que lhe ofereceu sua casa para que pudesse morar com os filhos, logo após ter ocorrido o drama familiar com Francesco Gramsci, e, anos depois, também acolheu sua neta Edmea, quando Gennaro, seu filho mais velho, e sua companheira Rina não puderam mais criá-la em segurança, em função de sua militância política e dos atentados fascistas frequentes no período.

Apesar de identificarmos correspondências entre as escolhas de Peppina e as tradições sardas, ela não era uma mulher sarda tradicional. Ultrapassava o padrão de mulher de sua época tanto por ter sido provedora da família<sup>25</sup> quanto por seus interesses culturais amplos. Giuseppe Fiori nos diz desta personagem que era “alta, graciosa, socialmente um pouco acima da maioria das outras moças de Ghilarza (...). [Giuseppina] Frequentou a escola até o terceiro ano primário. Lia desordenadamente de tudo, até mesmo Boccaccio, e naquela época, tal particularidade – saber ler e escrever – constituía, sobretudo em uma mulher, motivo de distinção” (FIORI, 1979, p. 15). Por tantas qualidades, ela, além de se manter atenta à realidade em que vivia, possibilitou que todos os seus sete filhos frequentassem a escola, contribuindo para neles despertar um interesse vivo por uma formação ampla, regada a literatura, arte e cultura europeias. Segundo Ghetti, a mãe Peppina despertava nos filhos o interesse pelo saber e foi responsável pelo “primeiro passo para o aprendizado cultural” (GHETTI, 2020b) de todos eles. A modernidade e a concepção de mundo de Peppina não se restringiram ao ambiente familiar. Mimma Quercioli relata um episódio fundamental que demonstra a postura vívida e progressista da avó e a sua participação na comunidade; em especial sua contribuição para a sociabilidade e a solidariedade entre mulheres.

Quando, em 1915, Nina Corrias voltou de Roma, sua parente afastada e professora aposentada, Peppina, fundou com ela o Círculo Feminino. As pessoas da cidade olharam com desconfiança essa senhora que se declarava atea e tinha hábitos de mulher continental. Peppina aprovou e depois compartilhou as suas novas ideias sobre as mulheres e seu papel na sociedade. O Círculo Feminino de Ghilarza era apoiado pelas revistas de atualidade e favorecia a leitura, as informações e a troca de ideias entre as sócias. E foi importante, considerando-se que conseguiu organizar-se em uma cidade da Sardenha. Naquela realidade e naqueles tempos, realmente, havia um grande

---

<sup>25</sup> “...se se comparava com Finanzela, Fellica, Nenneta e todas as outras mulheres de Ghilarza, Peppina sentia que, em respeito às outras, era mais moderna, tinha curiosidades culturais que as outras não possuíam e, depois, uma força dentro de si que até então havia conseguido exprimir somente dedicando-se à família e vencendo as adversidades da sorte” (QUERCIOLO, 2003, p. 93).

valor no simples fato de agregar de modo autônomo grupos de mulheres, mesmo que pertencessem à classe média. (QUERCIOLI, 2007, p. 93)

O Círculo Feminino de Ghilarza representou um pioneirismo para o interior da Sardenha, da segunda década do século XX e, certamente, provocou efeitos nos comportamentos (e desejos) das filhas e dos filhos de suas membras, incluindo aquelas da Casa Gramsci. O Círculo tinha como pano de fundo construir espaços para a formação intelectual e política das mulheres, contemplando a avidez intelectual e moral daquelas que já começavam a se inteirar, mesmo que de forma distante, dos debates críticos que ocorriam em outras partes do país sobre as mulheres e os diferentes papéis que poderiam ocupar na sociedade. Nina Corrias materializava essa possibilidade de avanço e renovação feminina, uma vez que levou consigo, em seu retorno a Ghilarza, os ecos das lutas das mulheres que se avolumavam na capital italiana, principalmente com representantes do movimento sufragista e das lutas das mulheres operárias.

Este momento de formação coletiva e de enfrentamento dos tradicionais papéis femininos foi importante para Peppina ampliar o seu olhar, tanto que Gramsci, em uma carta de 5 de março de 1928, relembra esse momento político – em que ele também teve um contato precoce com uma forma específica de organização de mulheres – e oferece suas condolências à mãe em virtude do falecimento de sua parente, que conduzia as atividades do grupo. Apesar de sua ironia em relação a postura aparentemente esnobe de sua parente, que parecia colocar-se de forma superior aos insulares, por ter vivido no continente, e da sua dúvida sobre se as iniciativas dela eram de fato progressistas, o sardo reconheceu a importância desse movimento iniciado por Nina Corrias para o local e o contexto onde tudo se desenvolvia. Na carta, ele diz:

Lamento que tia Nina Corrias tenha morrido. Pobre mulher. Acredito que teve muito valor, apesar de sua inocente pose de superioridade continental. (...) ela com certeza contribuiu para renovar um pouco o ambiente de Ghilarza, sem medo de se chocar contra preconceitos, instituições e pessoas. Lembra-se do primeiro círculo feminino promovido por ela? (...) Lembro-me realmente de tudo e, se bem que risse um pouco de muitas de suas iniciativas “progressistas”, penso que no fundo se tratava de coisas sérias e ela punha em tudo um fervor de qualquer modo elogiável. (GRAMSCI, 2005a, p. 243)

Em seu testemunho, anos depois, Teresina Gramsci (2010) relembra o Círculo Feminino, e também o Círculo de Leitura, como sinais de avanço de sua cidade em relação às outras da região (e talvez os responsáveis por isso), em cujas organizações sua mãe foi pioneira, estando ao lado e se abrindo a possibilidades outras de ser mulher,

materializadas por Nina Corrias, mulher evoluída e ateia. Ou seja, possivelmente menos vulnerável à moralidade rígida que a religião católica impunha, principalmente às mulheres (e ainda mais às pobres) do país e detentora de uma história de vida que lhe permitiu experimentar espaços sociais mais diversificados do que aqueles geralmente definidos como femininos.

Em suma, Baratta diz que, “lendo as *Cartas do cárcere*, a sensação exata é que a *maternidade sarda* tem sido um fator essencial de resistência, concretude e amor. À presença salutar, generosa, nunca embaraçosa da mãe<sup>26</sup> corresponde a ausência total do pai” (BARATTA, 2011, p. 226). Maria Luisa Righi<sup>27</sup> também destacou que o pai, Francesco, era para Gramsci uma figura masculina negativa ou um contraexemplo. No *Epistolário* (2009), podemos perceber em muitas cartas ou telegramas em que Gramsci dirige-se ao pai o tom de cobrança e impaciência, para que ele conseguisse e enviasse ao filho os meios de suprir as suas necessidades materiais. Quando o sardo estava em Turim, para que fosse possível continuar os seus estudos, "ele foi forçado a viver uma vida de dificuldades e renúncia quase heróica” (QUERCIOLI, 2007, p. 57). Já com a mãe, mesmo quando lhe escrevia para solicitar mais recursos financeiros, por estar de fato enfrentado grandes dificuldades na capital do Piemonte – Fiori (1979) afirma que neste período Gramsci quase morreu de frio e de fome –, o tom era diferente e sempre afetuoso, porque em toda a compreensão que o filósofo trará de sua história de vida e de suas dificuldades desde a infância, como sintetiza Ghetti, a partir das memórias de Mimma Quercioli, era um dado inquestionável para todos da família que Peppina não mediu esforços "para garantir que Nino pudesse continuar seus estudos. [Ela] realmente queria com todas as suas forças e sempre conseguiu, à custa de sacrifícios e renúncias impostas a seus outros filhos também” (GHETTI, 2020b).

A mãe lega aos filhos, portanto, seu exemplo de resistência e seu afeto: dois elementos essenciais para a luta política, que parecem óbvios quando se trata de analisar os legados de uma mãe, mas que de fato não são, porque nem sempre é possível conciliar a luta contra a opressão, a exploração e pela própria sobrevivência com a capacidade

---

<sup>26</sup> “Fazer, sim, com que Nino pudesse prosseguir os estudos. Peppina quer realmente, com todas as suas forças, e consegue sempre, a custo de sacrifícios e de renúncias impostas mesmo aos seus outros filhos...” (QUERCIOLI, 2003, p. 65). “Nino era inteligente e, como dizia sempre a mamãe, todos eles deviam ajudá-lo para que pudesse estudar. Até as velas eram importantes, porque no escuro não se pode ler nem escrever” (QUERCIOLI, 2003, p. 69).

<sup>27</sup> Em encontro/entrevista na Fundação Gramsci em 11/11/2019.

(também de resistência) de transmutar o sofrimento para poder dar afeto àqueles com quem se convive e se educa.

bell hooks, no artigo *Vivendo de amor* (2000) se dedica a analisar a importância revolucionária do amor na dura luta contra a escravidão e as tantas violências decorrentes do racismo. Mas, sem se restringir à opressão racial, ela diz que “a opressão e a exploração distorcem e impedem nossa capacidade de amar” (hooks, 2000, p. 188). Quem é oprimido pode interiorizar a inferioridade e se sentir pequeno demais para receber afeto ou ocupado demais para dar afeto. hooks afirma que pessoas escravizadas revelaram em depoimentos que “sua sobrevivência estava muitas vezes determinada por sua capacidade de reprimir as emoções” (hooks, 2000, p. 189), para que pudessem amenizar a intensidade da dor por cada violação e violência sofridas por eles e pelos seus. Só expressavam suas emoções, quando e se as expressavam, em espaços de resistência muito cultivados e realmente de confiança; como aqueles lares compreendidos como comunidades de resistência (hooks, 1990).

Nesses contextos apresentados por hooks (2000), o amor era um luxo e as crianças, por exemplo, não conseguiam sentir de fato que suas mães as amavam. O amor era manifestado pelos tantos sacrifícios diários para suprir as necessidades materiais dos filhos, para que tivessem saúde e pudessem sobreviver.

Num contexto de pobreza, quando a luta pela sobrevivência se faz necessária, é possível encontrar espaços para amar e brincar, para se expressar criatividade, para se receber carinho e atenção. Aquele tipo de carinho que alimenta corações, mentes e também estômagos. No nosso processo de resistência coletiva é tão importante atender as necessidades emocionais quanto materiais. (hooks, 2000, p. 192)

Esse tipo de afeto Peppina Gramsci forneceu aos filhos: uma educação com afeto mesmo com a luta cotidiana pela sobrevivência; embora o seu desafio maior fosse a pobreza e não a situação extrema de desumanização e negação de todos os direitos, promovida pela escravidão e talvez por isso, no contexto sardo, ainda fosse possível a inclusão dos afetos no cotidiano das famílias. Ela fazia do lar um espaço de formação para os filhos, um *locus* polissêmico de formação intelectual, moral e afetiva. Educava por meio de seu exemplo – sua coragem, sua capacidade de escuta e seu cuidado – e de tantos personagens e situações provenientes da história oral, das histórias que aprendeu por meio de livros diversos, de jogos e aventuras que criava e das músicas que cantava, trabalhando sempre a imaginação e o entusiasmo dos filhos.

Gramsci se recorda da paciência<sup>28</sup> da mãe para corrigir os seus deveres e destaca, na carta de 15 de junho de 1931, uma situação específica em “que não conseguia nunca se dar conta de que *uccello* [passarinho] se escreve com dois cês e você me corrigiu este erro pelo menos dez vezes. Assim, se nos ajudou a escrever e, antes, nos havia ensinado muitas poesias de cor” (GRAMSCI, 2005b, p. 53). Teresina relembra dos dotes artísticos da mãe que também cantava bem, no estilo sardo, com uma voz potente e anasalada e sempre contava histórias criativas que divertiam as crianças. E assim sintetiza o retrato dessa sábia mulher: “a memória que guardo da minha mãe (...) é a de uma mulher que reage ao infortúnio. (...) [que] buscou espaço no mundo da fantasia e da imaginação, para não se deixar dominar, junto com os filhos, pelo desespero e pela miséria<sup>29</sup>” (Teresina GRAMSCI, 2010, p. 25-26).

#### 1.4.2 A tia (quase avó): apoio familiar e religiosidade

Grazia Delogu (1854-1912), meia irmã de Peppina Marcias por parte de mãe, tornou-se seu único afeto familiar, após perder os pais ainda criança e quase toda a sua herança, em função da má administração de seu tio tutor – um farmacêutico de Oristano, irmão do primeiro marido de sua mãe, Potenziana Corrias –, que deveria cuidar dos sobrinhos ainda pequenos, Peppina e seu irmão Giorgio, e de seus bens até serem responsáveis por si. A tarefa de apoio e sustentação da irmã mais velha (quase mãe) não será restrita à infância e à juventude de Peppina, mas será desempenhada por toda sua vida. Segundo Mimma Quercioli, a tia “pequena, corcunda, muito religiosa (...) será sempre um ponto de referência para Peppina. Em sua casa de Ghilarza os pequenos Gramsci sempre passarão as férias de verão e em sua casa serão todos recebidos, em 1898, quando Francesco Gramsci será detido e condenado à prisão” (QUERCIOLO, 2007, p. 48).

---

<sup>28</sup> Peppina sempre foi muito paciente e cuidadosa com o filho que, antes dois anos começou a ter os primeiros sintomas de uma doença grave – a síndrome de Pot, um tipo de tuberculose óssea –, que fragilizaria sua saúde por toda a vida. Na época, como lembram Mimma (2007) e Teresina (2010), pensavam que o adoecimento repentino do menino, que quase o levou a morte, teria sido em decorrência de uma queda dos braços da mulher que ajudava Peppina a cuidar das crianças, mas, já perto do final de sua vida, com os avanços da medicina, Gramsci teve diagnósticos mais precisos.

<sup>29</sup> Talvez tenha sido possível a Gramsci utilizar como síntese de seu pensamento revolucionário o aforismo de Romain Rolland, “pessimismo da razão e otimismo da vontade”, graças a esse aprendizado intelectual, moral e afetivo com sua mãe, que conciliava uma postura crítica e realista com grande capacidade de enfrentar as derrotas da vida e resistir com criatividade às adversidades.

Era a tia (quase avó<sup>30</sup>) sem filhos, com boa condição financeira, em virtude de herança paterna bem administrada, que generosamente pôde ajudar a família ampliada, em seu momento de maior dificuldade. Como não se casou e não formou a própria família, desenvolveu uma relação de afeto com os sobrinhos, com os quais contribuiu também financeiramente já em sua vida adulta. Além de ter deixado em testamento para a irmã e os sobrinhos um pequeno terreno e a casa de Ghilarza, local onde foram acolhidos e viviam desde 1898. Mas “o favorito entre os sobrinhos era Nino, talvez porque ele era fisicamente semelhante a ela, tão frágil e imperfeito, mas acima de tudo porque ele a divertia com as piadas e histórias que sabia inventar” (QUERCIOLI, 2007, p. 48). Então, para ele, deixou 1000 liras (Teresina GRAMSCI, 2010), para auxiliar nos custos de sua formação. Gramsci também tinha um afeto pela tia, tanto que do cárcere fascista, ele relembra sua habilidade em contar histórias, em plantar vegetais – principalmente a plantação de tomates – e sua relação fervorosa com a religião (GRAMSCI, 2005b). A sobrinha Teresina afirma que a tia “era muito religiosa e, como ela nos acolheu em sua casa quando meu pai foi preso, todos nós devíamos respeito aos seus princípios. Principalmente nós, meninas, que precisávamos ir à missa para fazê-la feliz” (Teresina GRAMSCI, 2010, p. 31). Também em diálogo com Teresina, na carta de 16 de novembro de 1931, o filósofo se refere especificamente a tal relação da tia com a religião e as incoerências disso:

lembra que tia Grazia acreditava ter existido uma “Dona Bisódia” muito piedosa, a ponto de seu nome vir sempre repetido no *Pater Noster*? Era o *dona nobis hodie*, que ela, como muitas outras, lia “Dona Bisódia” e personificava numa dama do passado, quando todos iam a Igreja e ainda havia um pouco de religião neste mundo. Seria possível escrever uma novela sobre esta imaginária “Dona Bisódia” transformada em modelo: quantas vezes tia Grazia não terá dito a Grazietta, a Emma e também a você, talvez: “Ah, por certo você não é como Dona Bisódia!”, quando não queriam fazer a confissão obrigatória da Páscoa. (GRAMSCI, 2005b, p. 120)

Neste trecho de sua memória, Gramsci, com ironia (mas também com carinho), destaca a relação acríica e até supersticiosa da tia com a religião que, em outros momentos de seus escritos carcerários, ele evidencia como o fanatismo religioso que acometia principalmente as mulheres italianas, impedindo-as de construir uma concepção

---

<sup>30</sup> Grazia Delogu era chamada de *nonna* (avó) pelos sobrinhos, não só porque ela era a irmã mais velha de sua mãe, com quem tinha uma relação de fato maternal, mas porque ela era madrinha de dois de seus sobrinhos, Gennaro e Grazietta, e tanto madrinha quanto avó, em sardo, eram designadas pela mesma palavra: *nonna*.

de mundo crítica. Além disso, revela como a fé era cultivada por meio da ignorância dos fiéis, que repetiam os termos latinos sem saber seus significados – em função da baixa formação escolar da população italiana, ainda mais da insular, no início do século XX – e como dessa relação com pouca profundidade advinha um forte moralismo, capaz de controlar os comportamentos da população em geral, mas principalmente das mulheres e meninas em particular. Segundo o modelo de comportamento feminino indicado pela tia Grazia, a partir da imaginária “Dona Bisódia”, as mulheres de respeito deveriam necessariamente ser assíduas frequentadoras da igreja e se confessar.

A religião<sup>31</sup> é uma concepção de mundo que mantém os simples subordinados, ou seja, seus intelectuais não proporcionam a elevação do senso comum em bom senso, tampouco a elevação cultural das massas; ao invés disso, difundem princípios que contribuem para o desenvolvimento de sua capacidade de se conformar ao *status quo*, mantendo sua subalternidade. Segundo Gramsci (2001), mesmo com a difusão da instrução pública, principalmente o papel feminino subalterno não foi alterado. Primeiro, porque a possibilidade de estudar ficou basicamente ao alcance dos homens – o que pode ser comprovado pela influência da religião, maior na geração mais velha e nas mulheres –, segundo, porque o acesso à instrução não basta para construir a autonomia feminina: é necessário reconstruir culturalmente a posição social da mulher, isto é, nos modos de ser, viver e pensar de sua época.

#### 1.4.3 As irmãs mais velhas: entre o destino de cuidadora e o trabalho feminino formal

Grazietta Gramsci (1887-1962), a mais velha das irmãs do filósofo, foi a cuidadora de tudo e de todos da família. Aquela, como tantas mulheres que encontramos em nossos núcleos familiares, que abre mão dos próprios sonhos e projetos – mesmo que seja apenas o tradicional casar e ter filhos –, para viabilizar a vida de outrem. Assim, será a única dos filhos da Casa Gramsci que permanecerá em casa até a morte dos pais, cuidando de parentes em todo o ciclo da vida: no nascimento, na infância, na adolescência, na velhice e no leito de morte.

---

<sup>31</sup> A relação com a tia talvez tenha dado a Gramsci a clareza e a possibilidade de trabalhar a partir de sua própria experiência os tantos prejuízos sócio-históricos às mulheres do contato pouco crítico com a religião, de uma relação mais próxima com este âmbito, que levava ao fanatismo e à alienação.

Assumi este papel quando o pai foi preso e ela, já com 12 anos, de fato precisou ajudar sua mãe nos trabalhos de costura, bordado e pensão, por meio dos quais conseguiam os poucos recursos para sustentar toda a família. Todos os seus irmãos ajudavam em casa, de acordo com suas possibilidades e idades, mas é Grazietta que tomará para si esse compromisso com o cuidado e as habilidades domésticas fundamentais à subsistência dos seus. E, apesar das suas habilidades musicais, seguirá no papel de cuidadora, primeiro ajudando a mãe com os irmãos mais novos, depois se dedicando aos pais idosos e, por fim, assumindo, com a colaboração de Teresina, os cuidados com os sobrinhos: os filhos dessa irmã e a filha do irmão, Edmea. Mimma Quercioli relembra o carinho que sua tia tinha com os sobrinhos: “Minha mãe trabalhava nos correios, tinha pouco tempo durante o dia para estar conosco, por isso muitas vezes ficávamos na casa de nossos avós. (...) Foram horas muito agradáveis, porque acima de tudo Grazietta tinha uma disposição particular e afetuosa em relação a nós” (QUERCIOLI, 2007, p. 11).

Mimma Quercioli (2007) avalia que a vida de todas as mulheres da Casa Gramsci não foi fácil, mas considera que a maior prejudicada foi Grazietta, porque não teve a oportunidade de desenvolver sua personalidade e de construir a própria história. Segundo a sobrinha, “ela nunca foi a dona da sua vida” (QUERCIOLI, 2007, p. 97). Sonhou com a própria família, fez seu enxoval, mas diante de uma desilusão amorosa e da necessidade (e do compromisso) de se dedicar a tantas tarefas para auxiliar a família, não seguiu o próprio caminho.

E novamente será ela que se mudará para Cagliari com os sobrinhos, para que pudessem estudar, fazendo multiplicar os poucos recursos que Teresina recebia, no seu serviço público nos Correios, para prover o sustento dos quatro filhos, da sobrinha Edmea e da própria Grazietta. Isto só foi possível porque ela, assim como a mãe, dominava todas as habilidades domésticas necessárias à reprodução da vida: fazia massas e pães; cozinhava; bordava; costurava; tecia; faxinava e tudo mais que fosse necessário. Sua história de dedicação a outrem exemplifica a dependência de cuidados e afetos que todas as pessoas possuem para que possam sobreviver – somos seres vulneráveis – e, em seguida, poder ter a oportunidade de se desenvolver plenamente.

Além do que encontramos nos relatos de Mimma Quercioli, essas características de Grazietta vão sendo reveladas ao longo das correspondências trocadas entre ela e o irmão encarcerado: muitas vezes era ela a porta-voz das notícias da família na Sardenha e sempre ficava subentendida sua responsabilidade com o cuidado de muitos. Em carta a

Teresina, em 16 de novembro de 1931, Gramsci, preocupado em saber como as necessidades básicas da família estariam sendo supridas, já que os pais estavam idosos e a mãe, doente, afirma que “Grazietta não pode dar conta de tudo” (GRAMSCI, 2005b, p. 120). Ou seja, ele reconhecia e se preocupava com o fato de a irmã mais velha estar sobrecarregada.

Enquanto ele esteve vivo, Grazietta e Teresina assumiram também a tarefa de cuidar da saúde emocional do irmão e seguir-lhe oferecendo afetos maternos através de cartas em nome de sua mãe, que, desde que fora acometida por grave doença, não conseguia mais escrever ao filho. Como relembra Teresina, elas seguiram com essa proposta afetiva, mesmo após a morte da mãe Peppina: “em 1932, seis anos após sua prisão, minha mãe morreu. Nino a amava. Decidimos esconder a notícia dele porque sua saúde havia se deteriorado tanto que poderia tê-lo destruído. Grazietta e eu continuamos a escrever-lhe, como no passado, fingindo que era minha mãe quem ditava as cartas” (Teresina GRAMSCI, 2010, p. 33).

Já Emma Gramsci (1889-1920), a segunda das irmãs, seguirá percurso oposto ao de Grazietta. Sairá de casa ainda jovem, não porque havia se casado, mas para morar em outra cidade, onde, em 1919, assumiu um trabalho de “secretária do gerente de construção da barragem do [rio] Tirso” (GHETTI, 2020a, p. 80): a maior obra pública da Sardenha de então, no maior rio da ilha. As credenciais de seu trabalho são importantes para compreender a relevância e, quiçá, o prestígio desta conquista para uma moça pobre, do interior e com sua história de vida, já que, neste período, as oportunidades para as mulheres ocuparem postos de trabalho remunerado fora do lar – e mesmo para seguir os estudos – eram escassas; ainda mais quando se tratava de grandes obras e de grandes empresas.

Emma inaugura uma nova possibilidade (de futuro) para as mulheres da família e foi admirada por isso (QUERCIOLI, 2007), mas, por um infortúnio, desfrutou por pouco tempo da nova vida. Um ano depois de iniciar no prestigiado emprego, em 1920, ela se torna uma das vítimas fatais da epidemia de gripe espanhola, que afetou o mundo, em especial a Europa, entre 1918 e 1920. Seu destino interrompido foi uma comoção para toda a família, porque enxergavam para ela justamente um futuro a ser explorado. Como revela Mimma Quercioli (2007), o tio Gramsci, que nesse momento morava em Turim e estava em plena atividade política – militava na construção dos Conselhos de Fábrica, na revista semanal *Ordine Nuovo* e no Instituto de Cultura de Turim (o Proletkult italiano), organizações importantes no período efervescente da política italiana denominado

*Biennio Rosso* –, voltou a Ghilarza para apoiar a família e acompanhar intensamente o funeral da irmã. Essa cerimônia de despedida também terá a participação de “todas do círculo feminino de Ghilarza” (GHETTI, 2020b), co-criado por sua mãe Peppina e citado por Gramsci nas *Cartas*.

#### 1.4.4 A irmã caçula: independência feminina e literatura

Teresina (1895-1976), a mais jovem das irmãs de Gramsci, com quem ele teve grande afinidade desde a infância, “era a predileta, aquela que, das três irmãs, mais se assemelhava a Antonio pela vivacidade intelectual” (FIORI, 1979, p. 25). Ela relembra que, na infância, adorava brincar utilizando a imaginação e que o irmão era um maravilhoso companheiro em suas brincadeiras, por ser igualmente inventivo e possuir habilidades manuais, que lhe permitiam construir os próprios jogos; habilidades fundamentais para crianças que não tinham recursos para comprar brinquedos pré-fabricados (QUERCIOLI, 2007). Ela e ele tinham, na verdade, um temperamento semelhante e partilhavam também o gosto pelas letras: “lembra como éramos fanáticos por ler e escrever?” (GRAMSCI, 2005a, p. 455). Em seu testemunho, Teresina diz que em sua casa todos eram apaixonados pela leitura – certamente por influência de sua mãe –, mas que a paixão dela e de Gramsci se destacava (Teresina GRAMSCI, 2010). Tanto que relata estar entre os momentos inesquecíveis de sua vida aqueles em que eles se escondiam (do restante da família e dos afazeres domésticos) para ler (QUERCIOLI, 2007).

Ela foi uma mulher que reservou um espaço privilegiado para a instrução em sua vida, em um momento em que as oportunidades de instrução feminina eram restritas ou não consideradas uma prioridade. Seguiu lendo sempre os livros do irmão – que pôde seguir os estudos em função do esforço da mãe, que reconhecia o desejo e o talento dele para a intelectualidade – e se interessando por tudo que ele estudava, mesmo diante das dificuldades financeiras enfrentadas pela família, que a fizeram ter que abandonar os estudos para ajudar a mãe<sup>32</sup>. Tal abandono ou evasão escolar, diante de dificuldades no

---

<sup>32</sup> Mimma Quercioli conta que, “em 1901, Teresa foi matriculada no primeiro ano da *Scuola Elementare di Ghilarza*. Ela gostará cada vez mais da escola, mas terá que interrompê-la na sexta série porque em casa faltavam meios para continuar seus estudos (QUERCIOLI, 2007, p. 67).

orçamento familiar de pessoas pobres, ainda hoje prejudica mais as meninas<sup>33</sup>, que costumam ser as mais sobrecarregadas com o trabalho doméstico desde muito jovens, além de também se responsabilizarem pela criação dos irmãos mais novos, para que mães e pais possam trabalhar fora de casa. Noemi Ghetti (2020a) afirma que Teresina, mesmo com apenas oito anos, já “tricotava uma meia de lã por dia”. Na verdade, Teresina Gramsci (2010) recorda que, principalmente durante o longo período de ausência do pai, todos em sua casa aprenderam, com sua mãe, a trabalhar. Ela tricotava meias masculinas, Grazietta bordava, Emma passava roupa, Gramsci dava aulas particulares para crianças da cidade e, junto com Mario, também fazia alguns trabalhos no escritório de impostos de Ghilarza. Carlo, o irmão caçula, era ainda bem pequeno, mas também contribuía com a família, entregando aos clientes o que era produzido em sua casa. Teresina ainda destaca que, enquanto os irmãos conseguiam até 300 liras ao ano com seus trabalhos, ela, as irmãs e a mãe precisavam trabalhar muito mais para obter um retorno financeiro mínimo para a sobrevivência: “o trabalho das mulheres naquela época não era reconhecido” (Teresina GRAMSCI, 2010, p. 31).

Em 1910, no entanto, já com quinze anos, ela conseguiu retomar os estudos, como pré-requisito para assumir o cargo público que almejava nos Correios – foi a primeira mulher a ser funcionária pública<sup>34</sup> em Ghilarza (QUERCIOLI, 2007) – e o irmão lhe deu aulas de latim para que pudesse se preparar para os exames escolares (GHETTI, 2020b). Ela obteve sucesso em tais exames e eles seguiram nessa contribuição formativa mútua. Ainda de acordo com Ghetti (2020b), quando Gramsci viveu em Cagliari para estudar no Liceu (grau escolar correspondente ao ensino médio no Brasil), ele buscou dividir e debater com a irmã o que aprendia sobre a organização política e a greve dos mineiros na capital sarda. Quando foi para Turim cursar o ensino superior, seguiu compartilhando com a irmã suas descobertas e reflexões, por exemplo, sobre a participação das mulheres nas lutas socialistas de combate à guerra e por melhores condições de vida e trabalho;

---

<sup>33</sup> O tempo gasto para tarefas domésticas é retirado do tempo de estudo e lazer dessas meninas, o que pode prejudicar seu desenvolvimento educacional. Por vivenciarem jornadas tão longas, as meninas não conseguem dar continuidade aos estudos, começando um histórico de reprovações que culmina no abandono da escola antes mesmo do término do ensino fundamental. Segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 2014, o trabalho infantil dentro das residências é, em geral, reservado às meninas (94,2% das crianças em geral). Entre estas, 73,4% são negras e 83%, além de trabalharem na casa de terceiros, realizam afazeres domésticos em sua própria casa. Os dados do PNAD podem ser encontrados no site [http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/6777/1/Nota\\_n22\\_pnad\\_2014.pdf](http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/6777/1/Nota_n22_pnad_2014.pdf) (acessado em 20 de novembro de 2020).

<sup>34</sup> Teresina crescerá em sua carreira de funcionária pública. Em 1919, ela se torna diretora do escritório dos Correios onde trabalhava e, em 1941, conforme a legislação da época, assume a função do marido, também nos Correios, após se tornar viúva.

Teresina conta que, em 1918, também ela participou de sua primeira greve, era um movimento de reivindicação nacional dos Correios e fechou sua agência em Ghilarza, deixando um bilhete na porta que indicava (instruía sobre) o motivo dos serviços terem sido interrompidos (Teresina GRAMSCI, 2010). Além disso, o filósofo fez da irmã, por algumas vezes, sua principal colaboradora para os estudos de Glotologia<sup>35</sup> sobre a língua sarda, orientados pelo professor Mateo Bartoli. Ghetti sintetiza esta troca entre irmãos:

Aluno favorito do talentoso glotologista Matteo Bartoli, ele pediu a colaboração de sua irmã na refinada pesquisa filológica sobre a língua sarda. Nas cartas enviadas entre novembro de 1912 e janeiro de 1913 encontramos pedidos para verificar listas de palavras que, envolvendo-a, estimulam seu desenvolvimento intelectual, ao qual Teresa responde com grande diligência, sempre tentando estar à altura da tarefa. (Gramsci 1992, pp. 71, 73). (GHETTI, 2020b)

E assim, mesmo no cárcere, Gramsci permaneceu atento à sua irmã, buscando envolvê-la em questões linguísticas – como fez no período universitário quando era aluno de Bartoli –, e também incentivá-la a prosseguir nos estudos e a se manter sempre crítica e interessada, apesar da dura rotina de sua vida e da apatia de seu ambiente de trabalho. Como relembra Teresina, ele lhe enviou muitos volumes de obras de grandes escritores russos, principalmente aquelas de Tolstói, para que ela tivesse a oportunidade de conhecer os grandes clássicos da literatura, assim como ele o fazia – informação relevante para entender a profundidade com que ela se dedicou à leitura, apesar de não ter tido a oportunidade de frequentar a universidade (QUERCIOLI, 2007). Ou seja, ela seguirá lendo os “livros emprestados pelo irmão: sua paixão pela leitura a ligará a ele para sempre” (GHETTI, 2020a, p. 79). Como recorda Teresina, por esta mesma paixão, os irmãos liam de tudo e não somente os clássicos:

...ficamos felizes quando uma senhora chamada Mazzacurati deu a Nino uma pequena biblioteca de livros infantis que pertencera a seu filho, que também era corcunda e morreu muito jovem. Além disso, meu pai sempre comprava os jornais ilustrados com as novelas mensais, que hoje são as revistas. Assim, lemos avidamente os romances de Carolina Invernizio e outros. (Teresina GRAMSCI, 2010, p. 26)

---

<sup>35</sup> Este campo de conhecimento é equivalente à linguística ou filologia comparada. Segundo o dicionário Treccani, enquanto na França utiliza-se mais o termo linguística, na Inglaterra, filologia comparada e nos EUA, linguística geral, na Itália a denominação glotologia seguiu tendo espaço e sendo entendida especificamente como a “Ciência da linguagem. O termo, muitas vezes substituído por linguística, permaneceu no uso administrativo e universitário italiano. O ensino de g. na Itália, após a formação do Reino, passou a ser ministrado nas chamadas cátedras de linguística ou gramática comparada ou filologia comparada, ou de história comparada das línguas clássicas e neolatinas; finalmente da glotologia” (<https://www.treccani.it/enciclopedia/glottologia/>, acessado em 20/11/2020).

Carolina Invernizio (1851-1916) era uma autora de romances de folhetim bastante populares. Produzia uma obra, com temas sentimentais e macabros, que despertava grande interesse e tinha um grande alcance – os Gramsci tiveram acesso a ela no interior da Sardenha –, mas era considerada uma literatura de baixa qualidade. Gramsci (e também as irmãs) a leu com avidez na juventude – segundo Angela Scarparo (2019), Invernizio era de fato uma contadora de histórias de sucesso, com extraordinária capacidade de seduzir os leitores –, mas ao longo de seu amadurecimento intelectual criou com a autora uma relação crítica e profundamente dialética, sendo os *Cadernos* o ápice dessa crítica. Do cárcere, em carta à mãe em 25 de abril de 1927, ele ironicamente relembra as experiências malsucedidas dos Gramsci nos negócios, como por exemplo a criação de galinhas, que, além de não botar ovos, como seria o esperado, ainda o bicaram e “estragaram três ou quatro romances de Carolina Invernizio (ainda bem!)” (GRAMSCI, 2005a, p. 148).

A ironia de Gramsci com a autora ocorre porque os romances de folhetim eram um gênero literário muito forte desde o século XIX, mas era desdenhado pelos estudiosos de literatura e desvalorizado pela alta cultura. Ou seja, sua qualidade era de fato duvidosa, eram criados para serem vendidos ao grande público e trabalhavam com uma visão ossificada da realidade – burguesa e calcada em tipos, ou estereótipos, sempre exagerados –, por isso eles não teriam relevância para serem preservados com cuidado ou para se lamentar quando estragados por galinhas. Mas dialeticamente o filósofo não se limitou a um julgamento simples sobre um estilo de escrita que mobilizava tantos leitores. Em uma carta ao amigo Bertì, de 8 de agosto de 1927, ainda nos períodos iniciais de seu encarceramento – antes de iniciar o projeto e a produção de seus *Cadernos* –, ele esclarece qual seria a sua relação com este tipo de literatura ou mesmo com a leitura em geral:

Leio muito, mas desordenadamente. Recebo alguns livros de fora e leio os livros da biblioteca carcerária, mais ou menos ao acaso, uma semana depois da outra. Tenho uma bendita capacidade de encontrar aspectos interessantes até mesmo na produção intelectual mais baixa, como os romances de folhetim, por exemplo. (...) Eu remexo até mesmo no lixo. (GRAMSCI, 2005a, p. 176)

Angela Scarparo (2019)<sup>36</sup> analisa a relação entre Gramsci e a literatura, com especial atenção ao romance de folhetim e a Carolina Invernizio. A pesquisadora primeiro

---

<sup>36</sup> Para analisar a relação entre Gramsci e Carolina Invernizio, utilizo a síntese do ensaio de Angela Scarparo, publicado originalmente no livro *Gramsci e letteratura: A. Panichi (a cura di), Antonio Gramsci e la favola*.

reafirma que, na produção intelectual do sardo (assim como foi na vida) a literatura tinha um papel central. Tal centralidade se justificava por vários motivos, mas ela destaca principalmente uma de suas funções políticas, que diz respeito à capacidade de organizar os sentimentos populares, de alimentar a ilusão (a imaginação) do povo, sem a qual qualquer mudança social é considerada impossível. Porém, ao mesmo tempo que o filósofo dava à literatura tamanha relevância social e educativa, detectava que os intelectuais italianos eram desconectados do povo; diferentemente do que ocorria na França, na Inglaterra, na Rússia, em que especialmente os romances foram utilizados para organizar transformações sociais profundas ou revoluções. Dessa forma, Scarparo (2019) relembra que, em 1927, no seu epistolário, Gramsci identifica no romance (em especial no romance de folhetim) o caminho para buscar entender o caso italiano: essa relação de pouca conexão entre intelectuais (ou aqueles reconhecidos como intelectuais) e povo. Em sua análise, o sardo destaca a capacidade, inerente a este gênero literário, de representação da vida do povo – as disputas, os papéis sociais, os amores, os sonhos –, explica como tal capacidade representativa poderia torná-lo uma grande ferramenta educacional e busca estudar onde isso de fato foi realizado na Itália, mesmo que de forma isolada, através da escrita de apenas alguns autores.

Por isso, voltará sua atenção para autores e narrativas com uma maior relação com o povo, mesmo que seja como uma relação de consumo. Nesse processo, ele dará relevância a Invernizio, fato que merece destaque, segundo a enciclopédia Treccani<sup>37</sup>, porque Gramsci será um dos primeiros autores (ou críticos literários) a considerar seriamente as obras dessa autora, ignorada pela crítica por muitos anos, por ser julgada irrelevante ou, dependendo da linha ideológica dos estudiosos, por ter estado no índice de proibições da Igreja Católica. O sardo a toma criticamente, tanto que a mais conhecida de suas referências a ela, nos *Cadernos*, afirma que Invernizio era “a galinha honesta da literatura popular” (GRAMSCI, Q3, 3, p. 344). A afirmação de Gramsci tem um tom irônico e depreciativo (inclusive machista) que leva os seus leitores a desconsiderar a relevância da autora, mas Scarparo apresenta outra possibilidade interpretativa para tal consideração. Ela interpreta o julgamento dele como pouco gentil, claro, mas considera

---

*Un itinerario tra letteratura, politica e storia*, 2019, ETS. A síntese está disponível em: [www.blog-lavoroesalute.org/declinazioni-della-favola-la-lettura-gramsciana-di-carolina-invernizio](http://www.blog-lavoroesalute.org/declinazioni-della-favola-la-lettura-gramsciana-di-carolina-invernizio) (acessado em 10 de novembro de 2020).

<sup>37</sup> Referências gerais sobre a vida e a obra de Carolina Invernizio podem ser encontradas no verbete da enciclopédia Treccani ([https://www.treccani.it/enciclopedia/carolina-invernizio\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/carolina-invernizio_(Dizionario-Biografico)/)), acessado em 21 de novembro de 2020).

que o uso do termo galinha estaria se referendo à grande capacidade da autora de gerar romances - em pouco mais de 40 anos, ela produziu 130 romances – e por não terem existido "muitos autores na Itália capazes de estabelecer uma ligação sentimental com o povo. E Invernizio estaria nesse lugar, junto com Mastriani e Guerrazzi" (SCARPARO, 2019). Segundo Gramsci, a subjetividade não seria um destino imutável, ela poderia e deveria ser transformada. E os romances de folhetim despertavam nos leitores este desejo de estar em movimento, já que forneceriam a eles a possibilidade de imaginar outras vidas. Como analisa Scarparo (2019), pensando na crítica do autor sardo, Invernizio não teria de fato as qualidades dos grandes romancistas, “mas seria capaz de fazer o leitor ou a leitora fugirem do cotidiano”. Isso para Gramsci é fundamental, porque ele considera que o ser humano precisa da imaginação para sobreviver, já que é por meio dela que se torna possível enxergar um futuro diferente para si mesmo. No caso do romance de folhetim, no entanto, os seus enredos não só favoreciam a fantasia do homem do povo, mas dialeticamente também poderiam substituir a sua capacidade de imaginar por si mesmo, oferecendo-lhe fórmulas prontas, fáceis, maniqueístas, ou seja, também levando à alienação. Como mostra Scarparo, sintetizando Gramsci,

os intelectuais italianos [aqueles que poderiam produzir grandes obras] falharam em sua função educacional. Claro, há razões: na Itália, o intelectual nasce eclesiástico, trabalha a serviço da Igreja e dos tribunais, se elege cosmopolita – se pode, mesmo ocioso – e raramente é independente. O homem de letras, diz Gramsci no *Caderno 6*, ele reivindica o direito de ser "ocioso" ("otium et non negotium"), de viajar, de fantasiar, sem preocupações econômicas. Essa forma de pensar está ligada ao mecenato dos tribunais, mal interpretado aliás, porque os grandes escritores do Renascimento, além da escrita, trabalharam de alguma forma. Além disso, pobre intelectual, a linguagem não o ajuda: o "italiano", como sabemos, chegou tarde; de forma que até o "técnico", como as pessoas comuns, quando tem que se expressar, gasta a língua com alguma dificuldade ("sobe palafitas"), ao invés de ficar confortavelmente por dentro. (...) como o povo não é alfabetizado, só conhece o libreto da ópera oitocentista da literatura, acontece que os homens do povo "melodramatizam". (SCARPARO, 2019)

Invernizio teria sido então capaz de satisfazer as necessidades intelectuais das pessoas, escrevendo em consonância com o exagero do melodrama e as capacidades culturais populares. Por isso, apesar de ter muitas críticas ao conteúdo, Gramsci não desprezou de fato a sua literatura, que pode ser inserida na sua discussão sobre a categoria do nacional popular. E, considerando dialeticamente a potência da literatura de Invernizio, tornou-se relevante investigar sua linguagem e a técnica que utilizava para construir uma cumplicidade com seus leitores, na maioria proletários e pequenos burgueses (TRECCANI, 2004). Segundo Scarparo, Gramsci afirmava que um romance

não se caracterizava tanto pelo que conta (o seu conteúdo), mas pela forma como se comunica. E, na forma, Invernizio parece ter sido impecável: “talento para a descrição e muita habilidade para usar todos os clichês da literatura de consumo” (SCARPARO, 2019). Ou seja, dominava uma forma por meio da qual conseguia de fato se comunicar com o povo e o formar. Sua escrita tinha a potência democrática que deveria ter a literatura nacional popular. Assim, foi de fato capaz de construir um vínculo entre a sua narrativa e seus leitores e leitoras e isto pareceu fundamental na realidade italiana, já que os intelectuais ofereceram poucas possibilidades de diálogo e imaginação para o povo.

Angela Scarparo alerta para mais uma crítica que a literatura inverniziana recebia, por ser um espelho do aparente conservadorismo da autora. “Invernizio é frequentemente descrita pelos críticos como uma defensora da família, da ordem familiar e do rigor moral”, uma moral burguesa e cristã. Porém, inspirando-se na qualidade da análise dialética de Gramsci, Scarparo tende a ver na autora também sua potência relacionada à defesa dos direitos de toda criatura ser o que é: se ela “apoiou discursos bastante conservadores (era abertamente católica), também é verdade que o que mais transparece em suas palavras é o direito de toda criatura ser o que é” (SCARPARO, 2019). Uma potência que mostrava inclusive como se expressava na obra da autora a sua ligação com o feminismo de sua época, já que a possibilidade de ser e existir *sendo o que se é* era um estímulo imaginativo que suas contemporâneas de fato precisavam.

Como afirma Annarosa Buttarelli (2007), Invernizio foi muito lida também pelas mulheres: “lida pelas avós camponesas nos estábulos e pelas jovens senhoras”<sup>38</sup>. Os romances de folhetim permitiam que as mulheres imaginassem outras vidas, mesmo distantes das suas (uma vida burguesa, que possivelmente nunca lhes pertenceria ou em que os problemas se solucionavam magicamente). Gramsci e sua irmã, pessoas do povo, ampliaram seu contato com a literatura (e certamente suas concepções de mundo) a partir das obras dessa autora, disponibilizadas principalmente por meio dos jornais com tiragem diária, que seu pai comprava. Ou seja, puderam ampliar sua relação com a literatura por meio da escrita de uma mulher, que se destacou em um país que oferecia poucas oportunidades de expressão pública às mulheres. Este também é um dado relevante, porque Gramsci generifica a sua análise sobre a literatura (ou a escrita) quando afirma

---

<sup>38</sup> O trecho citado faz parte da sinopse da releitura feminista do romance *Il bacio di una morta* de Carolina Invernizio, realizada por Annarosa Buttarelli, em 2007, no *Circolo della rosa*, na Libreria delle Donne di Milano. A informação pode ser visualizada em [https://www.libriadelledonne.it/oldsite/news/archivio/archcircrosa\\_2007.htm](https://www.libriadelledonne.it/oldsite/news/archivio/archcircrosa_2007.htm) (acessado em 25 de novembro de 2020).

que são as mulheres as que consomem a literatura de pior qualidade<sup>39</sup> e quando questiona se elas poderiam desenvolver uma escrita política e jornalística<sup>40</sup>: uma escrita crítica, analítica e de alta qualidade no conteúdo e na capacidade de tradução das ideias.

Neste ponto, evitando dar destaque aos aspectos machistas das afirmações do sardo, penso, com Virginia Woolf (2014), nos desafios sociais e culturais que de fato as mulheres enfrentavam (e ainda enfrentam) para escrever, criar e publicar. Essas dificuldades geralmente afetavam o alcance, o acesso (principalmente das leitoras) e a qualidade de sua escrita – talvez a baixa qualidade estivesse relacionada não só às escolhas estéticas de uma autora, mas à menor oportunidade formativa das mulheres e às piores condições cotidianas para se dedicar à criação.

Virgínia Woolf (2014), quando pensa na relação entre mulheres e ficção, problematiza quais seriam as necessidades materiais para que as mulheres de fato pudessem se dedicar à literatura. Ou seja, a oportunidade de receber uma educação de qualidade, um local seguro e confortável para escrever, uma fonte de renda e – penso também que – caso tivessem filhos, a possibilidade de desfrutar de uma estrutura familiar que não as sobrecarregasse com o trabalho doméstico e o cuidado das crianças. São muitos fatores, mas são aqueles que os homens que podem se dedicar à escrita conseguem ter com mais facilidade ou dos quais conseguem se apartar sem culpa – inclusive hoje, quando percebemos como os homens conseguem mais facilmente se dedicar à pesquisa ou ter uma carreira menos descontinuada do que as mulheres, por possuírem “naturalmente” aquela estrutura necessária ao trabalho intelectual. Mesmo as mulheres de classe alta – como era o caso de Invernizio –, dependendo de sua estrutura familiar, podem ter menos possibilidades que seus parceiros da mesma classe, porque existem muitas tarefas de uma vida familiar nos moldes burgueses ou pequeno-burgueses, que

---

<sup>39</sup> Gramsci, no *Caderno 21*, parágrafo 5, afirma que “o homem do povo compra um só jornal, quando o compra: a escolha do jornal nem sequer é pessoal, mas frequentemente do grupo familiar: (*sic*) as mulheres pesam muito na escolha e insistem no “belo romance interessante” (isto não significa que os homens não leiam também o romance; mas as mulheres, por certo, interessam-se pelo romance e pelo noticiário dos fatos cotidianos). Sempre decorreu disso que os jornais puramente políticos ou de opinião jamais puderam ter grande difusão (exceto em períodos de intensa luta política): eram comprados pelos jovens, homens e mulheres, sem preocupações familiares muito grandes e que se interessavam fortemente pelo destino de suas opiniões políticas, e por um pequeno número de famílias fortemente unidas ideologicamente” (GRAMSCI, 2002b, p. 40- 41).

<sup>40</sup> Gramsci (2001, p. 237), no *Caderno 6*, parágrafo 21, apresenta a seguinte questão: “a mulher pode aspirar ao jornalismo?”. Por que essa questão seria válida? Por uma incapacidade próprias às mulheres ou porque historicamente não tiveram acesso aos estudos formais, que lhes permitiriam dominar os códigos e habilitar-se à participação cotidiana na vida pública (na política de seu país)? A tendência gramsciana é de realizar a análise na perspectiva mais histórica e cultural – e considero que no contexto em que essa pergunta é posta, sua reflexão segue essa trilha –, mas ele também não deixa de ter seus vários tropeços e se amparar em análises que essencializam as mulheres.

sobrecarregam as mulheres. Infelizmente, aquelas que possuem condições econômicas e sociais para se dedicar à pesquisa e à escrita só o farão se puderem usufruir do trabalho de outras mulheres, geralmente pobres, negras ou racializadas de forma mais ampla.

Aprofundando nos argumentos de Woolf sobre as condições necessárias à possibilidade de formação e criação das mulheres no campo das letras, relembro a história que ela cria, em seu clássico *Um teto todo seu*, de uma suposta irmã de Shakespeare, tão ou mais talentosa que ele, que, entretanto, não consegue seguir sua vocação e ter uma carreira. Isto porque, diante da condição das mulheres de seu tempo, não havia futuro possível para aquelas que, rebelando-se contra o destino predeterminado para elas, buscavam se dedicar a pensar, criar ou elaborar sua concepção de mundo ligada à filosofia, à ciência ou às artes. E então vejo Teresina Gramsci, com sua avidez intelectual e seu interesse pelas lutas dos trabalhadores e das mulheres, como semelhante à irmã de Shakespeare imaginada por Woolf. Então, em uma atitude especulativa, me pergunto: se os tempos fossem outros e as mulheres pudessem desenvolver suas potencialidades, teria sido ela também uma grande militante política e filósofa (ou literata)? Quais seriam as condições para que *todas* as mulheres que assim desejassem pudessem de fato se rebelar e, assim, desenvolver-se no campo das letras ou em qualquer outro campo da vida?

Muito há que ser pensado sobre os fatores que limitam as possibilidades de vida para as mulheres. Na realidade, sabemos que, com a suposta irmã de Shakespeare e com Teresina, “o destino foi muito cruel (...), assim como tinha sido com sua mãe há muitos anos. Foi como se, primeiro com Peppina, e depois com ela [Teresina], ele quisesse desafiá-las a medir sua força e coragem” (QUERCIOLI, 2007, p. 147). É importante destacar que, nesse processo de busca feminina por autoconsciência, autotransformação e enfrentamento dos desafios da vida, o exemplo concreto de outras mulheres costuma ser fundamental. Para Teresina, não foi diferente. O que se destacou como fonte de inspiração da experiência de sua mãe, algo que também compartilhou com o irmão, não foi o sofrimento<sup>41</sup>. Como constata Mimma Quercioli, “fundamental, sobretudo para Teresina e Nino, foi o seu exemplo de vida: diante do ‘mundo grande e terrível’, é necessário defender-se, é preciso reagir, empenhando ao máximo a própria vontade

---

<sup>41</sup> A admiração de Gramsci pela mãe se tornou pública, principalmente após a publicação póstuma das *Cartas do cárcere*; o que tento representar sucintamente no tópico deste capítulo destinado a retratar sua mãe. Mas considero também fundamental dar visibilidade à grande admiração e a influência que aquela mulher, que se dedicou aos cuidados e à domesticidade – um tipo de vida que por muitas vezes desvia a atenção das pessoas, que costumam julgar que uma mulher neste contexto tem pouco a oferecer no âmbito da produção do conhecimento –, despertou na vida de sua filha, que teve mais oportunidades de estudo e de trabalho que a mãe.

crítica” (QUERCIOLI, 2003, p. 117). A capacidade de imaginar alternativas para os problemas que afligiam a família no "mundo grande e terrível", a inteligência, a persistência, a coragem e a resistência de Peppina foram sementes plantadas nos filhos; ela educou os filhos (e seus descendentes) por meio da “força de seu caráter, a vivacidade de sua inteligência, a sua simpatia humana e a grandeza dos seus afetos e dos seus sofrimentos” (QUERCIOLI, 2003, p. 117). Dessa forma, foi em seu exemplo que Teresina se fiou, ao se tornar precocemente viúva e precisar sustentar sozinha os quatro filhos, a sobrinha e sua irmã, que cuidava das crianças enquanto ela trabalhava.

#### 1.4.5 A sobrinha: educação das meninas e das mulheres

Edmea era filha do mais velho dos irmãos Gramsci, Gennaro (1884-1965), e de Rina, uma jovem operária da fábrica de tabaco, em Cagliari. Como este foi o primeiro irmão a sair de casa e a conseguir se sustentar, ele, primeiro, pôde contribuir com a formação política dos irmãos (especialmente de Antonio), enviando para eles jornais e folhetos do movimento socialista, e depois auxiliou a família em seu objetivo de oferecer ao talentoso Antonio a oportunidade de seguir seus estudos. Assim, o acolhe em Cagliari, onde era administrador da Câmara do Trabalho, e ali abre ao irmão mais novo a possibilidade de sua primeira formação política de fato, quando o coloca em contato com as lutas teóricas e práticas dos trabalhadores, por meio de suas mobilizações e greves. Após isso, ao ir para Turim trabalhar como operário, Gennaro novamente colabora com o irmão mais novo, que já morava na cidade desde 1911. Ele foi administrador da revista *L'Ordine Nuovo* entre 1921 e 1922, que, em 1919, havia sido fundada e ainda era dirigida por Antonio (e outros companheiros de militância socialista e comunista).

Talvez por esse apoio frequente que recebeu do irmão, o filósofo não hesitou nem em ajudá-lo quando precisou, nem em dar suporte à sobrinha Edmea, com quem desenvolveu um vínculo por toda a vida. Em 1923, após Gennaro sofrer um grave atentado em Turim, promovido pelos fascistas, e decidir sair da Itália, ele leva a filha para Ghilarza para morar com os avós e a tia Grazietta. Dessa forma, principalmente nas cartas para a mãe e para as irmãs Grazietta e Teresina, Gramsci demonstrou sua preocupação com o futuro da menina e desenvolveu reflexões sobre sua situação. Naquele momento, considerando o método materialista histórico do sardo, ele acaba por retratar não somente a situação e os desafios específicos da sobrinha, na Sardenha, mas das muitas meninas

daquele tempo, para que pudessem se instruir e ter ampliadas as suas oportunidades na vida.

Ele apresenta uma preocupação grande, principalmente com a educação das meninas pobres que vivem no interior da Itália, e tenta pensar em como seria um “programa” para atingir o objetivo supracitado: ponto importante para um debate das feministas, que corroboram com a perspectiva iluminista – que na verdade foi sendo construída desde o início da *Querelle des femmes* –, em que se considera o acesso à educação como fundamental para a possibilidade da luta e da conquista da igualdade entre mulheres e homens. Uma perspectiva histórica sobre a educação, por meio da qual fosse possível ao sujeito superar seus limites e transformar a si e a sua realidade.

Apona caminhos à formação da sobrinha, tomando o “típico feminino”<sup>42</sup> ou as características das “mulheres em geral” como parâmetro, com o objetivo de defender a importância de superá-las. Em carta à mãe, de 26 de junho de 1927, Gramsci sugere que, para a menina *melhorar a cada dia*, não deveria se limitar a padrões femininos, valores pequeno-burgueses e mesquinhos. Ou seja, busca então pensar as mulheres como seres que podem se construir historicamente de forma autônoma e se transformar, sem ter um caminho pré-estabelecido em função de seu sexo. Por isso afirma: “como Edmea também deve seguir seu próprio caminho, é preciso pensar em fortalecê-la moralmente, impedir que ela vá crescendo cercada só pelos elementos da vida fossilizada do vilarejo” (GRAMSCI, 2005a, p. 121). Gramsci (2005a) afirma que sua preocupação é descobrir como possibilitar que “as muitas Edmeas que vivem neste mundo” desenvolvam uma infância melhor e com maiores possibilidades, comparada à que ele e seus irmãos tiveram e à que a própria sobrinha tem. Então, o filósofo tenta elencar os elementos que devem ser incluídos na educação de uma menina (o que pode ser adotado para a educação de todas as crianças, independentemente do sexo), para que ela possa ter chances reais em um mundo em que as mulheres – e acrescento que principalmente as mulheres pobres e/ou racializadas – são desconsideradas.

Em carta à irmã Teresina, em 26 de março de 1927, Gramsci destaca, por exemplo, a importância para uma criança de aprender várias línguas<sup>43</sup>, para que tenha contato com

---

<sup>42</sup> Embora Gramsci tenha uma perspectiva dialética e histórico-crítica, em alguns momentos de suas obras do Cárcere, ele tende a essencializar as mulheres, atribuindo lhes elementos ligados ao sentimentalismo, à futilidade, ao fanatismo, como ele expressa em várias cartas em que debate a condição de vida de Edmea e outras endereçadas a sua cunhada Tatiana, que foi o seu contato com o mundo e se responsabilizou por lhe fornecer tudo que necessitava, durante o seu período no cárcere.

<sup>43</sup> Para desenvolver uma concepção de mundo rica e coerente, isto é, ter uma formação consistente, que ultrapasse o senso comum, Gramsci considera fundamental aprofundar-se na linguagem e, se possível,

vidas culturais diferentes (e desbrave territórios, caso consiga e queira sair de seu lugar de origem). Ele reflete:

...para mim, foi um erro não terem deixado que Edmea, quando bem menina, falasse livremente em sardo. Isto prejudicou sua formação intelectual e colocou uma camisa-de-força em sua fantasia. Não cometa este erro com suas crianças. De cara, o sardo não é um dialeto, mas uma língua em si mesma, ainda que não tenha uma grande literatura, e é bom que as crianças aprendam várias línguas, se possível. (GRAMSCI, 2005a, p. 133)

Pensando na realidade plurilinguística daquela Itália há pouco unificada, podemos perceber, pelo argumento de Gramsci, que se discutia em ambientes universitários qual seria a melhor forma de educar as crianças naquele contexto. Segundo Ghetti, a perspectiva que Gramsci vai sugerir é a da “educação dos filhos em casa, a partir da linguística, que se baseia na convicção moderna da fecundidade da dialética entre a língua nativa e a língua unitária” (GHETTI, 2020a, p. 80). Ou seja, mostra para Teresina a importância de, nessa relação dialética entre a língua materna ou nativa e a língua unitária, compreender-se a função de cada uma para potencializar a formação das crianças, oferecendo-lhes o que for mais adequado para cada situação de sua vida. Ter a riqueza da língua materna – “absorver todo o sardismo que quiserem e se desenvolverem espontaneamente no ambiente natural em que nasceram” –, que vem das nuances da experiência e de sua significação afetiva; mas aprender também a língua oficial do país, para ter um repertório maior, inclusive literário, e não se limitar ao seu vilarejo e, além disso, se for possível, aprender uma nova língua (ou mais) para saber ainda melhor a sua própria - pensando nos estudos comparativos – e para ter uma visão cultural mais ampla.

A educação que Gramsci sugere para a sobrinha (e, de certa forma, para todos os sobrinhos e para as crianças em geral) possui uma complexidade que requer método e um compromisso de autoformação daquelas que serão responsáveis por conduzir esse

---

aprender várias línguas estrangeiras. Dessa forma, afirma: “se é verdade que cada linguagem contém os elementos de uma concepção do mundo e de uma cultura, é também verdade que a partir da linguagem de cada um se pode julgar a maior ou menor complexidade da sua concepção do mundo. Quem fala só o dialeto e compreende a língua nacional em diversos graus, participa necessariamente de uma intuição do mundo mais ou menos restrita e provincial, fossilizada, anacrônica, em relação às grandes correntes de pensamento que dominam a história mundial. Os seus interesses serão restritos, mais ou menos corporativos ou economicistas, mas não universais. Se nem sempre é possível aprender várias línguas estrangeiras para se pôr em contato com vidas culturais diferentes, é preciso aprender bem a língua nacional. Uma grande cultura pode traduzir-se na língua de uma outra grande cultura, isto é, uma grande língua nacional, historicamente rica e complexa, pode traduzir qualquer outra grande cultura, isto é, ser uma expressão mundial. Mas um dialeto não pode fazer a mesma coisa” (GRAMSCI, 1978, p. 22).

processo<sup>44</sup>. Digo daquelas porque, no contexto específico da educação da sobrinha Edmea (e dos demais sobrinhos), seriam apenas mulheres a realizar essa tarefa complexa<sup>45</sup>. E muitas vezes é interessante perceber quão difícil ou impossível seria destinar a tarefa de oferecer uma educação cuja função social seria a autotransformação e a transformação da realidade a pessoas que não tiveram tal oportunidade ou que tiveram poucas oportunidades: neste caso, as mulheres irmãs de Gramsci. Quando pensamos que o objetivo é educar meninas (e não meninos, que, por seu sexo, nunca foram proibidos de frequentar as escolas), isso se torna ainda mais complexo, ou, dito de outra forma, é relevante destacar como a reflexão gramsciana sobre a educação se complexifica e se aprofunda, quando ele coloca como foco as mulheres e suas condições sócio-históricas. Então, para pensar o aprendizado da sobrinha, o sardo destaca que, além do conteúdo estudado, é fundamental o método pelo qual se estuda, porque, para ele, conhecimento é construção, que só será sólida e crítica se for desenvolvida com dedicação e disciplina. Ele afirma,

me parece que ela [Edmea], embora redija bastante bem e saiba colocar seus sentimentos em frases espontâneas e vivas, comete um número muito grande de erros de ortografia, até mesmo para uma estudante que está apenas na terceira série. Deve ser pouco cuidadosa e estar sempre apressada (...). Deve-se ter o cuidado de mandá-la fazer os deveres com aplicação e com muita disciplina. Nas escolas dos vilarejos sardos, acontece que uma menina, ou um menino, que em casa foi habituado a falar o italiano (ainda que pouco e mal), só por este fato se encontra num nível superior a seus colegas, que só conhecem o sardo e, portanto, aprendem a ler e a escrever, a falar, a redigir numa língua completamente nova. Parece que os primeiros são mais inteligentes e espertos, quando algumas vezes não é assim, e por isso, na família e na escola, não se tem o cuidado de habituá-los ao trabalho metódico e disciplinado, pensando que superam todas as dificuldades com a “inteligência” etc. Ora a ortografia é justamente a pedra no caminho desta inteligência. (GRAMSCI, 2005a, p. 308)

---

<sup>44</sup> Aqui penso na reflexão sobre qual seria a função social da educação e quais os desafios de construir um processo educativo que de fato cumpra sua função, quando consideramos as meninas como principais destinatárias do processo. Então, multiplicam-se as perguntas: como deveria ser a formação de quem cuidará da educação delas, para não as negligenciar ou essencializá-las? Qual política educacional deveria ser construída? A educação para as meninas deveria ter objetivos específicos e diferentes daqueles da educação dos meninos? Como oferecer oportunidades para que as meninas continuem se formando, diante dos entraves sociais existentes? E, se atualizamos o debate e pensamos nos desafios que conseguimos compreender criticamente hoje, vemos que os muitos marcadores das opressões – em termos de interseccionalidade – complexificariam muito a reflexão sobre a função social da educação e a constatação de que a educação é um processo político (não é neutro ou desinteressado), portanto, é importante sim ter clareza, inclusive ideológica, de quais os objetivos que se espera atingir com ele.

<sup>45</sup> É importante considerar que, também no contexto da educação formal, as mulheres ainda são maioria. No Brasil, são sobretudo as mulheres a conduzirem, como professoras e gestoras, a educação básica, e especial as séries iniciais. Não conheço os dados da Itália sobre o tema, mas no contexto em que Gramsci analisa, certamente elas eram as principais responsáveis pela formação das crianças. Os dados brasileiros estão disponíveis em pesquisa do INEP: [Mulheres estão à frente da gestão escolar e da maior pesquisa estatística educacional do país - Artigo - INEP](#) (acessado em 21 de novembro de 2020).

Nesta reflexão, Gramsci mostra que “a inteligência” não é algo próprio de escolhidos, mas um processo que depende de um caminho para ser desenvolvido, o que vai ao encontro de sua valorização do senso comum. Como ele considera todo homem filósofo – pois todos têm uma concepção de mundo que pode partir da espontaneidade e, em seguida, tornar-se unitária e coerente, elevar-se –, mostra sua preferência pelo esforço constante por aprendizado e superação e não pela inteligência como um dado em si. Por isso afirma, novamente em carta a Teresina, que Mea deve ser incentivada a “melhorar a cada dia sua cultura, seu preparo geral, ampliar o horizonte de seus conhecimentos e de seus interesses intelectuais” (GRAMSCI, 2005b, p. 324).

Na verdade, a formação e o desenvolvimento da autonomia de qualquer indivíduo, para que tenha as rédeas da própria história, requer dedicação, força de vontade e seriedade. Assim, Gramsci afirma, em carta a seu irmão Carlo, de 25 de agosto de 1930: “me parece que toda a nossa vida é uma luta para nos adaptarmos ao ambiente, mas também, e especialmente, para dominá-lo e não nos deixarmos esmagar por ele” (GRAMSCI, 2005a, p. 440). Gramsci defendia uma formação consistente e uma personalidade forte, a fim de atingir o senso crítico e a coragem necessários para dominar, se apropriar e criar a partir do ambiente em que se vive, não sendo mecanicamente fruto do meio.

O ambiente de Mea, antes de tudo, são vocês aí de casa, depois seus amigos, a escola e depois todo o vilarejo (...) De quais partes desse ambiente Mea vai receber os estímulos para formar seus hábitos, seus modos de pensar, seus juízos morais? Se vocês renunciarem a intervir e a guiá-la, usando a autoridade que vem do afeto e da convivência familiar, fazendo pressão sobre ela de modo afetuoso e amoroso, mas inflexivelmente rígido e firme, acontecerá, sem dúvida nenhuma, que a formação espiritual de Mea vai ser o resultado mecânico da influência casual de todos os estímulos desse ambiente. (GRAMSCI, 2005, p. 439)

O ambiente e as relações sociais das quais um indivíduo participa têm grande influência na formação das pessoas, principalmente quando se é criança, mas é possível escolher de que forma tal influência será exercida – se passiva ou ativa – e por isso é fundamental a condução autônoma de quem educa. Essa(s) pessoa(s) têm grande responsabilidade no processo de formação de uma criança, para que possa(m), gradativamente, ajudá-la a construir disciplina e hábito de estudo, para no futuro ser capaz de fazer suas próprias escolhas e conduzir sua formação com determinação.

Mas quem educa o educador? Gramsci demonstra sua preocupação com a formação do educador – que tem uma responsabilidade na condução da formação de alguém e, a princípio, deveria possuir instrumentos que ajudem a ampliar e não a restringir as possibilidades de vida. A formação do educador é um interesse já presente em Marx, que afirma, na terceira *tese sobre Feuerbach*, que “as circunstâncias são alteradas pelos homens e que o próprio educador pode ser educado” (MARX, 1987, p. 12). O educador pode ser educado e se educa através de seu modo de ser, viver, pensar e se relacionar, ou seja, através da cultura, na concepção gramsciana. Por isso, Gramsci alerta seus familiares para que não se esqueçam da responsabilidade na formação de Mea, principalmente por ela ser uma mulher e ele ter clareza que às mulheres os desafios eram maiores. Ela precisaria se dedicar muito mais do que os outros jovens, privilegiados por sua classe e por seu sexo, para poder ter oportunidades e ampliar suas possibilidades de vida, bem como para poder ter um futuro diferente de suas antecessoras. Então diz:

no caso de Mea, todos vocês se descuidam de estimular a obtenção destas qualidades sólidas e fundamentais para seu futuro, não pensando que, mais tarde, a tarefa será mais difícil e talvez impossível. Vocês me parecem esquecer que hoje, em nosso país, as atividades femininas enfrentam condições muito desfavoráveis desde os primeiros anos de escola, como, por exemplo, a exclusão das meninas de muitas bolsas de estudo etc., de modo que é necessário, na concorrência, que as mulheres tenham qualidades superiores àquelas requeridas dos homens e uma dose maior de tenacidade e perseverança. É evidente que minhas observações se dirigiam não a Mea, mas a quem a educa e dirige; neste caso, mais do que nunca, me parece que o educador é que deve ser educado”. (GRAMSCI, 2005b, p. 43)

A reprimenda do filósofo apoia-se no fato de que as mulheres, com condições sociais amplamente desfavoráveis, necessitam de uma consciência crítica ainda mais aguçada sobre sua posição histórica, para que desenvolvam estratégias para sua emancipação e tenham uma formação que lhes permita conquistar novos espaços na sociedade. Isso exigiria muito de seus educadores e delas mesmas: ter uma vida mais crítica e perseverante as tornaria mais críticas e perseverantes.

O que me parece essencial no caso de Mea, e deve orientar a conduta de todos vocês em relação a ela, é a necessidade de fazê-la sentir que depende dela e de sua vontade saber empregar este tempo para estudar por conta própria, além dos programas da escola, para ser capaz, se as condições mudarem, de dar um salto adiante e realizar uma carreira escolar mais brilhante. Tudo é questão de Mea ter boa vontade e ambição, no sentido nobre da palavra. De resto, o mundo não vai desabar se ela terminar sua vida em Ghilarza, confeccionando meias, porque não quis tentar fazer algo melhor e mais brilhante. (GRAMSCI, 2005b, p. 153)

A ironia de Gramsci nesta carta reafirma a sua concepção de que depende de cada indivíduo apropriar-se de si mesmo para se tornar consciente das próprias possibilidades e limitações e, a partir disso, construir a própria história de forma autônoma. Apropriar-se de si não representa um individualismo, porque o indivíduo, para Gramsci, é o conjunto das relações sociais de produção, ou seja, não pode viver nem ser pensado separado do mundo, dos outros seres humanos e das relações que com estes estabelece. Dessa forma, todos os elementos da família, além das possibilidades que o país oferece a Mea, teriam uma influência decisiva no que ela seria ou se tornaria.

Nesse sentido, em seus diálogos epistolares com Teresina, Gramsci considera os desafios maiores para uma educadora proporcionar uma formação crítica e diversificada às crianças, uma vez que são muitos os fatores que tornam essa tarefa mais difícil para ela. No caso, ele analisa os desafios específicos da irmã – como a conciliação entre trabalho formal e trabalho doméstico e a escassez de possibilidades de crescimento pessoal que seu trabalho oferecia –, bem como a necessidade de ela ter um grande desejo para seguir se desafiando e se responsabilizando eticamente pela formação intelectual e moral dos filhos. Assim, em carta a ela, aconselha:

supere a apatia<sup>46</sup>, não se deixe vencer pelo ambiente monótono da agência e de seus frequentadores e por sua lenga-lenga estúpida e aborrecida. Você deve se tornar ativa como no passado (não no sentido físico, pois, me parece, você nunca foi ativa neste sentido, mas no sentido intelectual) para poder orientar bem as crianças fora da escola e não deixá-las abandonadas a si mesmas, como muitas vezes ocorre especialmente nas famílias ditas “respeitáveis”. (GRAMSCI, 2005a, p. 455)

O filósofo apresenta à irmã a possibilidade de exercer seu papel de educadora de forma autônoma, isto é, não só transmitir mecanicamente às crianças os costumes e os valores de sua época ou deixá-las à mercê da natureza – como a educação natural rousseauiana, pensamento ainda hegemônico na Europa no século XX, que ele criticava –, mas se posicionar criticamente e continuar a se formar para proporcionar aos filhos uma educação ampla, coerente e crítica. Quando se refere à irmã, sempre destaca seu grande potencial intelectual e moral, além de mostrar a importância de as mulheres se esforçarem para desenvolver, por conta própria, suas potencialidades, diante de todas as restrições sociais para elas.

---

<sup>46</sup> Teresina trabalhava em uma agência do serviço postal italiano, em Ghilarza.

E, em carta à mãe, em 28 de março de 1931<sup>47</sup>, Gramsci aprofunda um pouco mais o debate e as críticas, quando percebe que a família possui como objetivo que a sobrinha continue os estudos e aventa a possibilidade de enviá-la a Milão, para morar com o tio Carlo, irmão mais jovem de Gramsci. Além do desafio da própria formação, que exige dedicação constante, Mea teria outros dois, para prosseguir em seus estudos: ultrapassar a educação tradicionalmente disponível às mulheres e acompanhar o nível escolar mais elevado dos estudantes da cidade. Sua sobrinha, por ser uma criança de aldeia, só conseguiria acompanhar uma criança da cidade de sua faixa etária com uma dose elevada de dedicação e autonomia, isto é, se investisse em desenvolver sua autonomia intelectual e moral, porque havia diferenças reais entre o nível da educação na cidade, como em Milão, e na aldeia. “Ela dependeria, em grande parte, de sua própria iniciativa e boa vontade, e, entre sua indolência e a derrota que sofreriam suas supostas qualidades, se deprimiria e terminaria por não fazer mais nada mesmo” (GRAMSCI, 2005b, p. 33). Ele escancara assim as diferenças de oportunidades que existiam entre as regiões da Itália, o que contribuiria para aprofundar ainda mais o abismo da desigualdade social no país.

Em 1932, em carta à mãe, ele segue refletindo sobre os limites educacionais impostos à sobrinha e as possibilidades (ou falsas possibilidades) disponíveis a ela na Itália. Na carta de 1 de fevereiro (2005b), após reforçar a importância de Edmea ter foco e desenvolver sua força de vontade, caso tenha como meta seguir os estudos, Gramsci novamente justifica sua insistência, mostrando que, mesmo com a ampliação, em decorrência da Reforma Gentile de 1923, do ensino obrigatório até os 14 anos – o que teoricamente contemplaria a sobrinha –, a obrigatoriedade e a presença das crianças na escola até aquela idade era algo ainda apenas formal. Na prática, tanto a permanência das

---

<sup>47</sup> Nesta carta, Gramsci apresenta elementos críticos interessantes para se pensar os desafios extras para uma menina, pobre e do interior da Sardenha seguir seus estudos. Mas igualmente traz argumentos bastante equivocados sobre a sobrinha e as mulheres, que as essencializa ou estereotipa, o que estaria muito distante da sua concepção histórica sobre o ser humano. Ele fala, por exemplo, em autoestima feminina, que faria com que as mulheres se preocupassem mais com a aparência das coisas, sem analisar o porquê disso e sem apresentar uma elaboração aprofundada que demonstre a fundamentação de tal afirmação. Além disso, ele faz julgamentos severos sobre a sobrinha, apenas a partir das cartas que recebe. O interessante é que ele mesmo admite os seus excessos e a imprecisão de seu julgamento a respeito de Edmea. Diz: “escrevo estas informações para orientação de vocês: naturalmente, posso estar errado e, por isso, ficaria contente se Grazietta e Teresina me escrevessem suas opiniões e corrigissem meu modo de ver” (GRAMSCI, 2005b, p. 33). As irmãs de Gramsci, como é possível inferir da carta de 4 de maio de 1931, parecem questionar as avaliações do filósofo sobre Mea e ele reconhece que seus dados são realmente insuficientes para julgar a solidez das qualidades da sobrinha. Mas se justifica afirmando que o critério que utiliza para avaliar uma criança não é o “que se costuma chamar de ‘inteligência’, ‘bondade natural’, ‘vivacidade de espírito’ etc.”. Apoiar seus julgamentos em questões como “força de vontade, amor pela disciplina e pelo trabalho, a constância nos objetivos, e neste juízo levo em conta, mais do que a criança, aqueles que a orientam e têm o dever de fazer com que adquira tais hábitos, sem sacrificar sua espontaneidade” (GRAMSCI, 2005b, p. 43).

crianças na escola, quanto o tipo de oportunidades que elas teriam, dependia muito de sua classe social e da região onde moravam; e todos esses fatores se tornavam mais difíceis para as meninas. E, no momento em que analisa, mostra que as dificuldades para as mulheres eram ainda mais acentuadas porque viviam sob o fascismo<sup>48</sup>, cujo projeto de educação para as mulheres reforçava seu papel maternal (aquele estereotipado) e investia somente nele, dificultando ou impedindo outros caminhos e também sua presença na esfera pública.

Ele, ciente da força do fascismo naquele momento e da coerção (e manipulação) imposta pelo regime para a manutenção de seu projeto de sociedade, se pergunta se Edmea estaria porventura indo por esse caminho, porque, no projeto fascista, havia organizações para meninas e moças – como a *Piccole Italiane* e a *Giovani Italiane* – que atraíam muitas delas, ao oferecer-lhes um “futuro” e uma função na nação (a falta de oportunidades certamente atraía as meninas para as organizações fascistas, onde poderiam ter uma vida coletiva e se sentir pertencentes).

Não sei se ela está inscrita entre as jovens italianas [*Giovani Italiane*]. Penso que sim, embora não me tenham nunca escrito a respeito, e imagino que ela tenha ambições no caso destas coisas aparatosas. E assim ela vai seguir o destino das outras jovens italianas, o de se tornarem boas mães de família, como se diz, desde que encontrem o imbecil<sup>49</sup> que se case com elas, o que não é certo, porque os imbecis querem galinhas como esposas, mas galinhas com acompanhamento de terra ensolarada e cadernetas de poupança. (GRAMSCI, 2005b, p. 153-154)

O tio prisioneiro do fascismo, infelizmente, não teve a oportunidade de conhecer o futuro que sua sobrinha de fato construiu para si, mas, como nos conta sua prima Mimma Quercioli (2007), Edmea não se rendeu ao fascismo. Ela cursou a *scuola magistrale* – o correspondente ao Magistério ou Escola Normal no Brasil – e se tornou professora. E só após ter a sua profissão, casou-se com um médico e teve sete filhos. Em suma, o importante a ser percebido em sua história é que, como almejava o tio famoso e

---

<sup>48</sup> O fascismo defende um discurso muito parecido com o de Rousseau, buscando recuperar o que as mulheres seriam por natureza, ou seja, a mãe que se sacrifica pela família, tendo a modéstia como característica fundamental. Nesse contexto, a “igualdade” entre os sexos apresenta-se como equivalência e complementaridade, ou seja, a mulher reina no lar assim como o homem reina no mundo, ela dá amor à família assim como o homem dá segurança. “Fora da radical diferença dos sexos e da estrita distinção dos papéis e funções, não há salvação para homens, mulheres e crianças, e, portanto, para a sociedade. Conclusão: as mulheres não exercerão os direitos cívicos, já que a felicidade de todos, inclusive a delas próprias, tem esse preço” (BADINTER, 1991, p. 21). Segundo Badinter, esse discurso foi hegemônico até o final da II Guerra Mundial (1939-1945).

<sup>49</sup> Neste ponto, Gramsci mostra que o projeto de educação fascista não se limitava às moças, mas também havia um modelo de homem que se almejava formar, o qual, como ele analisa ironicamente, imbecilizava os jovens, reforçando valores pequeno-burgueses ligados à futilidade e à mesquinhez.

toda a família, ela pôde ter uma vida com mais possibilidades e menos sofrimentos do que aquela de sua geração anterior, na Sardenha.

## 1.5 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Gramsci esteve imerso em um universo feminino polissêmico e complexo, o que, a princípio, permitiu-lhe existir e poder constituir-se como o ser autônomo que foi, capaz de “estar sobre os próprios pés” (MARX, 2004, p. 113). E, em um segundo momento, enriqueceu e ampliou sua concepção de mundo (traduzida em suas categorias teórico-práticas), por ter-lhe proporcionado a oportunidade de refletir historicamente sobre as condições de vida da outra metade da humanidade, as mulheres – inúmeras mulheres reais com quem pôde efetuar trocas intelectuais e afetivas –, e de pensar alternativas (estratégias) de luta para enfrentar os tantos problemas concretos que limitavam a existência delas.

Quando afirmo que o filósofo deve sua existência a esse universo feminino com o qual esteve em contato, penso não apenas no fato de ele ser nascido de uma mulher, mas em todo o trabalho feminino que é indispensável para possibilitar que alguém se torne capaz de se sustentar “sobre os próprios pés” – incluindo todo o trabalho materno no processo de desenvolvimento da criança –, e, quando crescido e educado, de ter a possibilidade de desenvolver sua independência e autonomia. Para o caso específico de Gramsci, uma pessoa tão frágil fisicamente, destaco, a partir das histórias supracitadas, quantas mulheres de fato trabalharam, dedicaram-se, para lhe garantir a oportunidade de que se sustentasse, teórica, filosófica e politicamente.

O trabalho de sua mãe Peppina, que escolheu dar-lhe a vida e seguiu lutando para que ele continuasse vivo, após a grave doença que o acometeu na infância – que exigiu cuidados e alimentação especiais –, e também para que pudesse estudar, incluindo as dificuldades extras de manter um filho em outra cidade. O trabalho de suas irmãs, Grazietta, Emma e Teresina, que abriram mão de coisas necessárias para elas mesmas, para que ele tivesse maiores oportunidades de seguir o seu caminho. Além de terem cuidado das necessidades de sua mãe e de terem feito tudo o que foi possível para amenizar as preocupações maternas em relação ao filho, prisioneiro político.

Igualmente, o trabalho intenso e dedicado de suas companheiras de militância, ao cuidar da logística dos partidos, do Instituto de Cultura e dos periódicos socialistas e

comunistas, à frente dos quais esteve. O trabalho de sua mulher, Giulia Schucht, que passou a cuidar dos dois filhos do casal quando ele foi condenado ao cárcere fascista, em 1926. O trabalho de sua cunhada, Eugenia Schucht, que, apesar da mágoa por ter sido abandonada por Antonio – eles tiveram uma relação amorosa, incluindo promessas de futuro a dois, antes que ele se apaixonasse por Giulia, sua irmã mais jovem –, seguiu auxiliando sua mulher a cuidar de seus filhos.

Por fim, considerando somente o rol de mulheres que sabemos que tiveram relações diretas com o prisioneiro do fascismo, destaco o trabalho de sua cunhada Tatiana Schucht, a única da família a permanecer morando na Itália, que tomou para si a tarefa de cuidar das necessidades de Gramsci no cárcere, inclusive os cuidados de saúde em razão de suas doenças preexistentes, tendo sido responsável por que ele se mantivesse produtivo, mesmo na condição de privação de liberdade (física, simbólica, intelectual e política) e tendo ainda possibilitado que sua produção fosse legada. Maria Luisa Righi (2011) considera que talvez Tatiana tenha sido a irmã Schucht que mais amou Antonio. Penso que talvez ela tenha mesmo razão e que, sem a sua dedicação amorosa à vida e às necessidades dele, não lhe teria sido possível escrever a obra carcerária: seus *Cadernos*, *Cartas* e traduções.

Aparentemente (ou culturalmente), as mulheres do início do século XX e suas vidas teriam poucos subsídios a oferecer para a reflexão de um grande pensador. Contudo, a relação de Gramsci com tantas interlocutoras mostra que pensar no autor pela mediação das mulheres (e compreendê-lo nos momentos em que pensa sobre e com elas) enseja debates ainda pouco explorados por seus intérpretes, ampliando assim as possibilidades de leitura da realidade com, contra e a partir de Gramsci.

Livio Boni (2016) igualmente defende este caminho de aprofundamento nos ditos “temas menores” do autor e mostra as possibilidades que surgem dos estudos improváveis, como aquele que desenvolve sobre a relação entre Gramsci e a psicanálise e a autonomia da questão sexual. Sigo essa trilha no próximo capítulo, como uma escolha teórica e prática para construir gradativamente os alicerces da reflexão sobre a diferença sexual – um caminho em que as mulheres são sujeitos de suas lutas políticas e pensam em um mundo novo para si e para todos os demais, que possa ultrapassar as possibilidades e os códigos da sociedade capitalista, patriarcal, racista e colonial – e do diálogo dessa concepção de mundo com as reflexões (visionárias) do autor sardo.

## 2. IBSEN E GRAMSCI CONTRA A DUPLA MORAL

Helmer: [...] não há ninguém que sacrifique a sua honra pelo ente que ama.  
Nora: Milhares e milhares de mulheres têm feito isso.  
(Ibsen)

### 2.1 PENSAMENTO DA EXPERIÊNCIA

Desde que iniciei minhas leituras sobre Gramsci, ouço falar em Giuseppe Cospito. Para mim, Cospito foi apresentado como um dos pesquisadores italianos mais atuantes nos estudos gramscianos, que deveria se tornar uma referência à medida em que eu avançasse em minhas pesquisas. Realmente, ao longo do tempo, tive contato com alguns de seus artigos. E sempre gostei de seu rigor filológico e de sua capacidade de traduzir, de forma clara, as complexas categorias do filósofo sardo e os contextos em que foram produzidas. Soube que Cospito era também filósofo e percebia que, talvez por isso, sentisse uma proximidade teórica e metodológica com suas produções: parecia que ele escrevia o que (e da forma como) eu gostaria de ler sobre o tema analisado. Sua escrita me permitia sentir uma proximidade com o autor. Mas, em minha cabeça ainda repleta de pré-conceitos em desconstrução, teci para Cospito uma imagem de uma pessoa mais velha, sisuda e até encastelada em suas torres italianas, com quem nunca me encontraria e muito menos poderia estabelecer um contato mais próximo. Por anos alimentei essa imagem distante, inacessível, do profícuo pesquisador italiano...

Meu primeiro encontro com Cospito ocorreu em um Congresso Internacional em Campinas, em 2017. Na verdade, não tivemos nenhum contato direto ou a oportunidade de conversar, mas pude vê-lo, ouvi-lo e iniciar a desconstrução da qualificação de “inalcançável” que eu lhe havia atribuído. Percebo o quanto minha imaginação ainda estava colonizada e viciada em considerar os europeus como pessoas completamente diferentes de mim: tão surpreendentes, superiores, distantes e, por isso, inalcançáveis. Um dos livros que mais me marcou no início de minha graduação em filosofia foi escrito pelo professor da Universidade de Goiás (UFG), o equatoriano José Gonzalo Armijos Palácios, “De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio”, e que justamente tentava desconstruir a imagem inacessível do filósofo (no masculino mesmo), mostrando que poderia ser também um ofício para os reles mortais dos trópicos. Mas, embora sempre buscasse leituras como estas, que me autorizassem a me dedicar ao

pensamento filosófico sistemático, segui colonizada eurocentricamente, acreditando que as grandes referências estavam sempre fora (mais especificamente no continente europeu) e que aquelas pessoas eram necessariamente superiores a nós, a mim.

Idealizei meus professores, meus autores preferidos e seus respectivos comentadores (quase todos do gênero masculino também). Por isso, com Cospito não foi diferente. Nosso segundo momento de maior proximidade foi quando decidi concorrer a uma bolsa de estudos para o Curso de Verão da International Gramsci Society, que aconteceria na terra de Gramsci, na Sardenha, em 2018. Quando reuni toda a documentação para me inscrever, descobri que a pessoa com quem estabeleceria um contato direto via e-mail seria Cospito. De repente, aquele intelectual, que imaginava encastelado, estava dialogando comigo e se mostrando totalmente disponível para me auxiliar em tudo o que eu precisasse. E eu de fato precisei de muitas coisas, porque só consegui viabilizar a minha ida à Itália – após obter a bolsa de estudos para o curso – por meio da aprovação em um edital da FAP-DF, agência de fomento do Governo do Distrito Federal, que exigiu uma vasta documentação. Vasta mesmo! E Cospito, sempre muito gentil, ágil e objetivo, forneceu-me todo o necessário para viabilizar as exigências da burocracia do financiamento científico.

Quando nos encontramos, na Sardenha, e tivemos nossa primeira conversa presencial, sua prestatividade e sua gentileza foram ainda maiores. A cada contato, o professor se mostrava ainda mais humano e eu percebi o quanto estava aberto e disponível ao debate de todos os temas relacionados a Gramsci, à filosofia, ao feminismo e à política brasileira. Cospito foi acolhendo minhas demandas e minhas dúvidas ao longo de todo o curso e, ao final, em uma conversa descontraída e horizontal, manifestei o meu interesse em fazer um estágio doutoral na Itália. Novamente, ele me ouviu com atenção, acolheu minha demanda e se prontificou a me acompanhar nesse processo, caso eu me interessasse em ir até Pavia, na região da Lombardia, onde é docente do curso de Estudos Humanísticos da Universidade, fundada em 1361. Retornei ao Brasil e aquela nossa conversa seguiu me acompanhando por alguns meses, até que decidi que seria oportuno enfrentar mais um processo seletivo, dessa vez para buscar o financiamento da Capes, a fim de realizar o estágio doutoral supervisionado por Cospito.

Novamente, o professor foi extremamente demandado por mim, já que, no Brasil, as exigências para se conseguir o financiamento oficial para o doutorado-sanduíche são infundáveis. São documentos e mais documentos e muitas fases de um processo que só se complexifica, à medida que os cortes no orçamento para pesquisas vão minguando.

Quanto menos investimentos temos para a pesquisa no Brasil, mais regras são criadas para acessá-los (ou para desencorajar a busca por eles) e mais tenso se torna o processo para seguir adiante com a produção de conhecimento qualificado, principalmente nas ciências humanas. Mas o professor esteve ao meu lado em todos os desafios para concretizar o objetivo de realizar esse percurso de estudos, em Pavia. Fui novamente para a Itália, em agosto de 2019, e durante todo o tempo do estágio doutoral, Cospito acolheu todas as minhas demandas. Indicou-me obras fundamentais; interessou-se por minhas pesquisas teóricas e práticas sobre o feminismo, em suas diferentes vertentes; colocou-me em contato com as pesquisadoras que se interessam pela relação de Gramsci com as mulheres e, quando tive problemas de saúde, acolheu-me afetivamente. Infelizmente, durante o ano em que estive lá, sofri vários adoecimentos e vivi, como os demais, a experiência trágica da pandemia, então em seu início.

O professor orientador acolheu minhas demandas e interesses de uma forma muito diferente daquela concedida por outros pesquisadores consagrados nos estudos gramscianos, em outros momentos da minha vida, em que manifestei meus interesses na aproximação entre estudos gramscianos e feminismos. Tal postura foi fundamental, em um momento em que eu ainda estava buscando a aprovação dos especialistas para seguir com minhas intuições de pesquisa. Cospito foi um espelho que me permitiu ver e refletir as inquietações que eu trazia dentro de mim, mostrando que meu pensamento tinha valor, rigor e interlocução. Ele ainda me abriu os olhos para as múltiplas formas de compreender os estudos gramscianos e para as diversas linhas de trabalho que se desenvolviam na Itália, incluindo o aprofundamento da relação de Gramsci com as mulheres com quem conviveu, ao longo de sua curta vida, e reconheceu as implicações disso para uma compreensão mais acurada (e profunda) de muitas de suas categorias fundamentais, tais como hegemonia e subalternidade, e da sua concepção de política em geral. Inclusive, recomendou-me leituras sobre Gramsci que tinham como centro a experiência, os afetos e os encontros, temas tão caros ao feminismo em geral e ao feminismo italiano em particular.

Ele me incentivou a seguir com minhas pesquisas mais heterodoxas sobre Gramsci e ainda se dedicou a me oferecer fontes bibliográficas e possíveis interlocutoras para isso; o que me abriu possibilidades de pesquisa, mudou meu percurso de estudos e ainda me permitiu parar de idealizar o pesquisador europeu como alguém distante, superior e inacessível. Assim, Cospito me apresentou pesquisadoras (e comentadoras) de Gramsci que eu não conhecia, além de me incentivar a utilizar as análises dessas mulheres

para guiar minha reflexão sobre o sardo, considerando que de fato trazem compreensões novas e avanços para os estudos gramscianos. Em síntese, com rigor, auxiliou-me no reconhecimento da humanidade, complexa sempre, de Gramsci e das mulheres que mais conviveram com ele no âmbito da luta política.

Talvez o meu diálogo fraterno com Cospito tenha me dado, na *práxis*, o tom exato do que considero frutífero na relação entre marxismo e feminismo, para que possamos de fato pensar em estratégias e táticas revolucionárias, para um mundo que é diverso e precisa ser reconstruído pelos diferentes sujeitos, considerados plenos em sua humanidade, com possibilidades reais de trilhar seus caminhos de libertação, para que haja justiça social e respeito a todas as pessoas, independentemente de raça, etnia, sexo, classe, localização geopolítica, geração, capacidades físicas etc. Em nenhum momento, ele tentou impor sua concepção de mundo ou desconsiderou minhas inquietações – seja para afirmar a questão de classe como a questão primeira e fundamental, em uma busca por transformação social, ou para acusar minha militância teórica e prática de identitarismo –, embora ele seja efetivamente um pensador e estudioso do materialismo histórico.

Assim, eu, que também me interesso por este método, me senti livre para trazer minhas questões e interesses como uma mulher feminista e latino-americana. Questões estas que forçam o marxismo a se ampliar e a se contextualizar. Nessa relação entre métodos, busquei sempre ir além de um feminismo socialista como resultado final, ou seja, empreendi um esforço de tornar o método marxista coerente para nós mulheres travarmos nossas lutas contra o patriarcado capitalista. Meu objetivo sempre foi estudar caminhos que permitam pensar e, de fato, efetivar o protagonismo político das mulheres. Sempre estive atenta a como estes dois caminhos, que buscam transformações sociais profundas, podem se potencializar e permitir que suas (nossas) utopias sejam de fato tornadas realidade.

## 2.2 APRESENTAÇÃO

No capítulo anterior, dediquei-me à construção de uma certa fenomenologia dos afetos de Gramsci, com foco nas mulheres de seu círculo familiar, destacando o potencial formativo da capacidade de resistência/resiliência daquelas com quem ele conviveu, diante das dificuldades e opressões que vivenciaram, na Sardenha, e igualmente a

importância delas para a sua formação intelectual e moral e para o restabelecimento (ou manutenção) de sua saúde física e mental. Pautando-me nos novos caminhos de pesquisa descobertos no estágio doutoral, dedico-me neste capítulo à reflexão de Gramsci sobre a peça *Casa de Bonecas* de Ibsen, que considero sua principal contribuição teórica pré-carcerária para pensar a condição e a direção da luta das diferentes mulheres com quem ele conviveu, na Itália do início do século XX. Ele desenvolve um interesse por uma transformação moral e intelectual profunda das mulheres – apresentada por Ibsen na peça –, que acabou por se tornar um paradigma gramsciano para pensar a questão feminina e o processo de formação (e autotransformação) necessário às mulheres no capitalismo de seu tempo.

### 2.3 IBSEN E SUA *CASA DE BONECAS*

*Casa de bonecas* (*Et dukkehjem*) é uma das obras mais importantes do dramaturgo norueguês Henrik Ibsen<sup>50</sup> (1828-1906). Foi publicada em 1879 e traz uma crítica profunda da sociedade burguesa, em especial da hipocrisia de sua moral e dos limites do modelo de mulher a ela ligada. Para isso, cria Nora Helmer, uma personagem feminina com personalidade complexa, cujos comportamentos (rebeldia) e reflexões deixam evidente o posicionamento crítico de Ibsen em relação aos modelos masculinos e femininos da sociedade de seu tempo e apresentam os caminhos por ele idealizados para a superação dos limites de tais modelos; incluindo os altos custos para essa transformação, personificados pela escolha disruptiva de Nora. Para Ibsen, da forma como constrói os conflitos da peça, o principal problema da moral burguesa é gerar e perpetuar a desumanização das mulheres (burguesas) de seu tempo, tornando-as bonecas, ou seja, objetos manipulados por outrem. A peça se desenrola no mesmo momento de vida em que o autor escreve, a segunda metade do século XIX, e é regida pelos valores, machistas, do período retratado. O cenário é o ambiente doméstico da família pequeno-burguesa de Torvald Helmer, onde a mulher, Nora, se mantém prioritariamente dentro de casa, educando os filhos e fazendo a gestão do ambiente e da economia domésticos, enquanto

---

<sup>50</sup> Ibsen é criador do teatro realista moderno e considerado o maior dramaturgo norueguês do século XIX. Era crítico contumaz das condições de vida e dos costumes de sua época, defendendo uma organização social que permitisse a libertação de todo o gênero humano (incluindo as mulheres). A hipocrisia do amor foi um de seus temas de preferência, o que fez com que suas obras escandalizassem o público europeu, já que o teatro do período privilegiava o modelo familiar burguês tradicional (a moralidade cristã burguesa prevalecia mesmo em peças que abordavam os grupos subalternos) e a defesa da propriedade privada (e tudo que é necessário para que ela fosse o centro das relações sociais).

seu marido, um advogado respeitável, que assume a função de diretor de um grande banco, ocupa os lugares na vida pública, trabalhando para ser o provedor da casa e o educador de sua mulher, sendo esta seu bibelô ou boneca de estimação. O enredo se constrói a partir de um segredo que Nora se esforça para esconder de seu marido e dos desafios que ela vai enfrentando para isso, com os objetivos de preservar seu casamento e de poupar seu cônjuge de preocupações desnecessárias, para que ele pudesse se dedicar ao trabalho.

Como destacado na peça, em um período anterior àquele em que se passam os 3 atos de *Casa de bonecas*, Nora realiza um empréstimo com o advogado-agiota Krogstad, para viabilizar uma viagem-tratamento para salvar a vida de seu marido, que estava enfermo no período, mas não conta a ele, para não ferir seu amor-próprio masculino (seu papel social de chefe de família) e, igualmente, para não o preocupar, já que estava debilitado. Para isso, ela falsifica a assinatura de seu pai, idoso e igualmente enfermo, porque, na época, as mulheres não poderiam realizar empréstimos desse tipo em seu nome – era necessária uma autorização do homem “responsável”, geralmente pai ou marido –, e diz a seu marido que o dinheiro para a realização da viagem lhes havia sido oferecido de presente por seu pai.

A viagem é bem-sucedida e o marido se recupera. Então, para preservar o segredo e a harmonia familiar, ela se esforça para pagar aos poucos a dívida, com a venda de alguns trabalhos manuais e o que consegue economizar do dinheiro fornecido pelo marido para a economia doméstica. No entanto, antes de conseguir concluir o pagamento e obter de volta o documento que comprovava a dívida e também a falsidade ideológica, seu marido assume a presidência do banco onde o agiota trabalhava e o ameaça de demissão, por já conhecer sua péssima reputação. Nesse momento, o antagonista passa a chantagear Nora, ameaçando contar a Torvald o seu delito, caso ela não conseguisse reverter a situação e evitar a sua demissão. Ela se utiliza de artimanhas “infantis” para evitar o desastre familiar, mas não obtém sucesso, porque não tinha poder para evitar a demissão de Krogstad nem a efetivação de suas ameaças a ela. E, assim, como prometido, o agiota envia uma carta a Torvald contando tudo sobre o empréstimo e a falsificação realizada pela esposa, anunciando que a tornaria pública; o que, segundo o costume da época, poderia abalar sua ilibada reputação, prejudicando o seu posto na instituição bancária.

Com a revelação do agiota, Torvald se volta contra a esposa, humilha-a verbalmente, não aceita ouvi-la, para compreender os motivos que a levaram a cometer tal ato – que, no fundo, ela julgava nobres e heróicos – e ainda a proíbe de se aproximar

de seus filhos daquele dia em diante. A reação agressiva do marido provoca uma crise externa e interna em Nora e, mesmo quando o chantagista, surpreendentemente, em uma segunda carta, arrepende-se e desiste de tornar público o erro da protagonista, o que faz seu marido igualmente interromper as humilhações e tentar retomar a “normalidade” da vida, ela já não é mais a mesma pessoa e não consegue relevar o que viu, ouviu e sentiu. É acometida por uma frustração verdadeira com sua vida e com os costumes de sua época e, por isso, decide romper os seus laços – inclusive os laços sociais que lhe impunham determinados papéis – e ir em busca de si e de suas verdades.

Sua ação teve custos elevados, mas, da maneira como o dramaturgo constrói a narrativa, compreende-se que o rompimento completo com a família era o caminho necessário para ela se libertar de sua submissão e sua alienação, que descobre serem os princípios que conduziram a sua vida até aquele momento. Assim, abre mão dos três filhos que amava, do conforto material oferecido pelo marido e vai em busca de se tornar responsável por sua própria sobrevivência através do trabalho, efetivamente correndo os riscos e assumindo os custos de uma vida fora dos padrões sociais esperados para uma mulher de seu tempo. O risco era elevado, tanto que foi desastroso o que ocorreu com a vida da mulher que de fato inspirou Ibsen a criar a personagem Nora Helmer.

A peça foi inspirada na escritora norueguesa-dinamarquesa Laura Kieler (1849-1932), que obteve certo sucesso em sua época e se tornou amiga de Ibsen. Eles se corresponderam por longo período e se encontraram algumas vezes. Como Nora, Laura se arriscou a falsificar uma letra de câmbio, a fim de obter um empréstimo que custearia o tratamento de saúde de seu marido, que estava tuberculoso e precisava se tratar na Itália. A viagem para ares italianos salvou a vida de seu marido, mas, quando a fraude que viabilizou o tratamento foi por ele descoberta, ao contrário de Nora na ficção, Laura não teve a opção de abandonar sua realidade opressora, libertar-se e ir em busca de uma nova vida. No primeiro momento, foi fortemente humilhada, abandonada pelo esposo e proibida de criar os filhos; o que a levou a um colapso nervoso (NEVES, 2017) e à necessidade de internação em uma clínica psiquiátrica.

Após recuperar o equilíbrio, no entanto, só lhe restou de fato se “reconciliar” com seu marido, retornar para a sua vida de casada, com as condições estabelecidas por ele, que, assim como Torvald, não compreendeu o motivo de sua mulher ter realizado o ato delituoso: o amor que sentia por ele e por sua família. Além disso, Laura teria buscado outras alternativas, sem sucesso, antes de partir para a decisão extrema. Ibsen foi uma das pessoas a quem a escritora recorreu para conseguir ajuda financeira para viabilizar a

viagem da família, mas ele também não foi capaz de compreender a gravidade da situação e assim ajudá-la com a quantia que precisava.

Após o ocorrido, já que a notícia se tornou pública na época, Ibsen pôde entender em detalhes o drama de sua amiga a ponto de torná-lo o mote de sua obra-prima. Ele oferece para Nora na ficção uma oportunidade que, na realidade, Laura não teve: a possibilidade de ruptura com o *status quo* e de escolher uma nova vida, que lhe permitisse ir em busca de si, distanciando-se da hipocrisia da vida burguesa da época. Quanta força e coragem seriam necessárias para se romper com a estrutura social e moral vigentes e com o comportamento feminino esperado a partir desses valores? Em cada período histórico, quem de fato teria essa possibilidade de ruptura? Como calcular os riscos e as consequências da busca por outro caminho, que nem se sabe ao certo qual será (e o que se irá encontrar nele)? O que Ibsen oferece a Nora era tão impensável para a época, que também Laura – a mulher real, que merecia ter tido outro destino – não entendeu a ação do autor e, ao que parece, não o perdoou por utilizar, imortalizar e difundir a sua história, em *Casa de bonecas* (NEVES, 2017). Laura viveu na pele os altos custos de um desvio moral, na sociedade capitalista do século XIX, e talvez por isso não quisesse sua história pública, já que para ela não houve espaço para libertação e humanização, mas apenas para julgamentos e humilhações.

### 2.3.1 A resenha da peça

A resenha teatral de Gramsci sobre *Casa de bonecas* de Ibsen foi escrita em 22 de março de 1917, após a apresentação da peça pela companhia de Emma Gramatica (1874-1965)<sup>51</sup>, que ocorreu dois dias antes, no Teatro Carignano, em Turim. No texto intitulado *A moral e o costume*, o autor busca analisar a obra ibseniana a partir da diferenciação dos dois conceitos presentes no título, deixando claro como compreende as peculiaridades de uma (ou da) moral profundamente humana e do costume que pode (e deve) se modificar

---

<sup>51</sup> Emma Gramatica foi uma famosa atriz italiana, irmã de Irma Gramatica, atriz igualmente famosa. Emma iniciou sua carreira ainda jovem e foi pioneira em muitas companhias de teatro, até fundar sua própria companhia, em 1916, por meio da qual interpretou, com grande sucesso, obras dramáticas importantes – tal como a *Casa de bonecas* – na Itália e no exterior. A encenação que Gramsci assistiu, sobre a qual escreveu sua resenha para o *Avanti!*, em 1917, foi protagonizada por Emma, já atuando com sua própria companhia de teatro, e recebeu uma avaliação positiva da crítica. Domenico Lanza, em seu artigo na "Stampa" ("Emma Gramatica na 'Casa di bambala'", 21 de março de 1917) afirma que o público do Teatro Carignano "deu a Emma Gramatica longos e repetidos aplausos".

em cada época histórica e/ou sistema socioeconômico. O hábito moral tradicional da burguesia não seria a forma de comportamento correta e válida sempre, para todas as pessoas, mas apenas um costume possível, ligado à classe dominante da época e a suas necessidades para a manutenção do *status quo*. Por isso, segundo ele, o drama de Ibsen mostra como o costume poderia ser questionado e, se possível, modificado, em busca de um outro, cada vez mais coerente com quem se é e à classe a que se pertence, ou, conforme os interesses políticos de Gramsci, mais adequado à classe trabalhadora ou aos grupos sociais subalternos, além de mais coerente com eles. Em outras palavras, uma busca por uma aproximação com uma moral mais universal ou mais profundamente espiritual e humana, que exigiria uma atitude (e uma autotransformação) como a de Nora<sup>52</sup>, que, no final do terceiro ato da peça, vai em busca da “raiz robusta do próprio ser moral, para cumprir os deveres, primeiro consigo mesma e depois com os outros” (GRAMSCI, 2015, p. 196).

Pensando na capacidade humana de se transformar e no potencial pedagógico da arte teatral para contribuir com a transformação humana (exemplificada na personagem), Gramsci analisa o comportamento do público em Turim, composto por damas e cavalheiros (termos que ele enfatiza em tom irônico), a partir de sua reação à peça: nos dois primeiros atos, houve aplausos com convicção e, no terceiro, quando ocorre a ação disruptiva de Nora, parece haver uma revolta do público italiano contra a peça<sup>53</sup>, manifestada em aplausos fracos (*debolmente applaudito*), que talvez tenham ocorrido

---

<sup>52</sup> Nora Helmer, a personagem feminina complexa e humana criada por Ibsen, rompe com os padrões opressivos de sua época (no caso, a opressão de gênero que o capitalismo realizava com as mulheres da classe dominante) e se torna a referência de Gramsci para a reflexão sobre os limites do costume burguês e a necessidade de superação desse comportamento superficial de uma classe, que desumaniza e escraviza grupos subalternos, para ser possível, pela via molecular da autotransformação, aproximar-se da moral mais universal ou profundamente humana. Mas não deixa de enfatizar que a busca dessa moral, que exige uma autotransformação verdadeira, é um processo pedagógico necessário para todas as pessoas, mas principalmente para aquelas ligadas aos grupos subalternos (ou seria melhor subalternizados?), que, para exercerem plenamente a sua humanidade, precisam transformar coletivamente as estruturas sociais da sociedade capitalista.

<sup>53</sup> A recepção da peça de Ibsen pelo público não foi negativa apenas na Itália, mas em todos os lugares por onde circulou, já que a sociedade burguesa do século XIX era resistente à autonomia da mulher, em especial da mulher burguesa, que tinha um papel muito específico no espaço privado da família nuclear. Outro crítico teatral da época, Angiolo Biancotti, afirmou, em seu texto no *Giornale*, que o público italiano não compreendeu o drama de Ibsen. Para ele, os espectadores, tão acostumados ao teatro fácil daquele momento, não compreenderam um autor que estava à frente de seu tempo e que oferecia elementos poéticos e políticos profundamente críticos, configurando uma “moral do amanhã”, que ultrapassaria as feridas (hipocrisias) da burguesia. Por isso, como ressalta Ana Américo (2022), foi um “choque para a sociedade em geral o lançamento da peça *Casa de bonecas*. De fato, sua aceitação não foi das melhores e em certos lugares chegou-se a proibir a transmissão da peça, por exemplo, na Alemanha” (<https://monografias.brasilecola.uol.com.br/arte-cultura/o-feminismo-presente-casa-bonecas-imagem-mulher-no-seculo-xix.htm>, acesso em 30/05/2022).

mais por respeito aos atores (em especial à famosa atriz da época) e menos pelo reconhecimento “da criatura [no sentido de criação] superior que a fantasia de Ibsen colocou no mundo” (GRAMSCI, 2015, p. 196). Gramsci, então, busca compreender o porquê da incompreensão ou má recepção do público em relação à criação de Ibsen, ou melhor, por que o público ficou “atônito e surdo” diante do “ato profundamente moral de Nora Helmer, que abandona a casa, seu marido, seus filhos para buscar solitariamente a si mesma, para escavar e traçar, nas profundezas de si mesma, as fortes raízes de seu ser moral, para cumprir os deveres que cada um tem para consigo mesmo antes que com os outros” (GRAMSCI, 2015, p. 196).

Gramsci faz a si esse questionamento, retórico – mas ao mesmo tempo verdadeiro, porque o exercício dessa moralidade mais profunda seria fundamental para um processo revolucionário e representaria um caminho que deve ser fornecido pela arte e pela cultura –, para ressaltar que o comportamento do público diante da obra diz mais sobre este e suas limitações morais (da moral/costume da burguesia) do que sobre a peça e a personagem criada por Ibsen. Em outros termos, ele pergunta: por que o drama de Nora não impactou profundamente os espectadores? Seria por causa de uma imoralidade, falha moral, falha na formação destes ou de Ibsen? Onde estaria o problema moral ou a imoralidade? Um drama, como argumenta Gramsci, deve possuir um conteúdo moral capaz de permitir que os espectadores o revivam em sua integralidade, ou seja, deve ter um caráter formativo que proporcione a quem assiste (ou leia) a possibilidade de se repensar, de se educar e “melhorar continuamente a fibra (*tempra*) moral da própria personalidade histórica, atual, imersa na vida do mundo” (GRAMSCI, 2015, p. 196). Para o sardo, o texto de Ibsen possui todas essas qualidades. Como nos esclarece Brunello, a admiração de Gramsci por Ibsen não ocorre apenas por uma razão estética (pelo conteúdo e a forma criada pelo artista), mas porque o norueguês está “entre os que testemunham o modo em que o [um] autor deveria ‘viver no mundo real, com todas as suas exigências contraditórias’ (Q21, 6, 2.123 [CC, 6, 48])” (BRUNELLO, 2017, p. 393).

Dessa forma, o diagnóstico do sardo para a ausência de manifestação do público seria de que se deve a “uma revolta do nosso costume diante da moral mais espiritualmente humana”, ou melhor, uma revolta da moral (ou do costume) tradicional da pequena e grande burguesia – que rege a vida da maior parte dos expectadores da peça – que se sustenta em muitos momentos por meio de submissão, exploração, escravização, dissimulação e hipocrisia e precisa desse repertório desumanizante para manter seu lugar de classe dominante, patriarcal, com todos os seus privilégios. A obra de Ibsen

representaria outro costume, outra possibilidade – uma indicação de caminho possível, de um futuro –, em que mulheres (mas também homens) poderiam se desenvolver espiritualmente – em direção à sua profundidade humana (que parte do individual, mas deve florescer socialmente) – e em que a família não seria apenas uma instituição econômica, mas um mundo moral em ação. Nele, todos poderiam construir sua individualidade de fato (tendo oportunidade de se individuar, se subjetivar) e a mulher almejava ser “não mais apenas a fêmea que alimenta sua prole e sente por ela um amor feito de dores de carne e sangue, mas uma criatura humana por direito próprio” (GRAMSCI, 2015, p. 197).

Nora, assim, torna-se um ícone para a transformação necessária às mulheres, na concepção de Gramsci. Ela oferece ao sardo os elementos necessários para pensá-las e também a direção de suas lutas, já que ele compreende que “a mulher (...) é uma *criatura humana*<sup>54</sup> por direito próprio, que tem uma *consciência* própria, que tem *necessidades interiores* próprias, que tem uma *personalidade* humana toda própria e uma *dignidade* como ser *independente*” (GRAMSCI, 2015, p. 197), o que corresponderia à postura moral e ao caminho escolhido pela personagem. O sardo está sugerindo que às mulheres seria necessária uma transformação espiritual profunda, que requer tanto um processo de autoconhecimento – *consciência, necessidades interiores* – quanto uma nova postura diante do mundo – *personalidade, dignidade de ser independente*. Tal transformação demandaria uma completa reforma intelectual e moral – como definirá em sua obra produzida no cárcere, a partir de 1929 –, porque o costume da pequena e da grande burguesia, segundo Gramsci, não é capaz de admitir um mundo em que elas sejam assim. Nesta análise, ele estaria considerando um costume que se aproximasse ou mesmo correspondesse à “verdadeira” *moral*, à moral que chama de *universal*<sup>55</sup>, em

---

<sup>54</sup> Os grifos (em itálico) na citação são meus. Não existem no texto original de Gramsci.

<sup>55</sup> Na resenha de 1917, Gramsci define o que ele denomina de *moral universal* uma forma de agir que estaria no campo do *universal* justamente “porque é [ou busca ser] profundamente humana, porque é feita de espiritualidade mais que de animalidade, de alma mais que de economia ou de nervos e músculos” (GRAMSCI, 2015, p. 197). Essa moral corresponderia ou contribuiria para a concretização do que há de superior na humanidade, cujo costume permitiria a plenitude da interioridade e da personalidade e o distanciamento da hipocrisia vil (GRAMSCI, 2015), como ele enxerga no costume burguês. Nessa reflexão, o fundamental é pensar na defesa que o sardo faz, a partir do drama ibseniano, da importância de que as mulheres tenham a oportunidade de buscar para si tal moral, que lhes permitiria uma vida plenamente humana e com dignidade, contrária à vida limitada proporcionada pelo costume burguês, dominante na história. A reflexão gramsciana de juventude e as categorias utilizadas talvez ainda soem idealistas – característica de que ele buscou se distanciar à medida que se aproximava do materialismo histórico, na sua obra de maturidade –, mas neste momento ele já se esforçava para trazer elementos e desafios da vida concreta, histórica, das mulheres, para pensar uma forma de luta – complexa e lidando com as contradições da realidade –, que lhes permitisse ultrapassar sua subalternidade.

contraposição ao mero *costume* (o burguês) – o costume que tem importância na história atual, relacionado à classe que tem protagonismo histórico (GRAMSCI, 2015) – cuja “única forma de libertação feminina é a da mulher que se torna *cocotte*. [E] a *pochade*<sup>56</sup> é realmente a única ação dramática feminina (...); [apenas] a conquista da liberdade fisiológica e sexual. Não se sai do círculo morto de nervos, músculos e epiderme sensível” (GRAMSCI, 2015, p. 197). Uma crítica ácida à superficialidade da vida burguesa, que permite apenas uma maquiagem de liberdade, uma transformação e uma autotransformação superficiais. Isto é, mulheres se tornarem sem consistência moral, apenas um corpo moldável aos mesquinhos interesses sociais, não podendo atingir a interioridade e a profundidade do humano (GRAMSCI, 2015, p. 197). Nas palavras de Ghetti (2020b), na resenha, Gramsci desmascara a falsidade das conquistas da burguesia feminina italiana, no período da Primeira Guerra. E ele exemplifica sua crítica aos limites da transformação (e autotransformação) oferecidos às mulheres pelos costumes burgueses da seguinte forma:

a abolição do instituto da *autorização conjugal*<sup>57</sup> foi elogiada como prova do reconhecimento desta nova alma [da mulher]. Mas o instituto considera a mulher como pessoa de um contrato econômico, não como humanidade universal. É uma *reforma* que considera a mulher burguesa como titular de uma propriedade, e *não altera as relações entre os sexos e nem mesmo superficialmente afeta os costumes*. Isso *não foi mudado*, e não poderia ter sido, nem mesmo pela guerra. A mulher dos nossos países, a mulher que tem uma história, a mulher da família burguesa, permanece como antes como escrava, sem profundidade de vida moral, sem desejos espirituais, submissa mesmo quando parece ser rebelde, mas ainda mais escrava quando reencontra a única liberdade que lhe é consentida, a liberdade da *galanteria*. Resta a fêmea que nutre a prole, a *boneca* que é mais querida quanto mais estúpida, ainda mais encantada e exaltada quanto mais renuncia a si mesma, aos deveres que deveria ter para consigo mesma, para se dedicar aos outros, sejam esses outros os seus familiares, os enfermos, [ou] os rejeitados da humanidade, que a caridade recolhe e ajuda maternalmente. A *hipocrisia* do sacrifício benéfico é outra das aparências dessa inferioridade de nosso costume. (GRAMSCI, 2015, p. 197)

---

<sup>56</sup> As *cocottes* eram as mulheres sedutoras, muito ligadas à estética, que possuíam certa liberdade para frequentar espaços da burguesia, que muitas vezes eram prostitutas (ou confundidas com elas). As *pochades*, referindo-se às comédias dos espetáculos de variedades do século XIX, os *vaudeville*, que tinham personagens exagerados, caricatos, grotescos e uma dramaturgia baseada em intrigas e aventuras galanteadoras, ou seja, aquelas destinadas às lisonjas com as mulheres a quem se quer agradar. As mulheres, nesse contexto, teriam apenas a função de adorno, de um objeto belo a ser conquistado por homens que, com atitudes galantes, conseguissem convencê-las. Um papel subalterno que – Gramsci afirma – seguirá sendo um tipo reproduzido por muitas mulheres da burguesia, ou pelas que acessavam a mesma vida de luxo e ostentações, na segunda metade do século XIX e início do XX.

<sup>57</sup> Os grifos (em itálico) na citação são meus. Não existem no texto original de Gramsci.

A lei supracitada esteve ligada ao Código Civil italiano de 1865 e só foi revogada, em 1919, estendendo às mulheres ocupações antes permitidas apenas aos homens (Nota do editor, em GRAMSCI, 2015, p. 199). Tal revogação foi comemorada pelas mulheres burguesas, incluindo aquelas que se autodeclaravam feministas na época. Gramsci (2015) questiona, no entanto, o alcance dessa conquista e a classifica como apenas retórica, porque ele considera que a mulher, nesse contexto, é livre apenas para realizar contratos econômicos, seria sujeito apenas em um contrato econômico e não possuidora de humanidade universal, ou seja, não seria considerada humana em todos os aspectos e âmbitos sociais e políticos. Poderia tornar-se detentora de propriedades e ser capaz de realizar transações econômicas, mas isso não alteraria o seu papel social, a relação entre os sexos e nem mesmo os costumes burgueses.

Esse tipo de mudança, para Gramsci, é reformista em uma perspectiva limitada – podendo se enquadrar no contexto de uma revolução passiva<sup>58</sup> – e não representaria o que, na obra carcerária, ele chamará de reforma intelectual e moral, que possui uma perspectiva ampla e é passo fundamental para uma revolução de fato, em que os sujeitos, por suas lutas, organização e direção políticas, transformam a cultura, alterando, com isso, as relações entre os sexos e o costume. Com mudanças apenas desse tipo, conquistadas na revogação do Código Civil, em 1919, as mulheres permaneceriam escravas no sistema capitalista, talvez ainda mais arraigadamente dependentes dessa estrutura que as manipularia (ou conquistaria) com a concessão do que ele denomina ironicamente como *liberdade de galanteria*: superficial, apenas na aparência. Uma aparência de liberdade, que é o que capitalismo oferece às mulheres, mas que, na realidade, as tornaria ainda mais dependentes desse sistema, porque representaria tanto um aprofundamento nas liberdades e direitos necessários ao seu funcionamento, como um mergulho em modelos femininos igualmente necessários à sua manutenção. A galanteria requeria uma formação para que a mulher se tornasse apenas uma boneca para embelezar a vida de outrem, uma criança sem a possibilidade de se tornar autônoma e humana. Uma mulher apenas para ser

---

<sup>58</sup> Embora o conceito de revolução passava nasça apenas no contexto dos *Cadernos do cárcere*, a partir de 1929, pode-se compreender que, em suas análises na década de 1910, Gramsci já diferencia revoluções sociais propriamente ditas daquelas de perfil reformista, vindas de cima para baixo e com poucas mudanças estruturais na sociedade. Segundo a síntese de Debrum sobre o conceito gramsciano, revolução passiva é aquela “operada de cima para baixo, [por grupos que já ocupam o poder], por elites progressistas (...), com o entusiasmo passivo, a adesão resignada ou indiferente da maioria – cuja presença, todavia, é indispensável como mão de obra do empreendimento histórico. Este conceito não se aplica, apenas, a situações do passado, mas caracteriza grande parte da história moderna na Itália, desde o *Risorgimento* – o processo de unificação do país sob a égide da monarquia piemontesa – até o fascismo” (DEBRUM, 2001, p. 176).

exibida, ostentada, um bibelô, com função de reprodutora, cuidadora e esposa, com as limitações e deveres do Código Civil. Segundo Machado (2004, p. 1),

Charlotte Despard (1844-1939), outra escritora e ativista que viveu nessa época [de Ibsen], relatou, em suas obras não publicadas, como era viver naquela época [a mesma de Nora]: (...) ‘As mulheres das classes superiores tinham que entender cedo que a única porta aberta para uma vida que fosse, ao mesmo tempo, fácil e respeitável era aquela do casamento. Logo, ela dependia de sua boa aparência, nos conformes do gosto masculino daqueles dias, de seu charme e das artes de sua penteadeira’ (<http://acervo.plannetaeducacao.com.br/portal/artigo.asp?artigo=203>, acesso em 30/05/2022)

E Nora, como é construída nos dois primeiros atos da peça, seria a típica mulher do século XIX, que se forma e se comporta nesse ideal da galanteria, cuja feminilidade correspondente guia-se pela vaidade desmedida que, para ser sustentada, faz com que a mulher se endivide persistentemente, por não “resistir” ao consumismo. Ibsen busca desconstruir esse tipo de “feminilidade” no terceiro ato da peça, o que permite a Gramsci alimentar sua crítica a esse aspecto de galanteria da moral burguesa e da educação/formação moral destinada às mulheres.

### 2.3.2 O Ibsen de Gramsci

Segundo o verbete do dicionário gramsciano dedicado ao autor norueguês, o interesse de Gramsci pelas obras ibsenianas se torna evidente a partir das resenhas teatrais<sup>59</sup> que realiza no periódico do PSI (Partido Socialista Italiano), *Avanti!*, na década de 1910, em Turim. Brunello (2017) destaca que o ponto que mais chamou a atenção do sardo foi a força da denúncia social presente na arte de Ibsen, que se mostra incontestável na obra *Casa de bonecas*. Mas, ainda segundo o verbete, o interesse de Gramsci não se restringe ao momento em que, como jornalista, dedica-se aos artigos de análises da cultura do *Avanti!* (foi crítico teatral deste jornal de 1916 a 1920), mas segue forte ao longo da

---

<sup>59</sup> Pensando na importância que Gramsci concede à obra de Ibsen, em especial à peça *Casa de bonecas*, me parece uma lacuna significativa o autor do verbete sobre Ibsen no *Dicionário Gramsciano* nem se referir à questão feminina (como definia Gramsci às reflexões sobre a condição e as lutas da mulher), em sua síntese sobre como a obra do autor norueguês é tratada na produção do sardo. E isto se torna ainda mais problemático, porque Brunello (2017) destaca o interesse de Gramsci nas peças ibsenianas desde os tempos de suas resenhas teatrais, no *Avanti!*, onde ele constrói a sua contundente resenha da *Casa de bonecas*, dando destaque à moralidade profundamente humana representada pela personagem feminina Nora Helmer.

escritura dos *Cadernos do cárcere*, onde em alguns pontos o autor norueguês é retomado e a sua importância para a formação política dos grupos subalternos é reiterada.

Segundo Brunello, o que mudará na análise gramsciana dos tempos do *Avanti!* para a posterior, realizada nos *Cadernos*, é o modo como compreende a recepção pelo público italiano da obra ibseniana. Antes do cárcere, Gramsci evidencia “a incompreensão que parte do público burguês tinha de *Casa de bonecas*” (BRUNELLO, 2017, p. 393). Em sua resenha sobre a peça, ele demonstra que, mesmo quase 40 anos depois de sua publicação, a sociedade burguesa italiana demonstrava não compreender a decisão disruptiva de Nora (talvez, em situação semelhante ao conflito da história, compreendessem e aceitassem a submissão de Laura) e, assim como o norueguês, destaca, em sua análise, a importância de as mulheres lutarem por oportunidades de viver um ato moral tão profundo quanto o da personagem ibseniana. Ou seja, lutar para que possam ser plenamente humanas, na sociedade em que vivem. Já em suas reflexões sobre o norueguês, na década de 1930, destaca principalmente a qualidade e a acessibilidade dos textos desse autor, ou seja, sua capacidade de “agradar muitíssimo também ao público popular” (GRAMSCI, 2002b, Q21, 6, 2.122 [CC 6, 48]).

Reflete sobre isso em um contexto mais amplo, no parágrafo sexto do *Caderno 21*, onde esmiúça o romance popular, desvendando os motivos de sua popularidade e classificando-o em seis tipos: (1) romance Victor Hugo-Eugène Sue, ou ideológico-político; (2) romance sentimental; (3) romance de pura intriga, ou ideológico-conservador-reacionário; (4) romance histórico de A. Dumas e Ponson de Terrail; (5) romance policial; (6) romance de terror e romance científico de aventuras (GRAMSCI, 2002b, Q21, 6, 2.122 [CC 6, 46]). A classificação que cria para o romance, que atinge popularidade com qualidade, poderia se estender também ao teatro e ao cinema e tem diferentes aspectos, dependendo da sua nacionalidade.

Em meio a tal tipologia e suas especificidades, ele classifica o teatro ibseniano como um “teatro de ideias” e, utilizando como modelo *Casa de bonecas*, explica o que faz de Ibsen popular e, ao mesmo tempo, possuidor de alto valor artístico. Segundo ele, a “*Casa de bonecas*, de Ibsen, agrada muito ao povo das cidades, na medida em que os sentimentos representados e a tendência moral do autor encontram uma profunda ressonância na psicologia popular” (GRAMSCI, 2002b, Q21, 6, 2.122 [CC 6, 48]).

Para Gramsci, o drama e seus conflitos devem ser representados de fato na obra, expressos clara e profundamente com suas imagens, histórias, contradições, e não construídos como se o autor estivesse defendendo uma tese (pensada como uma sucessão

de ideias e problemas distanciados da realidade e próximos da erudição proveniente dos livros). Defende que o autor deve estar profundamente conectado com a realidade humana, suas paixões e lutas, principalmente contra as injustiças sociais, e não apenas apreender tudo isso de forma livresca. Assim, pela leitura ou apresentação cênica, as ideias (incluindo as paixões, os dramas) “da parcela intelectual e moralmente mais avançada” poderiam ser captadas e abririam espaço para a realização da “catarse<sup>60</sup> ‘progressista’” (GRAMSCI, 2002b, Q21, 6, 2.122 [CC 6, 48]). A narrativa tem a função primordial de tocar as pessoas e, a partir da emoção gerada, oferecer-lhes a oportunidade de encontrar as chaves para transformar a própria vida (e a da coletividade).

Em *Casa de bonecas*, a oportunidade dada ao público é de ver de fora a situação de opressão de uma mulher do século XIX que, contraditória e inesperadamente, se descobre, a ponto de arriscar-se em outra vida, que rompa com os padrões morais dominantes de sua época histórica e de sua classe social. Isso é fundamental e necessário, por um lado, para uma arte que busque formar o humano, oferecendo-lhe possibilidades de imaginar alternativas além das existentes, e por outro, para uma sociedade que, sendo injusta para a maioria das pessoas, necessita transformar-se.

A reflexão de Gramsci sobre o romance e o teatro tem como sentido profundo sua preocupação com a baixa incidência na Itália de obras populares como as de Ibsen – e das demais tipificadas por ele no *Caderno 21* –, o que representa um prejuízo para a formação das massas no âmbito do nacional-popular e para que de fato ocorra sua catarse “progressista”. Ou seja, ele se preocupa com a impossibilidade de haver em seu país uma arte literária que permita aos grupos subalternos conhecer com profundidade quem são, a sua história e o sentido molecular e coletivo da sua luta. Gramsci muda o seu foco de análise da obra ibseniana nos *Cadernos*, para pensar não mais a recepção ou reação da burguesia a ela, mas a potência formativa, pedagógica, da ficção do autor para os grupos sociais subalternos da Itália.

Como mostra Brunello, analisando Gramsci, o sardo passa a pensar na “acessibilidade produzida exatamente pela força de trabalhos como *Casa de bonecas*,

---

<sup>60</sup> O conceito de catarse é desenvolvido pela primeira vez, na história da filosofia ocidental, por Aristóteles, em sua *Poética*. Gramsci retoma este conceito e o compreende em relação à categoria de tradução, ou seja, como um processo, uma transformação de estados no humano, “do plano da determinação objetiva para aquele da subjetivação e que deriva da consciência de tal determinação, produzindo um deslocamento em que reside a ‘liberdade’ de ação política” (BONI, 2017, p. 87). Nas palavras de Gramsci, catarse seria “a passagem do momento meramente econômico (ou egoístico-passional) ao momento ético-político, isto é, a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens. Isto significa, também, a passagem do ‘objetivo ao subjetivo’ e da ‘necessidade à liberdade’” (GRAMSCI, Q 10, 6, p. 1244).

voltados a difundir uma visão de mundo dialeticamente antitética à cultura dominante, já que conseguem exprimir o ‘drama da parte intelectual e moralmente mais avançada de uma sociedade’ e ‘o desenvolvimento histórico inerente nos mesmos costumes existentes’” (BRUNELLO, 2017, p. 393). O olhar dialético de Gramsci destaca como Ibsen, em sua obra, é profundamente histórico, revelando tanto a crítica aguda à sociedade burguesa quanto as alternativas já existentes ou a se abrir, a partir dessa mesma sociedade, para que outras formas de ser, pensar e se relacionar possam tornar-se realidades concretas. O autor, para ele, não foca apenas nas formas estéticas importantes (ou típicas) do teatro realista, mas busca captar e problematizar a realidade, com suas contradições, traduzindo-a para a linguagem literária.

### 2.3.3 A resenha e a “crítica” gramsciana ao feminismo (burguês)

Perry Willson (2019), em sua pesquisa sobre a luta das mulheres na Itália, desde o século XIX, mostra como elas nem sempre denominaram tal luta como feminista, trazendo-nos as denominações utilizadas por elas em diferentes períodos históricos – na maioria das vezes, alternando entre *movimento de mulheres*, *emancipacionismo* e *feminismo* –, e como foi a recepção do termo *feminismo* também nos muitos grupos políticos e nos momentos diversos da história política italiana, após a tardia unificação do país, em 1861. Ele afirma então que, “no início do século XX, os socialistas tinham uma atitude ambivalente em relação ao feminismo, menosprezando-o como um ‘movimento burguês’ irrelevante para as necessidades e preocupações das mulheres da classe trabalhadora, atitude que mantiveram mesmo nos anos do [primeiro] pós-guerra” (WILLSON, 2019, p. 216).

No verbete *feminismo* do *Dicionário Gramsciano*, Lea Durante corrobora a perspectiva trazida por Willson, afirmando que “no início do século XX a palavra designava prevalentemente o movimento burguês anglo-saxão e por isso desfrutava de particular fortuna no ambiente das organizações femininas comunistas e no meio operário” (DURANTE, 2017, p. 289). Naquele momento, o termo era bastante associado às lutas das sufragistas inglesas e estadunidenses (reproduzidas também pelas italianas) ou ao que denominamos primeira onda do feminismo, por isso genericamente taxado como um movimento burguês, liberal e sem interesse para as mulheres da classe trabalhadora.

Em sua resenha de 1917, Gramsci parece compartilhar desse olhar ambivalente (WILLSON, 2019) e depreciativo ou particular (DURANTE, 2017), típico dos socialistas de sua época, para o feminismo e as lutas que também as mulheres burguesas deveriam travar para ultrapassar sua submissão no capitalismo. Ele deixa clara sua crítica às escolhas táticas das feministas, que, para ele, seriam as burguesas, em virtude de se dedicarem à luta por novas leis e direitos<sup>61</sup>. Para Durante, por esta maneira de avaliar as pautas das lutas públicas das feministas, o sardo “já dá mostras de sua integração àquela tradição socialista que distinguia nitidamente as mulheres da classe burguesa daquelas operárias e proletárias” (DURANTE, 2017, p. 295-296). No texto, ele realiza essa separação quando diz que “as *cocotte* em potencial [geralmente as mulheres burguesas] não conseguem compreender o drama de Nora Ibsen” (GRAMSCI, 2015, p. 197) e que apenas as mulheres proletárias seriam capazes de compreendê-lo e vivê-lo de fato. E isto seria dessa forma porque drama semelhante

o vivem diariamente, as mulheres que trabalham, as que produzem algo mais do que os pedaços de uma nova humanidade ou as voluptuosas emoções do prazer sexual. Isso [o drama de Nora] é compreendido, por exemplo, por duas *mulheres proletárias que conheço*<sup>62</sup>, duas mulheres que não precisavam nem do *divórcio* nem da *lei* para se encontrarem, para criar um mundo onde fossem melhor compreendidas e mais humanamente elas mesmas. Duas mulheres proletárias que, com o *pleno consenso de seus maridos*, que não são *cavaleiros*, mas simples *trabalhadores* e sem hipocrisia, abandonaram sua família, e foram com o *homem que melhor representava sua outra metade*, e continuaram na antiga convivência, sem, portanto, criar as situações de Boccaccio que são um legado mais próprio da grande e pequena burguesia dos países latinos. *Elas não teriam rido grosseiramente da criatura que a imaginação de Ibsen trouxe ao mundo*, porque teriam reconhecido nela uma *irmã espiritual*, o testemunho artístico de que seu ato é compreendido em outro lugar, porque é essencialmente moral, porque é a aspiração das almas nobres a uma humanidade superior, cujo costume é a plenitude de vida interior, a escavação profunda da própria personalidade e não hipocrisia vil, cêcegas de nervos doentes, animalidade gorda de escravos que se tornaram senhores. (GRAMSCI, 2015, p. 197-198)

---

<sup>61</sup> Segundo a crítica de Gramsci, o movimento (visto por ele como burguês) vinha se limitando à busca de direitos civis, políticos e econômicos, ao invés de focar na transformação moral e intelectual profunda, ou seja, na formação da personalidade feminina, que alteraria inclusive as relações com os homens e o restante da sociedade. Não significa que, para ele, a busca de direitos não seja importante, mas a mudança precisa ser de fato profunda e partir de uma transformação do indivíduo, para que não seja mais uma armadilha da sociedade burguesa, tornando as mulheres mais integradas a essa sociedade, mas reféns dela. As mulheres seriam reféns ao poder pactuar em seus diferentes contratos garantindo direitos de propriedade, eleger representantes para esse sistema da forma como ele é, porém sem poder de fato se transformar e aí encontrar o caminho pelo qual a sociedade as admitiria transformadas e permitiria o surgimento de novas relações sociais, em uma transformação ampla. Eu entendo assim quando ele aponta as conquistas como morbosas, porque sua análise de Ibsen muda muito a minha compreensão do que Gramsci entende por libertação das mulheres e ilumina o que ele sintetiza no *Caderno 22*.

<sup>62</sup> Os grifos (em itálico) na citação são meus. Não existem no texto original de Gramsci.

Gramsci revelou como mulheres e homens proletários já vivenciavam um costume que estava mais próximo da moral universal e que, por isso, não precisariam buscar elementos legais para validar suas escolhas, mas apenas ter a coragem de viver de acordo com o que já experimentavam de fato, que lhes exigia rupturas frequentes com o *status quo*, e seguir em busca de uma transformação social, na qual coubesse o que já eram moral e intelectualmente. Cita para isso exemplos de mulheres que conheceu e com quem conviveu, responsáveis por sua perspectiva histórica e não abstrata ou mistificada sobre as mulheres, seus papéis sociais e a relação entre os sexos. Nessas relações reais da classe proletária, os maridos não eram como Torvald Helmer, que foi incapaz de compreender sua mulher e quis mantê-la em casa mesmo com o fim da história entre eles, após o despertar de Nora. Este homem sustentaria hipocritamente o casamento, ao contrário do que fizeram os trabalhadores citados por Gramsci, que, por meio de consenso e diálogo efetivo com “suas” mulheres, deram espaço para que elas partissem para uma vida e uma relação mais coerente com seus sentimentos mais profundos e reais.

Os casais trabalhadores e o sardo, por meio de seus exemplos, defendem aqui uma concepção de amor livre – também cara ao socialismo e seus ideais (GOLDMAN, 2014) –, em que se buscava fundamentar as relações amorosas (e definir seu início e/ou seu fim) não em costumes, regras morais, convenções e formalidades, geralmente hipócritas, mas na honestidade (e na historicidade) dos sentimentos dos envolvidos na relação. Alexandra Kollontai (2011) talvez tenha sido a dirigente bolchevique e pensadora que mais lutou pela possibilidade de se viverem relações pautadas na escolha consciente, na liberdade, na solidariedade e na reciprocidade de fato; o que, de acordo com suas reflexões, seria o mais coerente em uma sociedade socialista. Ela apresentou ainda os desafios históricos para a efetivação de relações pautadas na liberdade, em uma sociedade que, mesmo pós-revolucionária e socialista em construção, mantinha-se patriarcal. Na sociedade patriarcal, que o capitalismo contribuiu para consolidar e aprofundar, mas que seguiu forte também na sociedade soviética, vigorou uma dupla moral, com regras, possibilidades e limites diferentes para ambos os sexos. Dessa forma, enquanto não houvesse uma moral justa para todas as pessoas, não poderia haver liberdade e reciprocidade verdadeiras (principalmente para as mulheres, cuja moral era mais rígida e limitante); como parece haver nas relações a que Gramsci se refere no trecho citado acima, em que não haveria mais a submissão feminina.

Embora neste ponto da análise Gramsci apresente a separação (incluindo ironicamente um juízo de valor) entre burguesas e proletárias, como apontado por Lea

Durante (2017), a maneira geral como ele tece a sua reflexão é dialética<sup>63</sup>. Separa as mulheres, mas ao mesmo tempo traz justamente a libertação (a necessidade desta libertação) de uma mulher burguesa como um exemplo icônico para pensar a libertação de todas as mulheres para que elas, superando o costume burguês – a que todas estão submetidas, por ser “o costume que tem importância na história atual (...), o costume da classe que é protagonista da história” (GRAMSCI, 2015, p. 197) –, possam ser plenamente humanas.

Por isso, uma mulher burguesa, a Nora de Ibsen, seria a “irmã espiritual” para as proletárias, porque estas são capazes de entender e viver a representação artística criada pelo dramaturgo, mesmo pertencendo a outro lugar e outra classe. Lutam por uma sociedade distante da burguesa, em que se buscava a liberdade e a dignidade de todo o gênero humano, então devem romper com a vida hodierna e os costumes hipócritas, para ir em busca de um costume mais coerente com suas vidas e suas lutas. Há a necessidade de uma transformação social profunda, em que se supere a superficialidade e a hipocrisia burguesas também na relação entre os sexos e na família.

O ato da protagonista de Ibsen poderia ser, para Gramsci, entendido em outro lugar, não apenas naquele a que pertencia Nora, porque estaria no âmbito humano superior ou no lugar mais elevado do humano (comum a todas as pessoas), onde há plenitude de vida interior e profunda (pode-se dizer constante, inesgotável) escavação da própria personalidade (GRAMSCI, 2015). Ele aborda a transformação necessária às mulheres trabalhadoras, que conseguem entender de fato sua “irmã espiritual”, mas é Nora, a burguesa, quem rompe com sua vida de hipocrisia e superficialidade humanas, quem consegue “crescer como pessoa e, além disso, sem estar sob qualquer tutela masculina” (CARVALHO, 2019). Contraditória e dialeticamente – a ambivalência presente na reflexão do sardo –, a mulher burguesa, que vive na sociedade burguesa e encontra nessa realidade histórica o espaço para a mudança radical de sua vida, é quem inspira as demais mulheres. Ou seja, todas as mulheres devem se transformar nesse sistema patriarcal e opressor e é isso que Ibsen traz na sua narrativa, como caminho para a libertação feminina.

---

<sup>63</sup> Lea Durante, no *Dicionário Gramsciano*, também ressalta a dialeticidade do pensamento de Gramsci sobre o feminismo; embora a tendência da pesquisadora seja trazer com ênfase o machismo do sardo e os limites de suas reflexões sobre as mulheres. O meu olhar, corroborado principalmente por Noemi Ghetti (2020a, 2020b), busca descobrir e evidenciar suas contribuições para a luta das mulheres na Itália (igualmente relevantes para o feminismo em geral) e desvendar suas relações com as diferentes mulheres de sua vida.

O capitalismo é desastroso para todas as mulheres, por isso Ibsen traça em sua dramaturgia qual seria a revolta, a revolução, a transformação necessária para as mulheres nesse sistema, inclusive para aquelas da burguesia. Seria algo próximo a uma reforma intelectual e moral, tal qual a preconizada por Gramsci nos *Cadernos*: uma transformação não apenas formal (com mudanças legislativas), mas um aprofundamento da vida moral, das necessidades espirituais também para as mulheres. Ou melhor, para aquela que tiver forças e oportunidades para não renunciar a si mesma e seguir em direção a uma vida profundamente humana.

Esse contexto de transformação e autotransformação feminina seria um processo que buscaria o desvelamento da hipocrisia burguesa – que a personagem de Ibsen escancara –, trazendo à tona a necessidade de as mulheres lutarem pela construção de uma interioridade de fato, que lhes permitisse ultrapassar, com consciência e autonomia, os limites dos papéis sociais opressivos pré-estabelecidos. Nora representa os desejos das mulheres do século XIX, que elas não conseguiram alcançar e mostra a importância da autoformação (autoconsciência) e da formação para que esse processo de libertação seja de fato possível, permitindo romper os rígidos papéis esperados delas, no capitalismo do século XIX (pode-se acrescentar XX e XXI, já que a obra segue atemporal).

#### 2.3.4 Personalidade feminina e as mulheres reais

A resenha teatral mostra que Gramsci já estava pensando, desde 1917, sobre os desafios e a importância da formação de uma personalidade (feminina) nova, para proporcionar a transformação necessária às mulheres. Um percurso formativo para que elas pudessem construir as ferramentas históricas para romper com o modelo feminino burguês e a sua subalternização a ele atrelada. Ele desenvolverá essa reflexão no *Caderno 22*<sup>64</sup>, quando atualiza a sua crítica ao capitalismo, pensando sobre o modelo programático (americanista e fordista) da década de 1930. A personalidade, como pensa Gramsci, é uma relação social e uma formação humana, por isso requer sempre um processo pedagógico de autoformação e de formação coletiva, social. Uma personalidade não se constrói sozinha, de forma atomizada. Chiara Meta (2017), responsável pelo verbete

---

<sup>64</sup> No quinto capítulo deste trabalho, trarei os elementos centrais dessa reflexão gramsciana sobre a personalidade feminina, em seu *Caderno 22*, escrito em 1934 (tendo uma primeira versão no *Caderno 1*, de 1929), com os trechos exatos onde o pensador aborda a necessária formação de uma nova personalidade feminina para a superação da subalternidade feminina na sociedade capitalista.

sobre o conceito de personalidade no *Dicionário Gramsciano*, esclarece que a própria antropologia gramsciana compreende o ser humano de forma histórica e, por isso, é sempre “expressão do conjunto das relações sociais”, em certo tempo e lugar. Para comprovar isso, destaca a reflexão do *Caderno 10* em que Gramsci afirma que “o homem é um processo, precisamente o processo de seus atos” e deve ser concebido “como uma série de relações ativas (...) na qual, se a individualidade tem a máxima importância, não é, todavia, o único elemento a ser considerado (GRAMSCI, 1999, Q 10 II, 1344-5[CC, 1, 413]). Partindo desse pressuposto, Meta nos apresenta a síntese do que seria, no contexto gramsciano, o ato de construir (ou formar) uma personalidade: “significa adquirir consciência de tais relações [sociais de que é expressão] e modificá-la por meio da modificação destas” (META, 2017, p. 620).

Nora, na ficção de Ibsen, inicia esse processo de se conscientizar das relações sociais amplas das quais faz parte. Em seu despertar, ela realiza a crítica não apenas à postura de seu marido e de seu casamento, mas dos valores equivocados, da justiça – que ela percebe como injusta – e da forma com que toda a sociedade de seu tempo se organiza, e busca, por meio de sua decisão de romper com tudo isso, um ponto de partida capaz de “modificar as relações sociais de que é expressão”. No verbete do *Dicionário*, Chiara Meta aprofunda a compreensão sobre a personalidade em sentido gramsciano, para que saibamos como o sardo percebia o alcance real de autoconstrução da personalidade pelo indivíduo, ou seja, de que forma este pode ou poderia ser artífice de si mesmo. Para Gramsci, só é possível ser artífice de si mesmo se a autotransformação se der de forma orgânica e não mecânica, isto é, quando a pessoa passa “a fazer parte de organismos, dos mais simples aos mais complexos” e, nesse contexto, quando “cada um [passa a transformar] a si mesmo [e se] modifica na medida em que transforma e modifica todo o conjunto de relações de que ele é o centro estruturante” (GRAMSCI apud META, 2017, p. 620).

Nesse sentido, a mudança de Nora não poderia ser apenas na sua vida, mas deveria conduzir organicamente a uma reação em cadeia, por meio de uma organização política mais ampla. “O melhoramento ético não é um fato puramente individual: ‘A síntese dos elementos constitutivos da individualidade é individual, mas ele não se realiza e desenvolve sem uma atividade para fora, transformadora das relações externas, desde aquelas com a natureza e com os outros homens em vários níveis (Q 10 II, 48, 1338 [CC, 1, 406])’” (META, 2017, p. 620). Daí a importância, para a reflexão sobre a possibilidade de transformação da personalidade feminina, de que Nora tenha rompido com sua vida

burguesa e tenha ido para o mundo desenvolver uma nova história. É preciso encontrar fora de seu núcleo familiar outras possibilidades de vida e outras relações. A mudança efetiva da personagem demandaria uma autotransformação e uma transformação de tudo que está a sua volta, o que ela não conseguiria sozinha, mas apenas encontrando relações que pudessem transformar em coletivas suas lutas antes individuais.

Entretanto, “para Gramsci, o indivíduo não é o residual de uma análise social” (META, 2017, p. 621). Analisar e compreender a sociedade a que ele pertence não diz tudo sobre quem o indivíduo é. A passagem do individual para o social – e mesmo do social para o individual – tem como mediação o conceito de molecular: que abarca o processo, o aspecto orgânico da mudança, que não é mecânica justaposição de momentos. Talvez o processo de libertação de Nora, demonstre também essa passagem do individual ao social, pela via do molecular. A formação da personalidade feminina, exemplificada espiritualmente pela personagem de Ibsen, é algo amplo, não só individual. O processo que ela vive ocorre com idas e vindas, com ganhos de consciência à medida que ela vive, relaciona-se e descobre mais a fundo como as pessoas são e quais os seus princípios (os dela e os de quem com ela convivem). Ela vai tendo conquistas quantitativas na *práxis*, que, por fim, quando compreende a injustiça que rege sua vida, transformam-se em uma conquista qualitativa, capaz de trazer, para sua vida e para a sociedade a que pertence, mudanças reais.

“A transição e a ruptura com a moral tradicional exigirão um longo período e uma dedicação sincera” (GODINHO, 2011, p. 10). É um processo que, para ser construído, requer dedicação, esforço, disciplina, enfrentamentos, rebeldia, rupturas, capacidade de organização, alianças... Como na peça, é possível identificar quando tal processo se inicia, mas não se sabe quando e como termina, ou seja, quais seriam as demandas, os custos e o tamanho do desafio, para que a transformação ficcionada na peça pudesse ser traduzida em luta política e em ganhos qualitativos individuais e coletivos reais.

### 2.3.5 Dupla moral: a individualidade de Nora diante da limitação social

Gramsci se insere na tradição de pensamento que considera as limitações das mulheres em decorrência do tipo de socialização e da ausência de oportunidades a que estiveram submetidas histórica e culturalmente. Por isso, para ele será tão necessário a elas conquistar (na luta política) a oportunidade de formação de uma nova personalidade

feminina, que não seria algo fixo, mas algo que poderia ser modificado com novas relações sociais, novas oportunidades, uma mudança de vida tal qual Ibsen escreve para Nora em sua peça. Em seus textos, Ibsen e Gramsci denunciaram, em síntese, a dupla moral burguesa e as dificuldades que as mulheres enfrentavam (e seguem enfrentando) para superá-la, em sua luta contra a sociedade burguesa e o patriarcado que insistia em persistir mesmo com a revolução social: foi assim na França (1789), na Rússia (1917), na China (1949), em Cuba (1959) etc.

“A luta no interior da construção do Estado Soviético [e das lutas que já ocorriam desde o início do século XX, em especial com a Revolução de 1905] impulsionou a participação feminina como engajamento a partir das contradições surgidas na construção do socialismo e a libertação da mulher” (JOHNSON; SILVA; SOUZA, 2015, p. 433). Por isso, em seus textos anteriores e posteriores à Revolução de 1917, Alexandra Kollontai igualmente denunciou a dupla moral “característica do código burguês e do código aristocrático” (KOLLONTAI, 2011, p. 52) – persistente no socialismo – que se sustentava na “concepção da desigualdade entre os sexos, até no domínio psicofisiológico, obriga[va] à aplicação constante de medidas diversas para atos idênticos, segundo o sexo que os haja [havia] realizado” (KOLLONTAI, 2011, p. 52).

Kollontai denunciou a injustiça dos tratamentos diferenciados para situações iguais a que homens e mulheres eram submetidos, a adoção de princípios e valores diferentes para homens e mulheres na sociedade, e ainda a rigidez, a limitação e os prejuízos para a vida destas na sociedade patriarcal burguesa (e também socialista) em relação às oportunidades e liberdades vividas por aqueles; mesmo que para eles ainda existissem limites e fetichizações. Já que “a sociedade burguesa não pode considerar a mulher independente da célula da família; é-lhe completamente impossível apreciá-la como personalidade fora do círculo estreito das virtudes e deveres familiares” (KOLLONTAI, 2011, p. 53).

Teresa Noce, em suas memórias sobre suas experiências da Itália no início do século XX, corroborava igualmente tal perspectiva moral dupla típica da sociedade burguesa, uma perspectiva, a princípio, moral, mas que se expandia para todo o campo formativo destinado às mulheres, incluindo a educação básica e superior, a que homens e mulheres possuíam diferentes acessos e possibilidades. Ela recorda que “como era costume entre a burguesia naqueles tempos, os filhos continuavam a estudar enquanto as meninas terminavam o ensino médio e ficavam em casa esperando por um marido” (NOCE, 2016), o que certamente limitava suas vidas e suas escolhas, além de definir suas

obrigações. Por esses motivos – e também pela ausência de oportunidades – “o reconhecimento de que a situação de inferioridade – tanto intelectual, quanto moral – da mulher não se deve ao fato de esta possuir natureza distinta da masculina, mas sim à qualidade da educação recebida, uma educação que objetiva, acima de tudo, reforçar o confinamento da mulher à casa e manter seu estado de submissão à autoridade masculina pela exaltação dos papéis tradicionais de esposa e mãe” (CARVALHO, 2019, p. 144).

*Casa de bonecas* apresenta estas duas formas diferentes de lidar com dilemas morais, em virtude das diferentes formas de socialização e educação de mulheres e homens, que viviam em uma sociedade patriarcal: Nora representando uma moral ou uma ética restrita, focada aparentemente nos próprios sentimentos, e Torvald representando a moral ou a ética da justiça, na concepção burguesa. Feminino e masculino e duas concepções de mundo diferentes e separadas, apresentadas a partir da maneira como cada um do casal protagonista da peça lida com o dilema moral apresentado na história: a falsificação de uma assinatura para obter o dinheiro necessário para o tratamento de saúde do marido. Seria a apresentação da “moral da esfera doméstica privada, tradicionalmente vinculada ao sexo feminino – centrada nas noções de responsabilidade e de cuidado – e [d]a moral masculina da esfera pública, orientada pelos princípios do dever e da justiça” (CARVALHO, 2019, p. 140).

“O compromisso de Nora era com a felicidade e o bem-estar dos entes queridos” (CARVALHO, 2019, p. 142), mas ela parecia apenas uma mulher infantilizada, que ignorava as regras sociais e a razão, estando próxima de uma perspectiva restrita da ética e da justiça, que desenvolveu a partir da formação que recebeu. Para ela, “qualquer ação é justa se praticada com uma intenção boa. [Em sua perspectiva feminina] sua falta, se é que cometeu alguma, não foi contra seu marido, mas a favor dele” (CARVALHO, 2019, p. 143). Ela confiava nisso, mas viveu por anos com medo de que o marido descobrisse sua falsificação. Sabia de seu erro, mas pensava que suas motivações eram justas e, por isso, justificariam seu ato. Ela agira por amor, pela vida da família e contra as limitações das regras sociais e das leis burguesas, que privavam as mulheres – além de oportunidades de formação e educação – da participação na vida pública, nas decisões importantes, nos contratos, nas transações econômicas, patrimoniais.

Já o compromisso de Torvald era com esta lei – a lei da sociedade burguesa –, e também com as convenções sociais, com a honra (apenas a sua), e nessa perspectiva ele conduziu a sua vida pública, como advogado, e sua vida privada, como marido e pai, para que se tornasse tão correto a ponto de ser “admirado pela firmeza do seu caráter e a retidão

que sempre conduziu a sua vida” (CARVALHO, 2019, p. 143). Devia satisfações à sociedade a que pertencia e buscava agir apenas dentro dos limites morais e jurídicos predefinidos por esta. Não precisava se rebelar contra a burguesia – sua justiça, suas regras econômicas, sua moralidade, sua educação –, à qual almejava cada vez mais pertencer. Para um homem de seu tempo, com instrução e posição (trabalho) social, as oportunidades dessa sociedade burguesa pareciam “suficientes” para sua realização pessoal, familiar e pública.

Quando Torvald descobre o erro de Nora, lança sobre ela (e a sua linhagem paterna) um rígido julgamento que expressava, em síntese, a que a mulher deveria se fiar – e que ela desrespeitou ou ignorou por uma falha em sua formação – para seguir a sua “missão”, o seu “destino”, na sociedade burguesa. Ele diz:

Eu devia ter sabido que uma coisa dessas iria acontecer. Devia ter previsto. Com os princípios levianos de seu pai... princípios que você herdou! Ausência de religião, ausência de moral, absoluta ausência do senso de dever... Ah, como estou sendo castigado por encobrir o procedimento dele... Foi por você que o fiz, e é essa a minha recompensa. (IBSEN, 2007, p. 91)

Torvald se arrepende de ter se casado com uma mulher que, em sua formação na casa paterna, teria tido alguma oportunidade de se afastar da religião, da moral e do dever aristocráticos e burgueses. Teria tido alguma oportunidade de uma formação que lhe permitisse pensar e se rebelar diante de seu limitado papel social e das pequenas possibilidades de ação das mulheres. No primeiro momento da peça, no entanto, as excentricidades de Nora, seus rompantes de autenticidade, quicã de personalidade, agradavam o marido – faziam com que ele a desejasse e buscasse exibir à sociedade aquela esposa amalucada –, mas as mesmas qualidades que possibilitaram que ela agisse com alguma autonomia e questionasse o *status quo* (sua moralidade e concepção de justiça, que o pai de Nora parecia igualmente não seguir com rigor), tornaram-se um problema. Para se defender da própria difamação pública, que decorreria do delito da esposa, mesmo tendo agido em benefício da vida e da saúde dele, Torvald a humilhou, difamou e acusou. Seu crime era, em última instância, ameaçar sua reputação, sua honra e, no limite, a moralidade das crianças, ignorando as justificativas, os interesses e a própria existência de Nora naquela família, tirando dela o direito de qualquer escolha.

Mas, com a descoberta de que não seria difamado publicamente, porque o antagonista da peça decidiu entregar a ele as provas do delito de Nora, Torvald absolve a mulher e tenta retornar, junto com ela, “à ilusão da ‘casa de bonecas’, à sua hipocrisia e

dupla moralidade, que não oferecia oportunidades para a autonomia das mulheres: onde cabia a elas o silêncio, a ausência de autonomia e de possibilidade de escolha. Seu argumento ou sua superficialidade moral se evidenciaram na seguinte passagem do drama:

Isso é tão inacreditável que ainda não consigo entender direito. No entanto, é preciso tentar corrigir. Tire esse xale, tire-o, já disse. Tenho de contentá-lo de alguma forma. O principal é abafar o caso, de qualquer forma. E, no que diz respeito a nós dois, tem que parecer como se nada tivesse mudado entre nós. Só aos olhos do mundo, é claro. Você continuará aqui na minha casa – não preciso dizê-lo, mas eu não lhe permitirei educar as crianças... não me aventuro a confiá-las a você. Ah, ter de falar assim àquela que tanto amei e que ainda... Mas isso acabou. De agora em diante não se trata de salvar a felicidade, mas o que sobrou dela... destroços... aparências... (IBSEN, 2007, p. 92)

A proposta de Torvald é sustentar a hipocrisia da vida familiar, é viver fingindo em meio a destroços e aparências, é silenciar Nora e fazê-la esquecer (e não mostrar ao mundo) o que viu e viveu. Mas ela, ao despertar da ilusão da *casa de bonecas*, não aceitou mais as condições em que vivia antes, impostas por seu marido. Com sua atitude egoísta, ele perdeu a confiança de Nora – ela, ao contrário, esperava que a descoberta de seu erro pelo marido permitiria que se travasse entre eles um diálogo, que ele pudesse de fato ouvi-la, compreendê-la e perdoá-la, que pudessem aprofundar ainda mais a relação, já que tudo o que fez foi por amor e possuía justificativas nobres para isso. Ela questionava:

Então uma filha não terá o direito de evitar a seu velho pai moribundo inquietações e angústias? Uma mulher não terá o direito de salvar a vida de seu marido? Eu não conheço a fundo as leis, é claro; mas estou certa de que deve estar escrito em alguma parte que tais coisas são permitidas (IBSEN, 2007, p. 39)

Por essa incompatibilidade entre as vidas de marido e esposa – personagens criados por Ibsen para representar homens e mulheres burguesas, na Europa do final do século XIX – não haveria diálogo possível entre as duas concepções morais e as duas concepções de justiça. Por isso Helmer, no clímax da peça, ignora todas as explicações de Nora sobre os motivos que a levaram à falsificação da assinatura de seu pai e, com o orgulho ferido, dá lugar somente “à cólera, ao desprezo pela esposa e a sentimentos egoístas” em que ele se apoiou, pensando tão somente “na desonra que se abater[ia] sobre ele quando o fato se torna[sse] público” (CARVALHO, 2019, p. 143). Nora esperava que seu marido fosse capaz de realizar uma reflexão mais profunda sobre toda a situação que viveram (os questionamentos supracitados), já que julgava que se amavam e que

possuíam uma parceria de vida. Mas ele estava preso a seu papel social e não conseguia pensar além disso, pensar além das preocupações com sua reputação e com as opiniões alheias.

Assim, no terceiro ato da peça, Ibsen vira o jogo e passa a mostrar como a concepção moral masculina – que representa a moral, a justiça e a lei burguesas – era na verdade problemática, insuficiente, “fundada na razão imparcial e ‘objetiva’” (CARVALHO, 2019, p. 143). “Enquanto o comportamento de Nora é inspirado pelos sentimentos do cuidado, da solidariedade e da responsabilidade para com aqueles que ama [uma moral que comporta uma coletividade, uma perspectiva social mais ampla], as ações e os julgamentos morais de Torvald são regidos pelos preceitos do dever, da justiça, do direito e da obrigação” (CARVALHO, 2019, p. 143). Como sintetiza Carvalho (2019), o personagem masculino representaria o compromisso com o contrato social, o limitado contrato burguês, que seria individualista, patriarcal, colonial e ignoraria de fato a preocupação também moral com o outro em necessidade. Não teria uma preocupação social mais ampla, mas apenas intenções individualistas.

A personagem de Ibsen diz: “Sim, agora começo a compreender a realidade” (IBSEN, 2007, p. 90). E enxergar a realidade a leva a ter a certeza de que o marido – com sua moral peculiar – não conseguiria nem tentaria compreendê-la e que, por isso, não a defenderia, caso fosse necessário em razão dos problemas com a lei. Por isso, ela resolve mudar, mostra que sua vida era histórica, e assim abandona o seu posto de boneca, deixando para trás seu marido e seus filhos. “Eu preciso tentar educar a mim mesma. E você não é o homem que pode me ajudar nisso. Eu tenho que fazer isso sozinha [...]” (IBSEN, 2007, p. 97). Deixar de ser uma boneca silenciosa, um ornamento em sua casa, e conquistar a possibilidade de trilhar o caminho para se tornar plenamente humana requeria a ruptura com o ambiente em que vivia e com suas regras. Ela percebeu como foi sua trajetória como mulher burguesa, os equívocos e prejuízos disso, e a importância de alterar essa rota:

Quero dizer que das mãos de papai passei para as suas. Você arranjou tudo ao seu gosto, gosto que eu partilhava, ou fingia partilhar, não sei ao certo; talvez ambas as coisas, ora uma, ora outra. Olhando para trás, agora, parece-me que vivi aqui como vive a gente pobre, que mal consegue ganhar o seu sustento. Vivi das gracinhas que fazia para você, Torvald; mas era o que lhe convinha. Você e papai cometeram um grande crime contra mim. Se eu de nada sirvo, a culpa é de vocês. (...) Fui sua boneca-esposa, como fora boneca-filha na casa de meu pai. E os nossos filhos, por sua vez, têm sido as minhas bonecas. Eu achava engraçado quando você me levantava e brincava comigo, como eles

acham engraçado que eu os levante e brinque com eles. Eis o que foi o nosso casamento, Torvald. (IBSEN, 2007, p. 96)

Com essa consciência, Nora escolheu partir para o desafio de formar/construir sua própria personalidade, levando em consideração seus desejos e ambições – mais humanos e solidários do que aqueles de seu marido –, desistindo do papel de esposa e mãe dedicada, que lhe foi imposto pela sociedade. Ela abre mão da moral e dos costumes do mundo burguês, para se conhecer e se tornar si mesma. Nora precisava entender quem era de verdade, precisava ser coerente consigo mesma, o que nunca seria possível se permanecesse ao lado de Torvald Helmer. Assim também pensou Gramsci, no *Caderno 22*: a mulher subalternizada teria que desenvolver uma relação totalmente nova, uma *real* independência em relação ao homem (o sexo oposto em geral, no patriarcado), se quisesse ter a possibilidade de ser construir diferente, com autonomia.

Na obra de Ibsen, dois homens parecem decidir o futuro da protagonista feminina, mas ao final do enredo fica claro que nenhum dos dois eram de fato fundamentais ou determinantes em sua vida. As ameaças do agiota a amedrontaram, mas acabaram se tornando irrelevantes, quando seu marido recebeu dele as provas de seu delito e decide aceitá-la de volta, como esposa. Igualmente, a decisão do marido não altera o seu destino, porque ela percebe os equívocos daquela vida familiar e decide deixar para trás tudo aquilo que a sufocava. A virada da peça mostra, antes de tudo, a necessidade de uma outra relação de Nora consigo mesma e com a sociedade, para a construção de uma nova moral, uma nova ética ou mesmo uma nova vida, que pudesse oferecer caminhos de construção da própria personalidade e de libertação e humanização de todas as pessoas.

A personagem feminina, apesar de sua natureza infantil ou da infantilização a que foi socialmente submetida – nos primeiros dois atos do drama –, passa a representar a posição mais coerente e revolucionária da peça, aquela que se quer almejar, que representa o futuro. E assim a posição do personagem masculino – apresentado nos mesmos dois atos iniciais, em toda a sua sensatez – perde o seu valor ilibado, racional, já que nele se descobre de fato mesquinhez e egoísmo, ou seja, ele passa a ser a representação simbólica dos valores hipócritas e injustos da sociedade capitalista. Segundo o verbete sobre Ibsen, no dicionário italiano Treccani, a peça *Casa de bonecas* era, em última instância, uma “análise aguda e desencantada da realidade burguesa”, uma crítica direcionada a essa sociedade, onde o autor se dedicou também ao “delicado

problema da emancipação da mulher com um espírito de intransigência anárquica”<sup>65</sup>, porque apresentou, na concretude das letras de sua narrativa, a mulher assumindo pesadas responsabilidades para salvar seu marido, sendo punida por isso e, em seguida, sendo capaz de romper com toda a estrutura circundante, para viver uma vida de acordo com sua consciência: decidindo sobre si mesma, fazendo-se sujeito de sua própria história, sujeito político.

### 2.3.6 Uma ética futura

Com todas as críticas à dupla moral e a afirmação do ato profundamente moral de Nora, o que se esperaria de uma moral ou ética futura? A reconstrução feminina abriria a possibilidade de uma nova moral, uma nova ética, uma nova justiça, baseada em valores mais verdadeiros, como aqueles valores que Nora descobre, por si mesma, ao se confrontar com toda a hipocrisia de seu entorno. O objetivo seria “construir uma ética libertária nas relações afetivas e pessoais”; “transformar radicalmente o mundo só será possível se as mulheres forem (...) sujeitos legítimos desse processo”, segundo Godinho (2011, p. 11). A ética futura estaria em conformidade com a ética paulatinamente descoberta por Nora, à medida que se torna protagonista em sua vida, o que a levaria em busca de si mesma e de um caminho mais coerente para si e para a sociedade onde vive (ou onde quer viver).

O rompimento com a moral dominante é fundamental igualmente para Gramsci e nesse enfrentamento ele também vê, conforme a resenha de 1917, o ponto de partida de tal ruptura na *real* libertação das mulheres, em um processo sócio-histórico, molecular e político, que permitisse a emancipação e a libertação da parte do gênero humano que, aos olhos de seu tempo, era mais profundamente desumanizada. Seria necessário, assim, um processo revolucionário que se engajasse conscientemente também na transformação das relações interpessoais, na transformação das relações amorosas, na transformação da família nuclear burguesa, que, para ele e para Ibsen, “escravizaria” as mulheres: este destacava a “escravização” (como sinônimo de desumanização) da própria mulher burguesa, a mulher criada pela classe dominante no capitalismo; aquele destacava as

---

<sup>65</sup> <https://www.treccani.it/enciclopedia/henrik-ibsen/>, acesso em 30/04/2022.

diferentes formas de “escravização” das diferentes mulheres no capitalismo, que as fazia, todas elas, subalternas, em diferentes níveis.

Por isso, Kollontai, que se dedicou à reflexão sobre a dupla moral e à possibilidade de relações afetivas livres para todas as pessoas – incluindo de fato as mulheres –, em uma sociedade renovada, diagnosticava que a “desigualdade de direitos entre os sexos (...) baseado na dependência da mulher em relação ao homem, na vaidade ou insensibilidade do homem [no patriarcado capitalista], [era] o que afoga[va] necessariamente toda a possibilidade de experimentar um sentimento de camaradagem” (KOLLONTAI, 2011, p. 128), na sociedade burguesa, que ainda persistia na sociedade pós-revolução. Para ela, “a ideia da propriedade se estend[ia] muito além do matrimônio legal [e dos bens]. [Seria] um fator inevitável que penetra[ria] até na união amorosa mais livre” (KOLLONTAI, 2011, p. 51). Por isso, indicava como caminho – a ser consciente, ativa e historicamente construído – que “a classe trabalhadora [sujeito histórico da revolução socialista] deve[ria] levar em conta em sua luta para a conquista da sociedade futura (...), o estabelecimento de relações sexuais mais sadias e que, portanto, torn[assem] a humanidade mais feliz” (KOLLONTAI, 2011, p. 47) e liberta de todas as amarras da propriedade privada. A russa deixava claro que também seria tarefa da ideologia (ou concepção de mundo) proletária criar um novo amor – relações íntimas entre todas as pessoas da sociedade renovada – baseado na solidariedade fraterna e não mais na posse e na injustiça da dupla moral (KOLLONTAI, 2011).

Assim, para superar a hipocrisia moral da cultura burguesa, buscar-se-ia uma transformação social que permitisse uma formação (ou transformação) profunda, que atingisse inclusive as relações afetivas, o amor e a felicidade ou realização pessoal, para que os fizessem (historicamente) mais coerentes com a sociedade futura, com a sociedade solidária. Kollontai compreendia que também “o amor muda de aspecto e se transforma, inevitavelmente, uma vez que se transformam as fases econômicas e culturais da sociedade” (KOLLONTAI, 2011, p. 132). Na crítica que Ibsen desenvolve, sua personagem Nora esperava de Torvald, seu marido, reciprocidade (direitos recíprocos) em sua relação, inclusive na condução das consequências do erro por ela cometido. Imaginava, como pensou Kollontai, que pudesse haver respeito, “inclusive no amor, à personalidade do outro, num firme apoio mútuo e na comunidade de aspirações coletivas” (KOLLONTAI, 2011, p. 129).

Nora almejava uma relação, que não existia e talvez não pudesse existir na sociedade burguesa com sua estrutura e superestrutura. Por isso, com sua busca por apoio,

respeito, compreensão, reciprocidade e escuta em sua relação amorosa, aproximava-se da nova moral ou ética proletária kollontaiana, que possuía princípios coerentes com o socialismo. Kollontai vai mais fundo do que Ibsen e Gramsci e pensa (ou busca na vida revolucionária e pós-revolucionária) a ética libertária que superaria a moral burguesa rechaçada em *Casa de bonecas*<sup>66</sup>. Para ela, seria com

a) igualdade nas relações mútuas (isto é, desaparecimento da autossuficiência masculina e da servil submissão da individualidade da mulher ao amor); b) reconhecimento mútuo e recíproco de seus direitos, sem que nenhum dos seres unidos por relações de amor pretenda a posse absoluta do coração e da alma do ser amado (desaparecimento do sentimento de propriedade fomentado pela civilização burguesa); c) sensibilidade fraternal; a arte de assimilar e compreender o trabalho psíquico que se realiza na alma do ser amado (a civilização burguesa só exigia que a mulher possuísse no amor esta sensibilidade). (KOLLONTAI, 2011, p. 131)

Em síntese, a ética futura se faria com tudo que Torvald não pôde oferecer a Nora e que ela descobriu ser fundamental para sua vida: sua nova vida, que estaria por vir... Indo além da ficção, iria pelos caminhos históricos “descobertos” (ou sintetizados) por Kollontai, isto é, com “princípios novos; liberdade absoluta, por um lado, e igualdade e verdadeira solidariedade entre companheiros, por outro” (KOLLONTAI, 2011, p. 49), para que todas as mulheres – e todas as pessoas da sociedade futura – “não [mais] renuncia[sem] criminosamente ao seu eu” (KOLLONTAI, 2011, p. 132) e à sua subjetividade política e tivessem a oportunidade de ser realmente livres. Godinho relembra o tamanho do desafio que essa reconstrução ética comportava, tanto que, em seus tantos anos de militância, a maior dificuldade de “Alexandra Kollontai foi tentar convencer seus companheiros de luta revolucionária de que a mudança nas questões da vida privada, do comportamento, da sexualidade, do amor eram parte imprescindível das responsabilidades da revolução” (GODINHO, 2011, p. 7) e que, para uma transformação

---

<sup>66</sup> A reflexão de Kollontai também pode ter permanecido em um âmbito idealista, porque a revolução não permitiu que as relações se transformassem com a profundidade necessária a uma vida realmente solidária para todas as pessoas; incluindo a superação do patriarcado, que persistiu conscientemente na URSS, principalmente após as crises econômicas e a escolha por utilizar o familismo e o papel social subalterno das mulheres como uma das estratégias para enfrentá-la. Ou seja, Stalin decidiu pelas velhas medidas patriarcais, já consagradas no capitalismo, para enfrentar suas crises econômicas e sociais: as mulheres cuidando da reprodução social nos lares; produzindo mais força de trabalho para a nação; sem direitos sociais e políticos que de fato lhes permitissem ser protagonistas de sua própria vida e sujeitos capazes de alterar os rumos da história – vale lembrar que, logo após a Revolução, o Código Civil soviético ainda lhes garantia direitos, mas na década de 1930 o aborto voltou a ser proibido e o divórcio, dificultado (GOLDMAN, 2014).

concreta nesses âmbitos, seria necessário investir muito trabalho. Uma luta/revolução permanente<sup>67</sup>.

## 2.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Ibsen criticava a infantilização das mulheres (burguesas, principalmente), pela moral e pela concepção feminina do século XIX, e não via humanidade na ideia de alguém ser destinado à submissão, ao silenciamento, à inferiorização, devido ao fato de nascer mulher. Apesar de não se considerar feminista (NEVES, 2017; CARVALHO, 2019), em praticamente toda sua obra teatral, o autor norueguês deu às mulheres uma voz vigorosa, através da criação de personagens femininas com personalidade forte, mulheres determinadas, como Nora Helmer (CARVALHO, 2019). Em *Casa de bonecas*, sua obra prima, quis mostrar claramente uma visão contrária ao ideal feminino prescrito em sua época e um possível ponto de partida para a necessária mudança social, para superar a desumanização das mulheres.

Maria da Penha Carvalho (2019) cita em seu livro a apresentação à tradução francesa da obra de Ibsen, em que o autor – Jacques Lemarchand – afirma que, embora Ibsen tenha declarado que não buscou trabalhar pela emancipação das mulheres, desde que *Casa de bonecas* estreou na Noruega e seguiu mundo afora, “ibsenismo” passou a ser sinônimo de “feminismo” (CARVALHO, 2019). Em sua dissertação, Neves (2017) recupera uma autoanálise de Ibsen acerca de sua posição sobre as mulheres:

---

<sup>67</sup> A dupla moral denunciada pelos autores supracitados, traduzida em um debate sobre duas concepções distintas de moralidade – ambas com grande importância e não apenas aquela moral ligada à justiça –, será fundamental para as reflexões sobre a moral e a ética, que feministas desenvolverão na década de 1970 e além dela, em especial a partir dos trabalhos da filósofa e psicóloga estadunidense Carol Gilligan. Suas reflexões pioneiras sobre as diferentes vozes morais aprendidas por homens e mulheres, ambas válidas e com códigos precisos, visam a possibilidade de existência de tipos de sociedades específicos, com o foco na justiça ou na responsabilidade com o outro. Os efeitos negativos da rigidez moral na vida das mulheres (histeria e adoecimentos mentais e sociais diversos), bem como reflexões sobre a importância política para elas de uma libertação nesse âmbito moral e ético, que as levassem à descoberta de uma ética mais adequada a quem elas eram (àquilo que sentiam, ao tipo de sociedade que desejavam), tornaram-se objetos de pesquisa importantes de inúmeras feministas e de feminismos ligados às reflexões polissêmicas sobre o cuidado, sua lógica e sua ética. A transformação moral e ética, como o percurso vivenciado por Nora, tornou-se objeto fundamental para a *práxis* política das mulheres (e ainda hoje é), tanto que esteve presente nas obras de autoras das mais diferentes correntes de pensamento feminista, como a própria Alexandra Kollontai, Simone de Beauvoir e Luce Irigaray, com a ética da diferença sexual como um grande projeto político, um caminho para finalmente criar, ontologicamente, um feminino que permita que o seu ser outro exista como plenamente humano, com plena dignidade existencial.

Não sou membro da Liga dos Direitos das Mulheres. Tudo que escrevi tem sido sem qualquer pensamento consciente de fazer propaganda. Eu sou mais poeta e menos filósofo social do que as pessoas geralmente estão inclinadas a acreditar. Agradeço o brinde, mas devo renunciar a honra de ter trabalhado conscientemente para o movimento dos direitos das mulheres. Nem sequer estou bem claro quanto ao que é este movimento pelos seus direitos. Para mim, é um problema de humanidade em geral. (NEVES, 2017, p. 51)

A potência e a complexidade do texto ibseniano o fizeram atingir objetivos muito além do que ele dizia ser a sua meta inicial: a valorização da libertação do ser humano de uma maneira geral (NEVES, 2017), sem se dedicar especificamente à humanização/emancipação feminina. Mas, como reflete Neves (2017), talvez o olhar avançado de Ibsen para as questões das mulheres fosse decorrente de um inconformismo com a situação de submissão que sua mãe sofreu, ao viver um casamento de muito abuso e opressão com o seu pai, algo também típico do seu tempo, que ele cresceu acompanhando de perto e com que se indignava, mesmo intimamente. Talvez por isso suas obras representem tal indignação e uma abertura para que a realidade das mulheres seja diferente daquela que vivenciou em casa e na sociedade como um todo.

Gramsci também não era um feminista, mas, como Ibsen – que era um homem burguês do século XIX – e além dele, igualmente denunciou a imagem da mulher de seu tempo, indignou-se com a subalternidade feminina que enxergou em todo o seu entorno e pensou nos desafios peculiares às diferentes mulheres, para desenvolver plenamente a sua humanidade, já que os caminhos para as trabalhadoras, as mulheres insulares e aquelas ligadas à classe dominante (a burguesia) eram diferentes, embora todas fossem regidas pela moral burguesa, no capitalismo. Nora poderia ser a síntese da transformação pensada pelo sardo para as mulheres: a nova mulher ou um caminho possível para as novas mulheres.

A Nora de Ibsen é uma nova mulher, não mais um mero objeto sexual e a educadora de seus filhos, mas um ser humano por direito próprio, com suas próprias necessidades interiores, personalidade e dignidade como sujeito independente. A emancipação não é a burguesa, que se limita aos direitos econômicos e à personalidade jurídica, sem afetar o costume e em particular a sexualidade, enquanto a mulher continua sendo a ex-escrava, a quem o único reconhecimento concedido é, de fato, "o privilégio da galanteria" que, como observou Rosa Luxemburgo, sancionou sua inferioridade. (GHETTI, 2020b)

Esta nova mulher, como retoma Ghetti, estaria nos projetos de Ibsen e de Gramsci: aquela que, além da independência econômica e de um maior espaço na sociedade em que vive, “constrói uma autonomia que estrutura sua individualidade, independentemente

de suas relações familiares” (GODINHO, 2011, p. 9). Por isso, a resenha teatral do sardo ganha extrema relevância, quando o objetivo é pensar a relação dele com as mulheres, no âmbito afetivo, teórico e político. Na resenha de 1917, Gramsci materializa a protagonista de Ibsen, ao pensar nas mulheres reais, inclusive em algumas que de fato conheceu ou com quem conviveu, e no caminho que percorriam em direção a esta ética libertária ou moral mais profunda. Ele desmembra, em sua reflexão, a necessária superação moral feminina ou da dupla moral. De uma mulher que antes vivia pelos outros, para os outros, abrindo mão de seus sonhos, de suas verdades, de sua voz – inferiorizada e silenciada, para materializar apenas as vontades alheias – para aquela que consegue deixar de ser a boneca de sua casa e se torna dona da própria vida.

Por meio da arte ibseniana, no século XIX, as mulheres puderam, ao menos na ficção, “romper a rígida fronteira entre casa e rua imposta pelo domínio masculino. (...) [E] algumas décadas mais tarde, muitas mulheres repetiam, na vida real, o gesto de Nora, e passavam a conquistar espaços até então proibidos a elas” (CARVALHO, 2019, p. 142). Um caminho em direção a uma vontade coletiva (feminina) trilhado também pelas companheiras de Gramsci em Turim – apresentadas no próximo capítulo –, que, apesar de todos os limites de seu tempo histórico, lutaram por se libertar da opressão da dupla moral burguesa e suas prescrições, predefinidas e pensadas por outrem, em direção a um mundo novo, liberto do patriarcado, e com as mulheres de fato emancipadas.

### 3. AS COMPANHEIRAS DE VIDA E DE LUTA DE GRAMSCI

Sob o jugo, adquiriu plena consciência do valor  
da liberdade.  
(Romain Rolland)

#### 3.1 PENSAMENTO DA EXPERIÊNCIA

Encontrei Maria Luisa Righi, em um dia chuvoso de novembro, na Fundação Gramsci (*Fondazione Gramsci Onlus*), em Roma. Eu já havia antecipado por *e-mail* os meus interesses de pesquisa. Ela me pediu um relato prévio do que exatamente me interessava, porque queria se preparar para o nosso encontro, marcado em um momento em que pudéssemos ter tempo e tranquilidade para conversar. Seria a segunda vez que iria à Fundação que, no entanto, já fazia parte de minha memória afetiva há anos. Conheci-a simbolicamente por meio de minhas leituras e das lembranças também afetivas de minha orientadora da graduação e do mestrado, Ana Maria Said, que lá estudou e pesquisou, em algumas temporadas, e sempre me contava como tinham sido ricos os seus momentos ali.

Minha primeira visita ao local icônico para todos os gramscianos do mundo, em 2018, já havia sido plena de hospitalidade. Francesco Giasi, diretor da FGo, fora meu professor no curso de verão, dias antes em Ghilarza e, ao me ver de passagem também por Roma, quis me mostrar um pouco daquele espaço e de suas frentes de atuação. Conheci a equipe que está à frente de tantos trabalhos importantes para a pesquisa sobre Gramsci e o movimento operário na Itália e no mundo; pude saber um pouco sobre seu acervo e sua produção bibliográfica; vi com os meus próprios olhos os originais dos *Cadernos do cárcere* e ainda ganhei algumas obras de presente. Estreitamos os laços e Francesco abriu as portas da Fundação para mim... Em suas palavras, *sempre que quisesse ou precisasse* aprofundar minhas pesquisas sobre o sardo, *eu seria bem-vinda*. Confesso que já saí dali ansiosa para saber quando eu poderia dar concretude a esse convite.

A oportunidade chegou muito mais rápido do que eu poderia imaginar. No ano seguinte, lá estava eu, cumprindo uma das etapas de meu cronograma da “bolsa-sanduíche” da Capes, que tive a sorte de conquistar, em um momento político e social de escassez de investimentos em pesquisa, principalmente nas ciências humanas e em

filosofia. A segunda visita à Fundação seria então no dia em que me encontraria com Maria Luisa Righi.

Como é típico de uma pessoa ansiosa, cheguei com muita antecedência ao nosso encontro – acreditei na má fama do trânsito romano e por isso saí muito cedo do *hostel* feminista onde me hospedava. Mas a antecedência não foi um problema, porque pude desfrutar daquele tempo observando, agora com mais proximidade e tranquilidade do que da primeira vez, a rica biblioteca da FGo e ainda ler as antigas reportagens de jornal que ganharam moldura e um espaço destacado nas paredes daquele local. Mergulhei em um outro tempo e por lá estive até ser despertada por Righi.

Assim que ela chegou, foi até mim e me levou à sua sala, onde também havia obras de e sobre Gramsci, principalmente aquelas que ela e os demais pesquisadores do Fundação produziram. Nossa conversa fluiu imediatamente e eu fui sendo hipnotizada por sua fala espontânea, bem-humorada e por seu italiano único – com um sotaque claramente diferente daquele das pessoas do norte da Itália, onde eu residia. Em poucos minutos, ela me conduziu para o interior da vida de Gramsci: suas complexas relações com as muitas mulheres que passaram por sua trajetória desde a infância. Era como se Maria Luisa tivesse convivido com ele e com todas aquelas personagens.

A pesquisadora me forneceu vários elementos para pensar a relação, muitas vezes pouco ortodoxa, entre Gramsci e as mulheres, de onde extraí os subsídios (e a coragem) que faltavam para que eu construísse a leitura feminista sobre Gramsci, que sempre me interessou. Righi se dedica há anos à investigação do percurso pré-carcerário do sardo – incluindo a dinâmica de suas relações pessoais – que se transferiu para o norte da Itália, na década de 1910, para realizar os estudos universitários e, a partir dali, construiu todo o seu percurso na política socialista e comunista italianas (e também internacionais).

Righi nos permite humanizar Gramsci em suas relações complexas com as mulheres, porque revela muito de quem ele foi, incluindo as nuances de seus relacionamentos amorosos e fraternos, desde Turim. Ela me despertou para a importância de Pia Carena e das demais companheiras do *Biennio Rosso* – Camilla Ravera, Rita Montagnana e Teresa Noce, entre outras –, nos tempos de militância turinesa, e me revelou algo que eu e minha orientadora Ana Maria Said sempre suspeitamos: o triângulo amoroso entre Gramsci e as irmãs Schucht, ainda na Rússia, no início da década de 1920.

As pesquisas histórico-filológicas de Righi a levaram a descobrir as cartas amorosas de Gramsci para Eugenia – de janeiro a novembro de 1923 –, que antes se imaginava serem destinadas somente a Giulia, a mulher que se tornaria sua esposa de

fato, e assim a pesquisadora confirmou a relação do sardo também com Eugenia, podendo organizar no tempo os períodos em que se iniciaram as duas histórias de amor – e, no caso de Eugenia, também seu final (RIGHI, 2011). Além disso, apresentou-me às pesquisas, ainda da década de 1970, de Adele Cambria: primeiro me contando da peça *Nonostante Gramsci* e depois do livro, onde a peça foi publicada, *Amore come rivoluzione*, onde a autora trouxe cartas de Giulia, Tatiana e Eugenia, inéditas para a época, e validadas pelo testemunho de Nilde Perilli, que foi amiga das irmãs russas. Isso contribuiu para o epistolário de Gramsci deixar de ser quase um monólogo e se tornar cada vez mais dialógico, desmistificando e humanizando suas interlocutoras.

A partir da conversa com a pesquisadora, entendi que as mulheres com as quais Gramsci conviveu eram muito mais do que aquilo que delas foi falado na literatura crítica sobre o autor e percebi que, justamente por isso, a influência que tiveram em sua vida (e obra) era muito mais profunda do que eu já imaginava. Righi deu corpo, voz e conteúdo vivencial àquelas relações, àquelas mulheres e, conseqüentemente, às palavras grafadas sobre e por elas, fato que descortinou muitas coisas para mim e me fez entender a importância de uma leitura de Gramsci através de suas comentadoras (a diferença de perspectiva que as leituras delas de sua obra trazem) e do que ele aprendeu com aquelas que passaram por sua breve existência.

Righi pensa sobre as relações políticas e afetivas de Gramsci com as mulheres em Turim (local onde ele de fato se formou como político e jornalista) e na Rússia (local onde consolida sua atuação política e conhece verdadeiramente o amor ou o amor maduro, que perdura até a sua morte) e nos auxilia a desvelar suas personalidades, as relações que estabeleceram e suas contradições, ou seja, restitui-lhes igualmente a humanidade. Esse é um passo necessário do reconhecimento, além de elemento fundamental da dialética presente no materialismo histórico e também da genealogia de mulheres, elemento central do método do feminismo da diferença.

Righi me mostrou que a relação de Gramsci com as mulheres era muito mais rica, complexa, controversa, ativa e potente – ou seja, dialética – do que geralmente é exposto nos estudos sobre o autor. O seu olhar profundo me permitiu entender o que Gramsci aprendeu com as mulheres (e como isso ampliou sua concepção de mundo), na prática, com suas relações e experiências, o que lhe permitiu questionar as concepções preconcebidas, ideológicas, mistificadas sobre as mulheres, que os partidos (e seus representantes) em geral, mesmo os partidos progressistas e/ou marxistas, utilizavam, sempre com o foco em uma natureza feminina definida por outrem – geralmente os

dirigentes e pensadores políticos homens – sem reflexão e sem partir das opiniões ou mesmo ouvir as mulheres reais.

### 3.2 APRESENTAÇÃO

Neste ponto da reflexão, dedico-me a pensar sobre as diferentes companheiras de militância (e também de afetos) de Gramsci, no período em que viveu, estudou e lutou, em Turim, entre 1911 e 1922, destacando tais mulheres não simplesmente em relação a ele, um homem, dirigente político e protagonista de suas lutas, mas a partir delas mesmas, destacando quem eram, o que sabiam, como atuavam e como isso influenciou o homem que com elas se aliou. Conduzir a reflexão mantendo o foco nas mulheres é importante porque elas geralmente são secundarizadas, quando colocadas ao lado de homens ilustres, e o interesse deste trabalho é o oposto. Por isso, aqui é fundamental destacar as contribuições delas – coerentes com suas histórias e personalidades – para a vida e a obra do pensador sardo; inclusive para que ele pudesse desenvolver reflexões profundas sobre a peça de Ibsen, trabalhada no capítulo anterior, e de outros autores fundamentais à literatura crítica de seu tempo, que determinaram sua *práxis* (e suas obras) na juventude e na maturidade. O que Gramsci aprendeu com as mulheres? Qual era a formação intelectual, ética e política (e os desafios desse processo) de algumas mulheres com quem Gramsci conviveu, cujas trajetórias também o formaram? São perguntas que norteiam a reflexão e têm como objetivo apresentar relações mais horizontais entre o dirigente político e as mulheres, apresentando a complexidade delas e das relações que podem estabelecer, quando não são desumanizadas.

### 3.3 RETRATOS DE MULHERES: AS COMPANHEIRAS DE TURIM

#### 3.3.1 A primeira relação amorosa: Pia Carena e o mergulho gramsciano na literatura francesa

A turinesa Pia Carena (1893-1968) foi a mulher com quem Gramsci viveu sua primeira história de amor, a partir de 1916. O principal biógrafo do sardo, Giuseppe Fiori (1979), nos apresenta apenas superficialmente essa relação e os frutos intelectuais e

políticos que dela floresceram. Ele destaca primeiro o fato de Carena ser irmã de um dos alunos particulares de Gramsci, Attilio, um dos jovens que com ele organizou um *Club di vita morale*: local que seria destinado à construção coletiva e à formação da juventude na cultura socialista. Em seguida, ressalta o papel afetivo que a casa dos Carena teve para o sardo, após dois anos de isolamento, dificuldades financeiras e muitos problemas de saúde, em sua vida turinesa. Por fim, Fiori cita rapidamente os papéis ocupados por Pia no jornal *L'Ordine Nuovo*<sup>68</sup>, onde ela foi, segundo o biógrafo, responsável administrativa e “também excelente tradutora de textos franceses” (FIORI, 1979, p. 149). Embora ela estivesse em todos os momentos da execução desse jornal, sua atuação não mereceu do estudioso o destaque concedido aos outros companheiros de Gramsci na empreitada jornalística ordinovista, tais como Tasca, Togliatti e Terracini, considerados, junto com ele, co-fundadores do jornal. “*L'Ordine Nuovo é anche donna*” (L'ORDINE NUOVO, 2019): afirmação presente na edição comemorativa dos 100 anos (em 2019) do primeiro número do semanal dirigido por Gramsci, em que os editores da homenagem reafirmam a presença ativa e múltipla de Pia Carena Leonetti desde o início do projeto. Noemi Ghetti, por suas pesquisas, corrobora tal depoimento lembrando como “Pia Carena, com o seu incansável trabalho de coordenação, edição, tradução e até administração, constituiu o verdadeiro segredo do jornal do conselho de fábrica. E assim seguirá sendo mesmo depois da partida de Gramsci para Moscou” (GHETTI, 2020a, p. 82), em 1922, com funções de dirigente do recém-fundado PCI, para participar do Congresso da Internacional Socialista. Essa viagem à Rússia afastará o casal e trará para a vida do sardo outro amor e outros sonhos, definitivamente distantes de Carena.

---

<sup>68</sup>*L'Ordine Nuovo* foi uma revista/jornal socialista, publicado primeiro como um semanal, de 1919 a 1921, justamente no período do *Biennio Rosso*, quando se tentou – sob coordenação geral de Gramsci – importar a Revolução Russa para a Itália com os Conselhos de Fábrica: uma organização entre os operários das fábricas de Turim para o exercício efetivo do poder operário, com o aprendizado e o controle de todas as etapas da produção pelos trabalhadores. Sob inspiração dos soviets russos, seriam tais conselhos os soviets italianos, os núcleos revolucionários de fato, para organizar a revolução. Infelizmente, o movimento não atingiu o objetivo esperado e a luta seguiu, no recém fundado PCI, onde o *L'Ordine* se tornou um jornal diário de cultura comunista. Teresa Noce descreve da forma muito clara a experiência do jornal coordenado por Gramsci: “A luta política em Turim estava sempre em pleno andamento. A partir de maio de 1919, uma nova revista socialista foi publicada, intitulada ‘L’Ordine Nuovo’ e dirigida por um pequeno sardo chamado Antonio Gramsci. Em pouco tempo, um grupo de jovens trabalhadores se formou em torno dele e do semanário ‘L’Ordine Nuovo’ (que mais tarde se tornou o primeiro jornal diário do Partido Comunista) que se acostumaram a ir à redação para discutir seus problemas de fábrica. Assim nasceu o movimento dos ‘conselhos de fábrica’, que poderiam ter se tornado uma nova forma de poder operário. (...) Porque os trabalhadores de Turim não estavam mais satisfeitos com o aumento dos salários ou a redução das horas de trabalho. Acima de tudo, os metalúrgicos queriam poder dar sua opinião na fábrica, queriam ter seus representantes diretos lá, comissários de departamento, comissões internas ou conselhos de fábrica, como quer que fossem chamados, desde que representassem diretamente os trabalhadores, todos os trabalhadores da fábrica” (NOCE, 2016).

Fiori nos revela muito pouco sobre quem foi Pia Carena e como ela atuou na materialidade das lutas, em Turim. Mas, antes de buscar as referências sobre ela em sua obra, as poucas vezes em que ouvi o seu nome foi apenas reforçando o seu lugar (subalterno) em relação a Gramsci, por ter sido sua primeira namorada ou a namorada abandonada por ele, quando vai para a Rússia pela primeira vez. Nesse sentido, ela recebe uma definição que costumamos ver direcionada às mulheres ou namoradas de muitos “homens ilustres”, tais como Jenny Marx e Martha Bernays, esposa de Freud, como se as principais informações que precisássemos saber a respeito delas é que conquistaram os afetos de tais figuras masculinas.

Mas a perspectiva de análise do Gramsci humano, trazido por Fiori na biografia sobre seu conterrâneo sardo, foi fundamental para que eu pudesse compreender outras perspectivas sobre o autor. A leitura da obra de Fiori de fato alterou os rumos da minha pesquisa sobre Gramsci, no momento da elaboração de minha monografia para conclusão do Bacharelado em Filosofia – nos primeiros anos do século XXI – porque, ao compreender as duras condições de vida a que ele e sua família estiveram submetidos na Sardenha do final do século XIX e início do século XX, as reflexões de sua filosofia da *práxis*, principalmente sobre a questão meridional na Itália, ganharam sentido e profundidade. Noemi Ghetti ressalta que a obra de Fiori de fato mudou o curso dos estudos gramscianos, sendo que “as primeiras a se lançar na estrada aberta por Giuseppe Fiori foram as mulheres” (GHETTI, 2020b).

Segundo ela, essa nova perspectiva dos estudos de Gramsci, aberta pelas frestas de humanidade trazidas ao filósofo e político pelo biógrafo, consolida-se após os anos 1970, em que a separação entre pessoal e político deixa de fazer sentido em função das novas perspectivas trazidas pelo feminismo, que acaba ressaltando uma ausência de separação entre tais instâncias, também fortemente presentes no percurso gramsciano.

Nos anos setenta, o princípio burguês hipócrita da separação entre público e privado, estabelecido na tradição comunista como uma separação rigorosa entre ‘político’ e ‘pessoal’, é questionado. A necessidade de uma fusão entre a prática política e a vida pessoal, presente em Gramsci desde os primórdios de Turim, favorece o surgimento de estudos que tragam à luz a realidade humana. Em particular, a relação com as mulheres, um contraponto a toda a sua experiência. (GHETTI, 2020b)

Dessa forma, por meio dos estudos de Noemi Ghetti (2016; 2020a; 2020b), a mim foi possível restituir a Pia Carena sua personalidade complexa e sua humanidade. Com essas novas fontes, ela deixou de ser apenas a namorada de Gramsci – embora não seja

possível e nem necessário deixar de relacioná-la com o sardo, ou esquecer o lugar que ela ocupou em seus afetos, sendo a protagonista de sua primeira história de amor real, com quem ele partilhou muitas afinidades e, por isso, realizou inúmeras trocas e parcerias (GHETTI, 2020a). Mas Ghetti não se limita a pensá-la somente em relação a ele, desvelando para suas leitoras um pouco de seu universo existencial e de sua influência sobre a formação e a obra gramscianas, no período em que conviveram.

“Pia dois anos mais nova; inteligente e culta, estava aberta às manifestações da literatura francesa contemporânea, arte, música e teatro” (GHETTI, 2020a, p. 81). Ela era uma leitora voraz e desejava dedicar-se aos estudos clássicos, mas por imposição dos pais, talvez pelas dificuldades financeiras que viviam e também por compreenderem pragmaticamente quais eram os espaços profissionais destinados às mulheres da época, ela acabou por cursar uma “*scuola femminile di commercio*, onde obteve o título de *computista commerciale* em 1910”<sup>69</sup>. Tais dificuldades econômicas a conduziram ao trabalho desde cedo e a obrigaram a conciliar a atividade de sustento com os estudos, o que deu a ela elementos de mundo fundamentais para que escolhesse se dedicar à militância ao longo de quase toda a sua vida adulta, isto é, a partir de 1916, quando conheceu Gramsci, até o final de sua vida, em 1968. Utilizando a expressão cunhada por Teresa Noce (2016) em sua autobiografia, Pia Carena foi uma revolucionária profissional, organizando diretamente a luta socialista e comunista na Itália e na França e contribuindo em inúmeros jornais progressistas, após sua atuação ampla em *L'Ordine Nuovo*. Mas Ghetti nos mostra que, mesmo antes deste jornal ganhar vida em Turim, em 1919, Pia contribuiu fundamentalmente com os textos de Gramsci sobre cultura – figurinos, concertos e apresentações teatrais –, que ele escrevia para o *Avanti!* desde dezembro de 1915. Ela mesma começa a escrever para este jornal, em 1918, e seguirá sendo uma forte interlocutora das reflexões que o sardo produziu para o semanal socialista turinês *Il Grido del popolo*, a partir de 1917. Carena foi ainda editora no *L'Ordine Nuovo* e no *Unità* (nascido em 1924), jornais ligados ao PCI e coordenados por Gramsci.

Ghetti destaca que a personalidade ativa de Carena – que aparentemente era tímida e delicada – manifestou-se com maior força em sua participação na revolta anti-czarista de Turim, que foi sufocada com a morte e a prisão de muitos militantes. Estes e outros episódios de violência fizeram com que Gramsci ocupasse novos papéis de responsabilidade nos jornais e mantiveram Carena atuando ao seu lado, em todas as

---

<sup>69</sup> Verbete “CARENA, Pia”, no *Dizionario Biografico Treccani* (disponível em [https://www.treccani.it/enciclopedia/pia-carena\\_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/pia-carena_(Dizionario-Biografico)), acesso em 30/05/2022).

funções na luta. Ela “estava sempre ao seu lado, compartilhando todos os riscos. Parecia uma escolha sentimental, mas ao invés disso seria a história de toda a sua vida” (GHETTI, 2020a, p. 82). “E foi mais uma vez ela, a Pia reservada, que se afastou do duro tom polêmico da divisão de Livorno [quando o PCI foi criado], que ajudou os feridos, dos quais Gennaro [o irmão mais velho de Gramsci] era o mais sério, e organizou a fuga dos homens procurados” (Ghetti, 2020b). Ela atuava na produção jornalística da luta e também nas frentes diretas da militância, ocupando espaços importantes nos diferentes momentos da organização e da luta socialistas de 1917 a 1922, tais como os Conselhos de Fábrica, o *Biennio Rosso* e inúmeros enfrentamentos ao fascismo.

Mas sua influência permitiu a Gramsci se aprofundar no teatro e se dedicar às críticas teatrais no jornal socialista, *Avanti!*. Segundo Ghetti (2020a; 2020b), os diálogos entre o casal trouxeram a ele novas referências literárias e dramáticas e teriam sido responsáveis por aguçar a percepção do sardo sobre a condição de subalternidade das mulheres, tal como ficcionada na peça de Ibsen. Pia possuía esse olhar crítico – com um ponto de vista das mulheres – para as obras artísticas. Por isso, Ghetti afirma que “o artigo preserva o eco de uma apaixonada conversa de mão dupla, e nos faz entender como mesmo para Pia Carena o encontro com Gramsci representou um ponto de virada, com a adesão à militância revolucionária e ao compromisso político” (GHETTI, 2020a, p. 82). O encontro entre eles significou um ponto de virada na formação intelectual e política de ambos.

Em seu testemunho, presente em Ghetti (2020b), Carena revela que foi companheira e colaboradora de Gramsci nos anos em que estiveram juntos na militância em Turim e que entre eles surgirá o primeiro texto assinado pelo sardo com um posicionamento explícito sobre as condições das mulheres na sociedade capitalista (novamente ela estava se referindo à resenha de 1917). “Uma nova profundidade, uma dimensão emocional, humana e política ao mesmo tempo, amadureceu no relacionamento com Pia Carena” (GHETTI, 2020b). E aqui podemos destacar novamente a potência da arte – literatura, teatro – para pensar a realidade e ultrapassar as ideologias dominantes e alienantes. *Casa de bonecas* pôde fornecer uma reflexão complexa sobre a condição das mulheres, que não se limitava a uma visão maniqueísta de classes separando, por meio de um juízo de valor, as mulheres da classe burguesa e aquelas da classe operária, mas abrindo espaço para pensar dialeticamente como ambas são subalternizadas ou têm sua autonomia cerceada na sociedade capitalista.

Gramsci (e também Carena, sua parceira de reflexão), em sua resenha teatral, destaca a importância da oportunidade de se ter um processo de construção da subjetividade em geral, apontando a necessidade de a mulher viver tal processo, como ocorreu com Nora, na obra de Ibsen. O que a personagem faz? Qual o seu percurso para a autoconsciência? Como se transforma, de mulher-boneca a mulher com voz própria e desejo? A parceria entre eles – Carena certamente esteve na apresentação da peça com ele – contribui para esmiuçar todas as variáveis do percurso em que Nora vai tomando consciência de sua situação subordinada ao longo da obra, tendo como ápice o terceiro ato, onde surpreende expectadores e leitores com sua "escolha profundamente moral que vai além do costume e até mesmo da política, opta[ndo] por abandonar seu marido, sua casa e seus filhos para procurar solitariamente por si mesma, para cavar e traçar no fundo de si mesma as fortes raízes de seu ser moral.” (GHETTI, 2020b). A peça aprofundou o olhar do casal para a realidade das mulheres na sociedade em que viviam.

Carena apresenta ao namorado também o Nobel de literatura francês Romain Rolland (1866-1944), o escritor e dramaturgo de quem Gramsci importará o aforismo ou palavra de ordem, que sintetiza a perspectiva socialista do processo revolucionário – insistentemente citada por revolucionários de todo o mundo e muitas vezes atribuída ao sardo – “pessimismo da inteligência e otimismo da vontade”, publicada em editorial do *L’Ordine Nuovo* em abril de 1920, chamado *Discorso agli anarchici* (Discurso aos anarquistas)” (GHETTI, 2020b). E a relação entre o sardo e Rolland, mesmo que a distância (porque eles não se conheceram), se torna profunda – o francês sendo importante para o sardo pensar a Itália e o processo revolucionário<sup>70</sup> e o sardo se tornando um ícone antifascista e revolucionário para o francês – tanto que ele escreveu, em 1934, no periódico francês *Humanité*, a denúncia que recebeu o título de *Aqueles que morrem nas prisões de Mussolini: Antonio Gramsci*, em que defendia a liberdade do sardo do cárcere do Duce (GHETTI, 2020b). Rolland era um pacifista e antifascista convicto, por isso atuou como pôde contra as duas grandes guerras e os totalitarismos que acompanharam o período. Segundo o dicionário Treccani:

Com a eclosão da Primeira Guerra Mundial R. [Romain Rolland], um pacifista convicto, refugiou-se na Suíça, de onde lançou uma série de apelos aos beligerantes para que buscassem a paz em nome dos valores comuns da civilização (*Au-dessus de la mêlée*, 1915). Próximo ao partido comunista, em

---

<sup>70</sup> Romain Rolland tornou-se referência para pensadores fundamentais do século XX, tais como Gramsci e Freud (2011), e a profundidade humana e política de suas obras seguem atuais e necessárias para pensarmos as transformações moleculares e coletivas necessárias ainda hoje.

1935, durante uma viagem à União Soviética, conheceu Stalin, de quem se distanciou após o pacto Molotov-Ribbentrop, no advento de Hitler participou, com Gide Malraux e outros intelectuais, em numerosas manifestações antifascistas, lançando um apelo pela libertação de Gramsci (1934) e fundando em 1935 um comitê internacional de ajuda aos prisioneiros e deportados antifascistas italianos<sup>71</sup>.

Graças a Carena, “Gramsci conheceu outros escritores franceses do gênero nacional-popular. Ao contrário da Itália, na França [aquela literatura era] bem representada, como [por exemplo em] Lucien Jean, autor da novela *Un uomo nel fosso*, publicada em sua tradução em *L'Ordine Nuovo*, em 6 de dezembro de 1919” (GHETTI, 2020b). Em suma, ela apresentou a Gramsci escritores franceses que já realizavam o estilo de literatura pelo qual ele se interessava e que defendia como o mais formativo para o povo, algo de que a Itália ainda era carente. Seu debate e sua partilha com sua irmã Teresina também contribuíram para suas reflexões sobre o tema do nacional-popular, um tema a que vinha se dedicando desde a mais tenra juventude e que foi construindo também em diálogo com suas interlocutoras posteriores, como Carena<sup>72</sup> e Giulia.

### 3.3.2 Um exercício especulativo: Gramsci, Carena, Rolland e a literatura nacional popular

Nas buscas de juventude por uma literatura que se comunicasse de fato com o povo, mas que ao mesmo tempo tivesse a profundidade da reflexão sobre o humano, sobre a formação mais avançada possível neste âmbito e sobre a transformação social necessária para superar injustiças e opressões, Gramsci percebeu e analisou as insuficiências dos expoentes da literatura italiana: ou por produzirem uma literatura cosmopolita, distante da história e da realidade do povo italiano, ou por se fiarem a um formato popular, superficial, que não oferecia os instrumentos culturais e políticos necessários às massas, na sociedade burguesa de seu tempo. Em meu exercício especulativo, imagino como a relação e as trocas com Pia Carena, calcadas em seus conhecimentos profundos sobre literatura e arte francesas – além de ter sido uma conhecedora da tradição europeia em geral, já que era uma leitora e estudiosa voraz das Letras – foram definidoras, para que

---

<sup>71</sup> <https://www.treccani.it/enciclopedia/romain-rolland/>

<sup>72</sup> Segundo Noemi Ghetti, após o afastamento entre Carena e Gramsci, eles se encontrarão novamente apenas em junho de 1924, quando ele, tendo retornado à Itália como deputado, já aguardava a chegada de seu primeiro filho com Giulia. Teria sido um encontro doloroso, sobre o qual ambos sempre mantiveram a máxima discrição, com exceção das palavras que Pia escreveu sobre a morte de Gramsci: "Ele sabia dizer as coisas mais brutais com doçura" (GHETTI, 2020a, p. 82).

Gramsci encontrasse suas referências para a reflexão sobre a literatura que ele denominou como nacional-popular: para o tipo de produção artística e literária que de fato pudesse oferecer ao povo subalternizado caminhos de autoformação e organização política em direção a uma vida em sociedade mais justa e livre das opressões e explorações.

Além da importância fundamental da namorada turinesa, penso na importância que ganharam na vida e na produção teórica e política de Gramsci as obras que ele conheceu e em que pôde se aprofundar, em virtude das trocas que ocorreram na relação entre eles. No capítulo anterior, trabalhei a centralidade do teatro de Ibsen – que também foi um ganho desse período em que estive com Carena, grande conhecedora de teatro –, para a reflexão revolucionária do sardo e, em especial, para a sua contribuição sobre a condição das mulheres no capitalismo de seu tempo. Agora, destaco a relevância da obra de Romain Rolland, precisamente de sua obra prima *Jean Christophe*, que deu ao autor francês o Nobel de literatura, em 1915, para que Gramsci pudesse compreender, por um lado, o que ele vinha imaginando como características centrais de uma literatura que se tornasse nacional-popular, e por outro, a potência formativa e educativa, em relação às massas, de uma obra literária ou artística que atingisse esse patamar. Uma obra que se tornasse um clássico popular, atemporal, e que pudesse formar ou convidar gerações de leitores e leitoras a buscas profundas, à autoformação e à rebeldia ou revolta contra injustiças.

Kollontai também considerou a importância política e pedagógica dos autores que se tornaram parte do repertório de Gramsci através de sua relação com Carena, destacando suas contribuições para problematizar o amor e a multiplicidade de relações que ocorrem no âmbito do humano e que precisavam ser modificadas, para a superação da sociedade e da moral burguesas.

O desdobramento dos sentimentos de amor e sua multiplicidade [além de todos os demais aspectos das relações e do humano de seu tempo] preocuparam os maiores escritores da Escandinávia, tais como Hanisen, *Ibsen*<sup>73</sup>, Bernsen e Heierstan. Os literatos franceses do século passado ocuparam-se também com esse tema, *Romain Rolland*, escritor simpatizante do comunismo, e Meterlink, que se manteve alheio a nossos ideais, trataram igualmente de encontrar a solução para este problema. Os gêneros poéticos como Goethe, Byron e George Sand<sup>74</sup>, este último um dos pioneiros mais ardentes no campo das

---

<sup>73</sup> Os grifos (em itálico) na citação são meus. Não existem no texto original de Kollontai.

<sup>74</sup> Kollontai não esclarece em sua análise que, em realidade, George Sand é o pseudônimo masculino – adotado para que suas obras pudessem ter a chance de serem lidas e, quiçá, respeitadas – da escritora, romancista e jornalista francesa Amantine Lucile Aurore Dupin (1804-1876): uma das maiores de todos os tempos. Ela escreveu 60 livros, 25 peças de teatro, duas autobiografias e 40 mil cartas. Foi a única mulher a realmente se popularizar e ter reconhecimento em seu período, o século XIX, tornando-se referência para

relações entre os sexos, tentaram resolver na prática esse complicado problema, o enigma do amor. (KOLLONTAI, 2011, p. 125)

E a descoberta do amor – ou do *pathós* que mobiliza para a ação entre as pessoas – e como ele vai se construindo, desconstruindo-se ou se modificando no ser humano, desde a sua infância até a sua morte, é de fato um dos temas centrais da obra prima de Rolland. *Jean Cristophe* é uma biografia imaginária em dez volumes, escrita ao longo de 20 anos, que certamente foi a responsável por seu reconhecimento com o maior prêmio da literatura mundial. Ele iniciou sua criação em 1893, publicou o primeiro volume em 1904 e o último apenas em 1912. Antes deste trabalho hercúleo, no entanto, Rolland já havia publicado algumas biografias de homens ilustres – Beethoven, Michelangelo, Tolstoi e também Gandhi, em 1924 –, ou seja, já havia praticado bastante e desenvolvido um grande domínio desse gênero literário, para ser capaz de propor uma maior experimentação com *Jean Christophe*.

Com uma linguagem acessível, que atinge o coração das pessoas, o autor, em um percurso de biografia – incluindo dados autobiográficos e ao mesmo tempo ficcionais, porque ele cria um homem a ser biografado, Jean Christophe Krafft –, busca narrar a história de formação e autoformação, desde o seu nascimento, passando por infância, pré-adolescência, vida adulta, maturidade até a sua morte, de um homem “burguês” de família decadente numa pequena cidade às margens do rio Reno, na Alemanha, no século XIX. Para isso, constrói um retrato da vida do personagem, que apresenta todas as suas angústias, seus desafios, suas descobertas, em um mundo nada perfeito: em uma sociedade e em uma família repletas de contradições e hipocrisias. Ele também, em um processo que buscava partir de si mesmo e de suas sensações, esforçava-se para significar seu mundo e encontrar suas mediações mais verdadeiras, questionando a moral e o amor burgueses, para que pudesse encontrar outras formas de se relacionar mais coerentes com quem ele vai descobrindo ser. Conforme seu acirrado senso de justiça, o personagem biografado mira em uma autoformação mais honesta e coerente consigo mesmo, que o conduzisse a relações cada vez mais próximas ao tipo de vida e de sociedade que seria necessário construir, para que pudesse ser plenamente humano (humano em toda a sua intensidade).

---

seus contemporâneos, como o grande Victor Hugo. Além disso, era socialista e atuou politicamente na luta revolucionária francesa, em especial na Revolução de 1848.

Nesse seu percurso, Jean Christophe vai descobrindo os sentimentos capazes de realmente humanizar uma pessoa e a fazer ser quem ela é. O autor francês diz que o personagem não tem época nem lugar, é do mundo: um herói que faz das suas aspirações as aspirações de todos (ROLLAND, 1941). E para encontrar a profundidade da verdade humana, que lhe interessava retratar com cada vez mais clareza, Rolland mergulhou na filosofia hinduísta e nos Vedas, as mais antigas escrituras sagradas da Índia, que versavam sobre a natureza divina presente em cada indivíduo e que, pela via poética, ofereciam esclarecimentos para guiar o processo (de iluminação) ou o processo profundo de autoconhecimento, que permitiriam ao ser humano atingir este sagrado (ou mais verdadeiro) dentro de si, caso a isso decidisse se dedicar. Com sua preocupação com esse processo de aprendizado das verdades do humano, Rolland mostra como os sentimentos que possuímos são históricos e, por isso, são frutos de um movimento constante de autotransformação, um esforço que deveria ser vivido conscientemente, ao se confrontar e aprender com os desafios de estar na injusta sociedade em que se vive. Em síntese, *Jean Cristophe* conta a história de

...um gênio musical de nobre caráter, revolta-se contra a vergonha e a hipocrisia, procurando sinceramente a *verdade* na literatura, na política, na sociedade e na música. Odiado pela *independência do seu pensamento*<sup>75</sup>, após uma discussão sobre militarismo é obrigado a fugir da fronteira alemã para a França. Em Paris, prossegue na *luta* pelo reconhecimento de seus elevados ideais, passando em revista a vida, a moral, os costumes e a música francesa.<sup>76</sup>

Ainda bem criança, experimenta em sua própria pele a injustiça, e este processo, como o mais marcante e transformador de sua formação, irá guiá-lo em toda a sua caminhada na vida. “Ao amanhecer o dia, reabriu os olhos, esse dia não brilhava mais com a despreocupação da manhã anterior [típica da infância]: alguma coisa mudara no mundo. Christophe conhecia a injustiça”. (ROLLAND, 1941, p. 51). Ele descobre um mundo em que não apenas sabia que a injustiça existia, mas a havia também vivenciado. Foi um defloramento em sua inocência de criança. E o fato disruptivo ocorreu quando foi ele levado por sua mãe para a casa de uma de suas patroas da alta burguesia – ela era cozinheira chefe –, e ali foi humilhado pelos dois filhos dela, igualmente crianças. O menino reagiu ao que sofreu e, embora estivesse correto, foi severamente punido pela mãe, que, segundo ele, havia aprendido que seu lugar era o do servir, obedecer e silenciar-

---

<sup>75</sup> Os grifos (em itálico) na citação são meus. Não existem no texto original.

<sup>76</sup> Texto presente na folha de rosto de *Jean-Christophe*, publicado na Coleção Nobel, realizada pela Editora Globo, de Porto Alegre, em 1941.

se, diante daqueles que possuíam o poder econômico e o domínio social amplo. Da patroa rica dependia seu sustento e, por isso, ela não foi capaz de ouvir e validar a dor do filho.

Jean Christophe, ao contrário da mãe e por ser apenas uma criança e não precisar restringir-se diante das coerções sociais, pôde indignar-se – fazia isso com qualquer pessoa que o injustiçasse, fosse da família ou algum representante da burguesia, da nobreza, da religião etc. – e vai permitindo que seja construído em si o sentimento de justiça. “Christophe, que tinha um sentimento profundo da justiça, foi-se emburrado para um canto. Englobava no seu desprezo o pai e a princesa, o mundo inteiro” (ROLLAND, 1941, p. 123). As críticas que ia realizando ao mundo inteiro, ao validar o que sentia e permitir expressar-se, foram-no tornando cada vez mais capaz de se aproximar do que era justo e de se afastar da hipocrisia da sociedade em que vivia, de seus luxos, superficialidades e fragilidades morais. Ele aprendera o que era a justiça e conseguia identificá-la, dando consistência – mesmo que na infância isso estivesse restrito a seu mundo interior e experiências pueris – às suas atitudes de insubordinação e às reações intensas, quando se percebia injustiçado; contrariando toda a família que gostaria que ele se submetesse à moral, aos muitos senhores e às regras sociais.

E as injustiças não mais deixaram de acompanhá-lo. A vida foi dura com Jean Christophe, mas o fez, contraditoriamente, capaz de enfrentar os percalços que se lhe apresentavam. Alçado a chefe da família aos 14 anos, devido à morte do avô e ao alcoolismo do pai, ele, que trazia a música no sangue – os homens de sua família eram músicos há várias gerações –, descobre igualmente na música seu ganha pão, mas vive sua paixão ao mesmo tempo em que conhece a penúria material proveniente da miséria e a penúria espiritual dos valores de sua época.

O menino ficou, assim, ele sozinho, encarregado de sustentar o pai, os irmãos e toda a casa. (...) Aceitou aquele encargo absolutamente esmagador. O orgulho proibia-lhe de recorrer à caridade dos outros. Jurou a si mesmo triunfar sozinho. Sofrera demasiado, desde a infância, por ver a mãe aceitar, solicitar esmolas humilhantes. (ROLLAND, 1941, p. 159)

Assim, já na adolescência, por sua experiência infantil intensa, ele pôde perceber e compreender a separação intransponível entre as classes e os mundos tão distantes e diversos que possuíam. Os pobres muitas vezes tornavam-se os bibelôs, os brinquedinhos excêntricos, dos ricos que lhes permitiam que com eles convivessem. Foi assim que “seus olhos abriram-se. Viu a ironia do rosto amistoso, viu a frieza do olhar bondoso, compreendeu subitamente tudo que o separava daquela mulher, a quem amava com amor

filial, que parecia tratá-lo de modo maternal, e sentiu o que havia de protetor e desdenhoso na sua afeição. Levantou-se pálido” (ROLLAND, 1941, p. 241). Com o corpo inteiro, que se expressava nesta palidez, ele despertou de fato do engano que existia na relação entre classes – neste ponto representada na relação entre Jean Christophe e a aristocrata Madame Kerich, que se torna sua vizinha –, do abuso, da falsidade e da exploração de um lado (a classe dominada) pelo outro (a classe dominante), nas relações interpessoais, mas que se estendia para todas as relações sociais. Por isso, põe em suspenso e ressignifica tudo o que havia vivido na casa da nobre senhora, na relação “maternal” com ela e na relação “amorosa” com sua filha única da mesma idade, em todas as jornadas que passou ali.

Vejo agora que tudo aquilo era mentira e sua afeição por mim, nada mais era do que um logro: servia-se de mim, eu a divertia, distraía, fazia-lhe música – era seu criado. Seu criado não o sou mais! Não o sou de ninguém! A senhora fez-me sentir cruelmente que eu não tinha o direito de amar sua filha. Nada pode impedir o meu coração de amar o que ele ama, e se não sou da mesma categoria social, sou, entretanto, tão nobre quanto a senhora. É o coração que enobrece o homem; se não sou conde, tenho talvez mais honra em mim do que muitos condes. (...) Desprezo todos os que se julgam nobres, mas que não têm nobreza de alma, tanto quanto desprezo a lama. Adeus! (ROLLAND, 1941, p. 242)

*Não sou criado de ninguém!* Jean Christophe aprende a dizer a verdade com a intensidade da juventude e isso foi fundamental porque lhe permitiu não ter filtros e assim denunciar as injustiças e as hipocrisias, com as palavras duras que elas mereciam receber. Ele era, desde a mais tenra idade, um revolucionário, tão intenso e convicto que parecia ter muita experiência no assunto. “Como um velho revolucionário, solapava as convenções sociais e as leis do Estado” (ROLLAND, 1941, p. 182), exercitava sua rebeldia e descobria, pouco a pouco, entre tropeços e equívocos, os valores em que se fiar: a nobreza de alma em detrimento da nobreza real, ancorada na posição social, nos títulos e nos recursos econômicos.

A desilusão que vive com Madame Kerich e Mina, sua filha, o faz descobrir, pelo contraexemplo, o real valor da reciprocidade nas relações. Aquelas burguesas e nobres não podiam oferecer-lhe reciprocidade. Elas o objetificavam, apenas se utilizando de seus saberes, de sua criatividade, de sua generosidade e da energia vital de sua juventude, como se ele fosse uma mercadoria para consumo, que pudesse ser descartada no momento em que elas não o quisessem mais ou quando e se ele ousasse desejar ocupar um espaço que não deveria ser dele. Por isso, foi de fato descartado quando tentou construir com elas

uma relação horizontal e profundamente verdadeira. Deixaram claro que não pertenciam ao mesmo mundo, que nunca iriam pertencer e não o admitiriam oficialmente nele; assim como não lhe permitiram a liberdade de sentimentos, interditando (ou ao menos tentando interditar) o que sentia por Mina.

A maioria das mulheres nobres e burguesas eram educadas para serem superficiais de fato, por isso, não podiam corresponder ao desejo de verdade e humanidade de Jean Christophe; assim como as mulheres trabalhadoras também não podiam ser tudo que poderiam, porque eram socialmente ensinadas a servir e se acovardar diante das inúmeras injustiças e opressões que as acometiam. Ele foi descobrindo que, no mundo conservador em que vivia, com as relações socioeconômicas existentes, não havia espaço para transformações. Cada um já tinha um lugar que poderia ocupar e só lhes restava se conformar. E as mulheres supracitadas tentavam conformar seus desejos aos papéis sociais que lhes eram atribuídos: as mulheres burguesas poderiam desejar ser apenas “uma senhorinha de boa casta com uma educação completa” (ROLLAND, 1941, p. 217).

“É notável de ver-se com que naturalidade as moças românticas esquecem seus sonhos, quando uma aparência menos ideal, porém mais segura [o casamento futuro], se lhes apresenta” (ROLLAND, 1941, p. 211). O seu destino era a “segurança” do casamento que, talvez por ignorar a elas mesmas, lhes fazia tolher todos os seus sonhos sem se indignar. A mulher que Jean Christophe consegue ver criticamente – que, de certa forma, era também vítima daquela sociedade à qual pertencia - “pensava constantemente no amor com um grande interesse e uma curiosidade que só eram inocentes, graças à sua ignorância. De resto, como uma moça bem-educada, só imaginava o amor através do casamento” (ROLLAND, 1941, p. 211). O ser humano em que ele estava se transformando não mais “admitia (...) as pequenas sujeiras morais [nem os destinos conservadores] que tanta gente da sociedade [ainda aristocrática e burguesa] não considera totalmente como falsas” (ROLLAND, 1941, p. 246).

Viu que a vida era uma batalha sem tréguas e sem quartel, na qual quem quer ser um homem digno do nome de homem deve lutar constantemente contra exércitos de inimigos invisíveis<sup>77</sup>: as forças mortíferas da natureza, os desejos turvos, os pensamentos obscuros, que nos arrastam traiçoeiramente ao aviltamento e ao aniquilamento. (...) Viu que a felicidade e o amor eram o engano de um momento para levar o coração ao desânimo e à abdicação. (ROLLAND, 1941, p. 247)

---

<sup>77</sup> Já, na vida adulta, o protagonista da obra de Rolland vai descobrir as lutas contra os exércitos reais e os inimigos visíveis.

Na juventude, Jean Christophe já levava a sério sua autoformação, em especial a moral, e, ao longo de sua vida, vai descobrir com mais propriedade os desafios e os pesos das lutas históricas – sejam morais, políticas, sociais. Sem nunca deixar de buscar relações honestas, em especial o amor verdadeiro, que deveria ocorrer também na cumplicidade com pessoas que eram honestas consigo mesmas e que desejavam correr o risco de questionar o *status quo*, para serem fiéis a suas verdades. Fazia isso, a princípio, com a ingenuidade dos sentimentos infantis e adolescentes, mas possuía em si uma intuição ou verdade interna que lhe permitia ter parâmetros e o guiava em direção àquilo que buscava. Desejava entregar-se a tudo que a vida lhe oferecesse de verdadeiro e sabia, desde já, a importância dessa capacidade de entrega para uma vida individual e coletiva moralmente justa.

Assim, o amor que buscava sentir e vivenciar, com o qual pôde iniciar suas experimentações, primeiro com o amigo Otto e depois com Mina, seria uma construção – “cada qual estava em silêncio construindo o seu amor” (ROLLAND, 1941, p. 220) –, que viria pela entrega, se fortaleceria pelo risco da experiência vivida e também pelo contraexemplo, aprendido por meio das relações frustradas. Não poderia ser apenas livresco, mas vivido e construído na relação real entre as pessoas: “uma boa parte do amor delas era puramente livresco” (ROLLAND, 1941, p. 222). Por isso, bem diferente do que imaginavam Madame e Mina, por meio apenas das histórias lidas. O amor entre Mina e Jean Christophe, seu primeiro amor de fato, era ingênuo, mas foi capaz de lhe apresentar, em ato, todas as possibilidades que poderiam ser encontradas em um amor real, maduro, capaz de despertar nele “o bom absoluto de si mesmo” (ROLLAND, 1941, p. 224). Ou seja, foi e deveria ser algo que o mobilizaria à transformação no melhor de si:

Estavam saturados de amor, um amor doce, profundo e absurdo. Tudo o mais desaparecera. Não mais egoísmo, não mais vaidade, não mais ideias dissimuladas. Todas as sombras da alma varridas por esse sopro de amor! (...) Aquela fria e faceira menina, aquele rapaz orgulhoso, estavam devorados pelo desejo de se dar, de sofrer, de morrer um pelo outro. Não se reconheciam mais, não eram mais os mesmos; tudo se transformara (...). minutos de pureza, de abnegação, de bom absoluto de si mesmo, que não mais volverão no decorrer da vida. (ROLLAND, 1941, p. 224)

O amor já vivido (e também o esperado para o futuro) deveria ser aquele que faz a pessoa se transformar em sua melhor versão de si mesma, no momento em que vive. Seria promovedor de catarse e piedade, sentimentos fundamentais à experiência estética e moral, como no processo educativo ocorrido desde as tragédias gregas, que fazem

crescer um *páthos* mobilizador de ações outras em si mesmo, no outro e no mundo. Um sentimento que, já naqueles primeiros passos entre os adolescentes, os fez mais piedosos, mais bondosos, e com isso os tornou capazes de enxergar a dor do outro; embora não deixassem de ser humanos (na verdade, o processo fazia deles mais humanos) e ter suas incoerências e contradições. As transformações que viviam eram ainda parciais, *intermitentes*, porque eram muito jovens e tinham muito o que aprender e porque, no caso de Mina, por exemplo, havia o real limite de sua classe social, que a fazia superficial e injusta em muitos momentos:

[Mina] sentia-se cheia de piedade e de bondade para todos; ele estava como ela. Davam furtivamente esmolas aos pobres que encontravam e trocavam olhares piedosos: sentiam-se felizes de serem tão bons. Para dizer a verdade, só o eram intermitentemente, Mina descobria de repente quanto era triste a humilde vida de dedicação da velha Frida, que servia na casa, desde a infância de sua mãe; e corria a lançar-se em seus braços, com grande espanto da boa velha, ocupada em cerzir roupa na cozinha. Isso, entretanto, não a impedia, duas horas depois, de falar-lhe com dureza, porque Frida não atendera ao primeiro toque da campainha. Christophe, que estava devorado de amor por todo o gênero humano, desviava-se no caminho para não esmagar o inseto, [mas] olhava com indiferença a própria família (ROLLAND, 1941, p. 226)

O autor francês apresenta seus personagens (e seu processo de formação) de forma complexa, escancarando toda a sua humanidade, ou seja, suas potencialidades e incoerências, as muitas camadas que os compõem e os fazem ser como são, agir como agem e sempre ter espaço para aprender (ou não). Não existe, portanto, uma interpretação maniqueísta das pessoas na obra de Rolland, não há uma classificação fácil de mocinhos e vilões (ou mocinhas e vilãs): cada ser humano ali se torna o que é a partir das experiências que vivenciou – considerando sua classe, seu sexo, seu território, sua geração – e do que foram capazes de fazer a partir disso.

Por isso, Romain Rolland talvez seja o melhor exemplo de um autor dessa literatura nacional-popular que Gramsci buscava, e sua obra prima, *Jean Christophe*, o modelo também exemplar. Uma biografia ficcional, construída nos moldes de um romance de formação, cujas experiências de vida vão permitindo ao personagem, em constante formação, vivenciar seu *momento ético* e seu *momento político*. Ou seja, primeiro o momento em que ele se torna capaz de se indignar com a realidade de injustiças que vive e vê e, depois, o momento em que consegue imaginar outras possibilidades e lutar contra tudo o que pôde perceber de injusto. Pensando em uma análise da obra em termos gramscianos, talvez o mais profundo nela seja justamente o percurso de descoberta

da injustiça e a indignação que surge dela, que faz com que o personagem queira e possa imaginar outra vida e oferecer instrumentos para a transformação humana; oferecendo também aos leitores a mesma capacidade de imaginação e transformação de si e da realidade injusta que porventura também vivam.

Christophe mergulha na possibilidade de existência de outros mundos possíveis, de outras formas de viver, a ponto de se tornar um revolucionário: um homem que sente a dor, expressa o que pensa e age de forma coerente aos seus princípios, em direção a algo novo, que deve ser transformado ou criado. Descobre desde cedo – era extremamente sensível – o que não estava correto e vai lapidando a sua percepção à medida que cresce. Foi se formando (e se rebelando) por meio dos sofrimentos, das relações e das experiências, a cada novo ciclo da vida. E isto é um processo que toca a todos que se angustiam com o *status quo* – principalmente os grupos sociais que mais são alvo das injustiças na sociedade capitalista, na sociedade de classes, patriarcal e racista – e buscam, mesmo que intimamente, modos de alterar a história.

Ao ouvir as leituras de Mina, sua mãe Madame Kerich “sorria do seu próprio pensamento: porque era sempre a si que encontrava no fundo de todas as obras” (ROLLAND, 1941, p. 213). A obra literária deve dialogar com quem entra em contato com ela, deve promover esse nível de identificação encontrado pela personagem de Rolland. O que torna a literatura popular não pode ser só a beleza; elemento que o autor francês, criticamente, expõe como sendo o que mais atraía as mulheres da aristocracia e da burguesia nas obras literárias. “É preciso um conteúdo humano e moral que é a expressão elaborada e acabada das aspirações do público” (GRAMSCI, 1999, CC 1, p. 86).

Para Gramsci, literatura popular não é uma escrita realizada pelo povo ou voltada para o povo, com intenções explicitamente pedagógicas, “mas uma literatura capaz de satisfazer exigências e aspirações efetivamente sentidas pelas classes populares, por mais instintivas ou elementares que possam ser” (MUSITELLI, 2017, p. 485). Uma literatura democrática, capaz de realmente formar as pessoas, sem ser paternalista – utilizando apenas uma linguagem simplificada ou superficial para ser compreendida –, que possua uma relação/ligação com o processo de formação do país ou da cultura à qual se insere e, além disso, que busque valores profundamente humanos, compartilháveis com todas as pessoas, mesmo que inconscientemente.

Por isso, Gramsci denunciava a impopularidade da literatura nacional italiana: devido à falta de contato entre a nação, seus escritores e a história do povo. Para ele, as

diferentes linguagens deveriam contribuir para um processo de reforma intelectual e moral: processo político, em que se abre “o terreno para um novo desenvolvimento da vontade coletiva nacional-popular [que significa a criação] de uma forma superior e total de civilização moderna” (GRAMSCI, 2000, Q13, 1, 1560 [CC, 3, 18]); pelas vias da cultura e da formação ampla das pessoas.

No período em que o sardo se relacionou amorosamente com Pia Carena, ele iniciou seu interesse mais profundo pela atividade política da tradução, com as traduções “engajadas” para os jornais em que atuavam, e buscou fazer a quatro mãos o trabalho de formação cultural, envolvendo-a em traduções para ele analisar como editor (ou solicitando-as dela), nesse caminho de busca e difusão de uma literatura e de uma arte nacional-popular. Certamente, os diálogos e as trocas entre eles possuíam a profundidade das obras que mediavam a sua relação, os seus interesses em comum. E por isso ela deve ter sido uma das interlocutoras mais importantes (e potentes) da curta vida do sardo!

### 3.3.3 Revolucionárias profissionais: as companheiras de Gramsci<sup>78</sup> no Biennio Rosso

O *Biennio Rosso* na Itália (1919-1920) foi um período de dois anos de intensa mobilização social de operários e camponeses, realizando greves e ocupações de fábricas, lutando contra os altos custos de vida e por melhores condições de trabalho. Teve forte inspiração na forma de organização coletiva da revolução soviética de 1917, sistematizada nos soviets, que obteve sucesso no enfrentamento ao czarismo e ao sistema social ainda feudal do império russo. Na Itália, os ecos da revolução inspiraram, contraditoriamente, tanto os militantes que buscavam uma transformação social profunda, assim como ocorreu no leste da Europa – com a disputa pelo controle das fábricas e dos latifúndios, principalmente no Norte do país -, quanto a reação fascista a tal militância de esquerda, com a criação de *fasci* urbanos e rurais para combater as manifestações populares, sempre com a justificativa de proteção do país contra uma revolução socialista e o caos social. “Em 1919 e 1920 os trabalhadores obtiveram através da luta o reconhecimento de muitos direitos e importantes reivindicações econômicas” (NOCE, 2016).

---

<sup>78</sup> A pesquisadora Noemi Ghetti (2020a; 2020b), em sua cronologia para traçar a relação de Gramsci com diferentes mulheres que estiveram presentes em sua vida, influenciando-o igualmente na construção de sua obra, situa as mulheres que destaquei neste tópico como suas companheiras do *Biennio Rosso*.

Quando ocorre esse intenso período de luta política e de conquistas para a classe trabalhadora, o Fascismo já existia de fato – atuando com violência, mas ao mesmo tempo já com proteção da polícia e do judiciário, uma vez que os fascistas atuavam como mais uma força “protetora” do *status quo* –, embora ainda tenha demorado algum tempo para tomar o poder oficialmente, após a Marcha sobre Roma, em 1922. Teresa Noce tinha na sua memória tanto o momento de nascimento do fascismo, e sua tradução em violência aos trabalhadores, como as provas contundentes do apoio dado ao movimento pelo Estado vigente, com as forças de segurança e a justiça acobertando os crimes cometidos por seus representantes.

O nascimento do fascismo remonta a 1921-22, mas na realidade começou a se manifestar na Itália já no final de 1918. Lembro-me das primeiras manifestações contra os trabalhadores conduzidas por grupos de ex-oficiais e estudantes filhos de papai, ainda não organizados em esquadrões, mas já determinados à violência contra os trabalhadores. Os primeiros assaltos à *Camera del Lavoro* [Câmara do Trabalho] de Turim ocorreram entre o final de 1918 e o início de 1919. Nesse ano ocorreram os primeiros confrontos entre esses grupos armados e os trabalhadores desarmados. Desde então, houve aquela que se tornou a habitual proteção (mesmo cinquenta anos depois) da polícia e do judiciário aos grupos fascistas. (NOCE, 2016)

Eram muitas as vítimas comunistas dos atentados fascistas. Mulheres revolucionárias – como Teresa Noce e também Pia Carena – envolveram-se nos cuidados necessários aos companheiros agredidos e algumas, como Noce, se voluntariaram para fazer a formação em primeiros socorros, organizada pelo Partido (nesse momento ainda o PSI), para atender as vítimas comunistas dos atentados fascistas.

Após a separação de Livorno [em que surge o PCI], a situação na Itália piorou. As gangues fascistas não apenas continuaram a atacar as sedes das organizações de trabalhadores, mas tentaram invadir fábricas para provocar os trabalhadores. Nós, comunistas, continuamos a lutar como podíamos e em todos os lugares, mas sozinhos pouco podíamos fazer. Não havia necessidade de falar em greves políticas contra o fascismo: os reformistas da CGL [Confederazione Generale del Lavoro] haviam assinado com os fascistas um vergonhoso pacto de pacificação que os socialistas – inclusive aqueles que ainda se diziam revolucionários e dispostos a ingressar na Terceira Internacional – haviam suportado (NOCE, 2016)

Ou seja, o poder estava de fato nas mãos dos fascistas e mesmo a militância socialista histórica estava se acovardando diante da estratégia violenta e do poder conquistado pelos fascistas. Sozinhos, os comunistas não tiveram força para enfrentar um movimento social e político que encontrou tantos braços em todo o país, além do apoio das classes dominantes e suas instituições oficiais.

A violência fascista seguiu intensa, mesmo depois da efetiva tomada do poder, após a Marcha sobre Roma, e ao longo de todo o regime, como se pode constatar na própria história de perseguição e prisão política de Gramsci. “Aqueles que pensavam que depois da marcha sobre Roma o fascismo seria ‘legalizado’ e que, portanto, os assaltos e assassinatos cessariam, naquele dezembro de 1922, tiveram que mudar amargamente de opinião” (NOCE, 2016). Noce – e toda a militância comunista que pagou um preço alto por sua concepção de mundo – foi testemunha de que a luta contra o fascismo durou mais de 20 anos e seguiu intensa e violenta durante todo este tempo.

Esse período de efervescência política revolucionária e de luta e enfrentamento ao fascismo nascente teve ampla participação feminina, assim como ocorreu na luta e na revolução soviética (e havia ocorrido em outras revoluções na Europa, como a Revolução Francesa). Destaco três das companheiras de luta de Gramsci no período, Camila Ravera; Rita Montagnana e Teresa Noce. Elas construíram uma história de “revolucionárias profissionais” de fato e, assim como Pia Carena – que igualmente esteve envolvida nas lutas do período –, dedicarão suas vidas à luta social e política em direção à justiça social e à emancipação das mulheres. Ou seja, todas militantes profissionais, que investiram seu tempo e sua força para não serem apenas acessórios das organizações masculinas, ficando responsáveis por cuidar das questões “específicas” das mulheres, colocadas como separadas da vida e dos problemas fundamentais da luta política no momento em que viviam, como muitas vezes era vista a questão feminina no interior dos partidos progressistas.

A partir do *biennio rosso* em Turim, Gramsci dedicou especial atenção à questão da emancipação feminina na prática política, como testemunhado por algumas de suas companheiras que mantiveram por muito tempo a memória do quanto haviam amadurecido em sua relação com ele. (GHETTI, 2020b)

Essas companheiras, “após sua morte, foram combatentes da Resistência e depois mães constituintes, fundadoras da República” (GHETTI, 2020b), talvez porque nesse momento ele tenha tido a oportunidade de pensar junto com as mulheres a sua luta. Elas nos permitem compreender que Gramsci de fato se detinha a pensar sobre a condição das mulheres e os caminhos necessários para que elas pudessem se libertar, no contexto capitalista em que viviam. Elas são as testemunhas vivas do quanto a peça de Ibsen mexeu com o sardo e gerou uma explosão de reflexões, repetidas em diferentes momentos em

que teve a oportunidade de falar publicamente para mulheres militantes, muitas delas revolucionárias profissionais em construção.

Além disso, serão destinatárias diretas de sua atenção e a elas ele delegará funções centrais para a organização da luta das mulheres no partido e em seus braços culturais; funções que seguirão em suas vidas, em sua militância na clandestinidade nos anos do fascismo e na luta *partigiana* da resistência à ocupação nazista, até conquistarem o sufrágio tardio em 1945 e se tornarem, após o segundo pós-guerra, parlamentares fundamentais para a conquista dos direitos das mulheres na Itália. São elas que colocarão em prática a luta pela emancipação das mulheres que, com Gramsci (nos espaços do PCI), já debatiam e organizavam suas estruturas de luta, no início do século XX. “Pia Carena, Camilla Ravera, Rita Montagnana e Teresa Noce em suas memórias lembraram então o importante papel desempenhado por Antonio Gramsci, referência nas questões das mulheres na época do ‘*biennio rosso*’ e do estabelecimento do fascismo.” (GHETTI, 2020b,). Mesmo antes desse período, Gramsci já se tornara referência com suas conferências sobre mulheres e sua relação com o socialismo desde 1917.

### 3.3.4 Breves biografias: as companheiras e suas personalidades femininas reais

As companheiras de militância mais próximas a Gramsci, dentre muitas outras, foram mulheres guerreiras, muitas vezes esquecidas ou subestimadas, que deixaram sua marca na história italiana do século XX. Participaram da militância no PSI e depois no PCI e se empenharam como jornalistas políticas, nos períodos em que estiveram ligadas aos partidos e também nas atuações em Paris, na Rússia, na Espanha e na clandestinidade italiana, a partir do endurecimento do fascismo e da proibição dos jornais e partidos. Todas se dedicaram ativamente ao jornalismo, sendo porta-vozes das lutas. Como nos lembra Ghetti (2020b), elas viveram a clandestinidade, o exílio, a prisão, o confinamento, a guerra civil etc. Após o fim do fascismo e da II Guerra, com a instauração da república na Itália, elegeram-se parlamentares e se tornaram *mães constituintes* – forma como foram denominadas as 21 mulheres que se elegeram para a assembleia nacional constituinte, em 1946 –, responsáveis por disputar espaços com todos os demais parlamentares homens, para inserir na nova constituição artigos que pudessem abrir espaço para a verdadeira cidadania feminina.

### 3.3.4.1 Camilla Ravera<sup>79</sup>

Na longa vida de Camilla (1889-1988), couberam muitas lutas e funções de liderança. Primeiro, atuou como professora de italiano, história e geografia. “Influenciada por seu pai, um funcionário do Ministério das Finanças: homem educado, ateu e pró-socialista, [e por sua] mãe, [que] infundiu [em] suas filhas aspirações de independência e emancipação”<sup>80</sup>, foi igualmente capturada pelo marxismo, após uma longa greve dos metalúrgicos, em Turim, momento em que viu “o pensamento de Marx se traduzir em realidade, tornar-se história” (RAVERA, 1973). Dessa forma, torna-se membra do PSI, desde 1918, levada ao partido por seu irmão caçula, Cesare, que já militava ali desde 1917.

No primeiro pós-Guerra, integrou-se ao periódico *L'Ordine Nuovo* – dedicando-se ao trabalho entre as mulheres – e, com grande atuação no grupo comunista no interior do partido socialista, participou da fundação do PCI, em 1921, onde seguirá sua intensa militância. Entre 1922 e 1926, passa a ser a encarregada de dirigir o jornal *La Compagna*, responsável por elaborar a organização e a luta das mulheres do partido. Em 1926, no terceiro congresso do partido em Lyon, é eleita membra do comitê central do PCI, que cuidava das atividades clandestinas. Tal tarefa era de grande responsabilidade e de alcance nacional e internacional, que ela precisou assumir e na qual seguiu até 1930, porque os companheiros de militância estavam presos ou exilados – contraditoriamente, nos momentos de grande tensão na história, como guerras e regimes ditatoriais ou totalitários, as mulheres conquistaram maiores espaços políticos e sociais, já que os homens eram enviados ao *front*, à cadeia, ao exílio, aos campos de trabalho ou ao cemitério.

Ravera participou de vários congressos do Comintern (Terceira Internacional ou Internacional Comunista), como representante do PCI, onde conhece pessoalmente Lenin, Stalin e muitas mulheres fundamentais à luta feminista e socialista, como Clara Zetkin e Alexandra Kollontai. Em 1928, Zetkin chegou a convidá-la para seguir em Moscou e integrar o Secretariado internacional da mulher. Mas ela preferiu continuar sua militância itinerante, primeiro mais uma vez na França e, em seguida, retornando a seu país de

---

<sup>79</sup> Breve biografia construída com as seguintes fontes: [https://www.treccani.it/enciclopedia/camilla-ravera\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/camilla-ravera_%28Dizionario-Biografico%29/); Ravera (1973); Ghetti (2020b).

<sup>80</sup> Verbete “RAVERA, Camilla”, no *Dizionario Biografico Treccani* (disponível em [https://www.treccani.it/enciclopedia/camilla-ravera\\_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/camilla-ravera_(Dizionario-Biografico))), acesso em 30/06/2022).

origem. De volta à Itália, foi delatada por suas ações de reconstrução do partido e, então, condenada e presa pelo tribunal especial do fascismo, sob a acusação de reconstituição do partido – após ter sido banido pelas leis fascistas – e propaganda subversiva, cumprindo, de 1930 a 1943, cinco anos de prisão e oito anos de confinamento em ilhas isoladas. Após sua prisão, afastou-se ainda mais das atividades do PCI quando, junto com Umberto Terracini, foi dele expulsa – autorizada a retornar apenas em 1945 –, por se opor ao Pacto Molotov-Ribbentrop<sup>81</sup>, assinado em 1939. Após sua expulsão, não assumiu mais papéis relevantes, à altura da sua experiência e capacidade no partido.

Ravera participou da guerra civil italiana (*Resistenza Partigiana*<sup>82</sup>) em oposição ao fascismo e à invasão nazista (1943-1945), e no ano seguinte ao início da resistência foi uma das fundadoras e dirigente do Comitê Diretivo Nacional da UDI (*Unione delle Donne Italiane*), espaço onde se retomou a articulação das mulheres para construir uma nova militância e luta política na Itália, após os mais de vinte anos de fascismo e seis anos de guerra mundial. Tendo retornado ao PCI e colhendo os frutos de sua intensa militância no movimento feminino, foi deputada nas legislaturas de 1948 e de 1953, e ainda membra do Comitê Central do PCI desde o quinto congresso do partido, em 1945, e da Comissão de Controle desde o sétimo congresso, em 1951. No parlamento, buscou encampar projetos de lei – que foram de fato aprovadas e implementadas – com o foco na proteção à maternidade e na igualdade salarial entre mulheres e homens.

Sua atuação na vida política italiana, principalmente no que diz respeito à luta emancipacionista das mulheres, foi consistente e fundamental, em diferentes momentos da história recente do país. Em reconhecimento a este percurso, em 1982, tornou-se a primeira mulher a ser nomeada pelo presidente italiano da época, Sandro Pertini, com a distinção de senadora *a vita* (vitalícia) de seu país. Escreveu sobre a luta pela emancipação das mulheres, em *La donna italiana dal Primo al Secondo Risorgimento* (1955), *Breve*

---

<sup>81</sup> O Pacto Molotov-Ribbentrop foi o acordo firmado entre Hitler e Stalin, no final da década de 1930, que determinava que a URSS não interferisse nos planos bélicos da Alemanha, caso esta decidisse declarar guerra a qualquer um dos países democratas da Europa. Stalin tinha interesses no conflito, porque via nele a abertura para futuros caminhos de expansão soviética, em direção ao território europeu ocidental e, quiçá, além-oceanos. Tal estratégia permitiu a invasão alemã na Polônia, o que deu início à II Guerra mundial e à ampliação dos interesses genocidas nazistas, para além do território alemão. Embora a URSS rompa oficialmente o acordo, em 1941, e se una aos aliados para derrotar o Terceiro Reich, não é possível apagar seu papel preponderante no início do conflito, no crescimento e na consolidação do nazismo, na Europa.

<sup>82</sup> A *Resistenza Partigiana* reuniu por volta de 300 mil militantes em todo o país, em suas brigadas armadas, com método de guerrilha, entre estes aproximadamente 35 mil mulheres. Ou seja, mais de 10% da força que lutou ativamente para a libertação da Itália do nazismo e do fascismo era composta por mulheres organizadas, que anteciparam seu protagonismo e sua cidadania antes mesmo de possuí-la legalmente ([https://www.treccani.it/enciclopedia/resistenza\\_res-f6256dce-e1f1-11df-9962-d5ce3506d72e/](https://www.treccani.it/enciclopedia/resistenza_res-f6256dce-e1f1-11df-9962-d5ce3506d72e/) e [https://it.wikipedia.org/wiki/Resistenza\\_italiana](https://it.wikipedia.org/wiki/Resistenza_italiana), acesso em 30/06/2022).a

*storia del movimento femminile in Italia* (1978) e um importante livro/diário de memórias, *Diario di trent'anni*, onde relata o seu percurso na política de 1913 a 1943, período de sua construção como militante profissional (a construção de sua personalidade feminina) e de luta mais intensa contra o fascismo e o capitalismo. Nesta obra, estão materializados sua concepção de mundo, seu legado teórico e as relações complexas traçadas com diferentes companheiros e companheiras de militância, principalmente na Itália e na Rússia pós-revolucionária.

### 3.3.4.2 Rita Montagnana<sup>83</sup>

Rita (1895-1979) era pertencente a uma família judaica de orientação socialista. Seu irmão Mario e suas irmãs Clelia e Elena também militavam, como filiados, nos partidos de esquerda italianos. Aprendeu a costurar, aos 14 anos, por orientação de sua família, o que a fez participar das greves das costureiras, de 1909 a 1911, bem como ingressar na *Camera del Lavoro*<sup>84</sup> de Turim, em 1911. Sua militância a levou a filiar-se ao PSI, em 1915, e a seguir esse caminho de lutas revolucionárias, que a fizeram estar presente no PCI desde sua fundação, em 1921. “Particularmente ativa nos levantes de 1917, foi eleita para o comitê regional de mulheres e para a comissão executiva da seção socialista de Borgo San Paolo”<sup>85</sup>. Participou da revolta do pão em Turim, em 1917, e da coordenação dos Conselhos de Fábrica e da própria ocupação das fábricas, em 1919. “Entre as fundadoras do PCI em Turim, ela foi enviada, como representante dos comunistas italianos, à II Conferência Internacional da Mulher, organizada em 14 de junho de 1921, em Moscou. [E] poucas semanas depois, participou [ainda] do III Congresso da Internacional Comunista”<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> Breve biografia construída com as seguintes fontes: [https://www.treccani.it/enciclopedia/rita-montagnana\\_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/rita-montagnana_(Dizionario-Biografico)); <https://unioneffemminile.it/le-donne-della-costituente-percorsi-biografici-e-politici/>; <http://www.encyclopediadelledonne.it/biografie/rita-montagnana/> (acesso em 30/06/2022) e Ghetti (2020a; 2020b).

<sup>84</sup> Força sindical em Turim que, no seu início, em 1891, realizava a mediação entre operários e patrões e auxiliava na contratação e recolocação de trabalhadores. Já em 1893, passou a ser coordenada pelos socialistas, que mudaram o seu perfil de atuação, oferecendo formação política aos trabalhadores e desempenhando um papel ativo em greves e lutas operárias. Obteve conquistas importantes para os grupos representados, como a jornada de trabalho de oito horas. Esteve presente nas ocupações das fábricas, em 1920, no período do *Biennio Rosso*, e foi alvo de ataques diretos dos fascistas, entre 1920 e 1922, até ser proibida de existir pelo fascismo até 1945, quando foi retomada como sindicato unificado ([https://it.wikipedia.org/wiki/Camera\\_del\\_Lavoro\\_di\\_Torino](https://it.wikipedia.org/wiki/Camera_del_Lavoro_di_Torino)).

<sup>85</sup> [https://www.treccani.it/enciclopedia/rita-montagnana\\_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/rita-montagnana_(Dizionario-Biografico))

<sup>86</sup> [https://www.treccani.it/enciclopedia/rita-montagnana\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/rita-montagnana_%28Dizionario-Biografico%29/)

Com a consolidação do fascismo, foi para Roma, após se casar com Palmito Togliatti<sup>87</sup>, para trabalhar no setor técnico político do partido, sendo responsável por muitas das cartas cifradas necessárias ao trabalho conspiratório e clandestino, que garantiu a continuidade das atividades de luta política. Nesse período, sua outra missão foi organizar por correspondência todo o necessário para dar vida à Escola Nacional do PCI, que seria dirigida por Gramsci. Tempos depois, exilaram-se, para seguir sua militância política. Emigrou primeiro para a França e depois para Moscou, onde morou por 10 anos, dedicando-se ao trabalho de organização da Terceira Internacional. Frequentou a escola leninista em Moscou, em 1935, sendo uma das poucas mulheres italianas a fazer parte dessa formação de quadros para a luta socialista internacional. De 1937 a 1939, contribuiu, na Espanha, com as forças de resistência que lutaram contra o golpe militar, que derrubou a república democrática e legitimamente popular, na Guerra Civil Espanhola; uma das tarefas dos militantes que se formavam na escola leninista.

Voltou para a Itália em 1944, para atuar na guerra de resistência, e compartilhou seus anos de experiência no socialismo real, em seu *Ricordi dell'Unione Sovietica*, publicado no mesmo ano. Em 1945, publica artigos em que analisa a condição das mulheres no socialismo soviético e também na Itália, indicando quais deveriam ser os caminhos da luta de libertação feminina na península. Como Ravera, foi uma das membras fundadoras da UDI, para organizar a luta das mulheres italianas no pós-guerra e no fascismo, e torna-se presidenta da organização até 1947.

Muito ativa na luta pela cidadania das mulheres na Itália, em especial para o primeiro passo dessa longa caminhada de conquistas, o sufrágio feminino – pauta a que se dedicou intensamente na UDI –, candidatou-se e foi eleita como representante nacional, para desempenhar a representação oficial das mulheres na Assembleia Constituinte, em 1946. Foi uma das poucas mulheres a ocupar esse espaço para a criação

---

<sup>87</sup> Palmiro Togliatti (1893-1964) foi um dos políticos comunistas mais importantes da Itália, no século XX. Estudou em Turim, onde construiu sua militância, ao lado de Gramsci, no PSI, no *L'Ordine Nuovo* e no PCI. Sucedeu o sardo na secretaria geral do partido após a sua prisão, tendo ocupado esse posto de 1927 a 1964. Em seu exílio na URSS, a partir de 1934, tornou-se membro da III Internacional (o *Comintern*) e sofreu grande influência da política stalinista; inclusive no que diz respeito à sua visão sobre as mulheres. Retornou à Itália, em 1944, participando ativamente da luta antifascista. Fez parte do Governo da Itália por duas vezes, antes do país se tornar republicano, foi membro da Assembleia Constituinte, em 1946, e deputado, em 1948. Seguiu muito influente na política italiana nos anos sucessivos e pensou a via italiana para o socialismo, definindo as estratégias para o PCI e as coligações necessárias, até a sua morte. Ele e Rita foram casados por muitos anos e tiveram apenas um filho, Aldo. Ela foi sua companheira em todos os anos de exílio, mas a relação entre eles se abalou antes mesmo de retornarem à Itália, em 1944. Mas ainda retornam do exílio juntos. O casamento se dissolveu e, após Rita, ele teve uma outra companheira, Nilde Iotti, importante política italiana pertencente ao PCI. Como não havia divórcio na época, a nova relação transcorreu com ele ainda oficialmente casado, o que gerou boatos e momentos difíceis para os três.

da constituição republicana do país. Seguiu se dedicando à atuação parlamentar, sempre junto a outras parlamentares que lutaram pela emancipação feminina real, pela efetivação de fato dos direitos das mulheres – ampliação do espaço para mulheres na política em todos os âmbitos; oportunidades de trabalho e remuneração justa para elas; espaços de formação para jovens – sendo eleita senadora nas duas primeiras legislaturas: a de 1948 e a de 1953.

Em 1954, Rita assumiu a vice-presidência da Federação Internacional de Mulheres e sua atuação ficou registrada em outro livro: “*Un libro scritto da milioni di donne* (Roma, 1954), onde ela coletou extratos dos discursos proferidos pelas delegadas nos Congressos Mundiais de Mulheres em Paris (dezembro de 1945) e Copenhague (junho de 1953), em nome da luta contra o imperialismo e da defesa da paz”<sup>88</sup>. Seu último cargo oficial foi o de delegada no XX Congresso do PCUS, em 1956. Logo em seguida, ela foi excluída da política porque precisou se dedicar aos cuidados do filho doente<sup>89</sup> – a divisão sexual do trabalho seguia forte, visto que Togliatti, pai de seu filho, não teve o mesmo destino, dedicando-se à política até o fim de sua vida – e depois o partido a destituiu de funções ligadas à luta das mulheres e lhe deu espaços em que não conseguiu mais ser eleita para os cargos de liderança, já que não estavam ligados à sua herança política.

#### 3.3.4.3 Teresa Noce<sup>90</sup>

A vida de Teresa (1900-1980) coincide com todas as experiências mais significativas ou efervescentes do movimento operário de Turim que vai das greves contra a participação da Itália na Primeira Guerra Mundial até a ocupação das fábricas (os Conselhos de Fábrica) no *Biennio Rosso*. “Foi uma revolucionária profissional, proletária, *partigiana* e dirigente comunista que, com abnegação e coragem, dedicou todo o curso de sua vida à luta pelo estabelecimento do socialismo” (PAPALEO, 2016). No PCI, ela encontrou o espaço – embora tendo vivido no interior do partido situações difíceis e

---

<sup>88</sup> [https://www.treccani.it/enciclopedia/rita-montagnana\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/rita-montagnana_%28Dizionario-Biografico%29/)

<sup>89</sup> Ghetti (2016) conta que a saúde de Aldo Togliatti será frágil até o fim. Ele morreu em 2011, após anos de internação em um hospital psiquiátrico, em Modena.

<sup>90</sup> Breve biografia construída com as seguintes fontes: [https://www.treccani.it/enciclopedia/teresa-noce\\_\(Dizionario-Biografico\);](https://www.treccani.it/enciclopedia/teresa-noce_(Dizionario-Biografico);) <http://www.encyclopediadelledonne.it/biografie/teresa-noce/>; Noce (2016); Ghetti (2020b).

controversas –, “a oportunidade e o instrumento da sua emancipação” (prefácio do livro de Noce, 2016).

Teresa foi criada apenas por sua mãe, após seu pai abandonar a família: ela, o irmão mais velho e a esposa. A pobreza a obrigou a começar a trabalhar com apenas dez anos de idade, o que fez com que precisasse desistir da escola – embora nunca tenha deixado de estudar muito – e do seu sonho de ser professora. Aos 11 anos, em 1911, participou da primeira greve, que reivindicava melhores condições de trabalho e de salário, a mesma greve das costureiras de que havia participado Rita. Após esse episódio, insere-se cada vez mais na militância socialista – estimulada também por seu irmão<sup>91</sup>, que já participava das lutas e era, antes dela e como ela, operário da FIAT – e, em 1919, funda, com outros jovens socialistas, o Clube da Juventude Socialista. No *Biennio Rosso*, contribuiu com as ocupações das fábricas pelos Conselhos de Fábrica, já como militante ativa do PSI. Ela relembrou sua participação no movimento dos Conselhos de Fábrica da seguinte forma:

Nós [Noce, uma mulher, e demais companheiros] jovens tínhamos nossos compromissos. Aqueles como eu, que não trabalhavam em uma fábrica ocupada [na época], eram encarregados de mil outras tarefas, como manter os vínculos entre uma oficina e outra, entre diferentes organizações e fábricas, entre trabalhadores em luta e famílias. Era então necessário pensar no abastecimento, trazer as notícias, ir e vir entre os sindicatos, as seções socialistas, o "Avanti!" e "L'Ordine Nuovo". Aqueles de nós que não ocupavam, estavam sempre aos pés dos camaradas que dirigiam a luta. (NOCE, 2016)

Por tamanha dedicação e ligação com a ala comunista do PSI, tornou-se membra do PCI desde sua fundação, sendo a primeira mulher a ser eleita como secretária de uma seção da juventude comunista. Com sua intensa atividade na luta clandestina contra o fascismo, desde o seu início, foi presa em 1923 e obrigada a se exilar, em 1926. “Fui para Roma [com o marido Luigi Longo<sup>92</sup>], para uma vida ilegal e dura que duraria muitos anos,

---

<sup>91</sup> O irmão de Teresa foi sua grande influência para iniciar a militância e o trabalho como operária da FIAT. Tornou-se o seu grande companheiro e único laço, após a morte prematura da mãe deles, em 1914. Após a revolução soviética, em 1917, ficaram tão empolgados, que fizeram um plano de conhecer Lenin e a Rússia, assim que terminasse a I Guerra. Mas o próprio conflito armado prejudicou o sonho dos irmãos, porque ele, seu grande companheiro, morreu no *front*. Teresa seguiu sozinha na vida, mas não abandonou em nenhum momento os ideais em que, com o irmão, aprendeu a acreditar.

<sup>92</sup> Luigi Longo (1900-1980) foi outro importante político italiano pertencente ao PSI e depois ao PCI, muito ligado a Togliatti. Lutou intensamente contra o fascismo na Itália e na Guerra Civil Espanhola. Exilou-se na URSS e se tornou-se próximo à linha stalinista (e futuramente à togliattiana). Após retornar à Itália, teve papel fundamental na guerra civil e na luta pela república. Foi deputado em várias legislaturas, de 1948 até a sua morte, e sucedeu Togliatti, como secretário geral do PCI, por oito anos, após a morte do amigo, em 1964. A relação entre Longo e Noce não foi fácil. A família pequeno-burguesa dele não aceitava o

que me levaria à prisão e ao exílio, ao hospital e aos campos de extermínio, na Suíça e na França, em Paris e Moscou” (NOCE, 2016). No exílio, passou pela URSS – onde também foi uma das poucas mulheres a estudar na escola leninista –, por Paris e pela Suíça – de onde ia e voltava para a Itália, para realizar atividades clandestinas antifascistas. Em 1931, retorna para seu país, para se dedicar ainda mais às atividades clandestinas do PCI, organizando greves no setor têxtil e trabalhos de militância com camponeses ligados às plantações de arroz, no norte da Itália. Em 1936, partiu para a Espanha para auxiliar na guerra civil e depois dirigiu-se para a França<sup>93</sup> novamente, para ajudar na formação e organização dos primeiros grupos de *partigiani* e franco-atiradores.

Por seu trabalho político na França, é presa e enviada ao campo de concentração feminino de Ravensbruck, na Alemanha – e ainda a outros campos de trabalho na Tchecoslováquia –, sendo libertada pelo exército soviético, em 1945. Após sua libertação, retorna à Itália e retoma seu trabalho no PCI, após um longo tempo de intensa participação em guerras e movimentos de resistência. Entre 1945 e 1954, integrou o PCI e foi secretária da união internacional dos sindicatos da indústria têxtil e do vestuário: as causas e lutas ligadas ao seu primeiro emprego de costureira, que a acompanharam por toda a vida. Nesse mesmo período, com a instituição da República na Itália, após a II Guerra, dedicou-se também à atividade parlamentar, como mãe constituinte e, em seguida, como deputada nas duas primeiras legislaturas republicanas. Após deixar o parlamento, dedicou-se inteiramente à atividade sindical, sua última grande missão de vida, até se retirar da vida pública.

Os projetos de lei desenhados e propostos por Teresa Noce sempre tiveram a mulher trabalhadora como foco e ela obteve muitas vitórias em sua defesa parlamentar das mulheres. Entre suas leis mais importantes, estão a lei 860, aprovada em 26 de agosto

---

relacionamento com ela – “feia, pobre e comunista” (NOCE, 2016) – e, por isso, demoraram um tempo para poderem se casar oficialmente, mesmo já estando grávida do primeiro filho, porque Longo dependia da autorização dos pais. Eles se casaram apenas em 1925, após o nascimento e a morte do segundo filho, quando Longo já tem idade suficiente para casar-se sem autorização. Eles tiveram ainda o terceiro filho e a relação, apesar das crises, perdurou até 1953, quando chega ao fim de forma traumática para Noce. Em sua autobiografia (NOCE, 2016), ela afirmou que este momento a machucou mais do que todo o sofrimento vivenciando ao longo de sua militância, com deportação, perseguições e prisões. Luigi Longo conseguiu a anulação do casamento deles, após falsificar a assinatura da esposa. Ela só soube do ocorrido pelo jornal, que na época divulgava tais informações, e lutou muito – mas foi rechaçada e excluída de funções importantes no PCI – para denunciar a fraude do ex-marido e obter justiça.

<sup>93</sup> Na França, também fundou e coordenou jornais e revistas comunistas e “feministas”: junto com Xenia Sereni, fundou “a revista *Noi Donne*; [e ainda] dirigiu o órgão de informação dos emigrantes italianos na França, *Il Grido del Popolo*, e *La Voce delle Donne*, jornal mensal publicado em Paris em 1935, como órgão do Comitê italiano de luta feminina contra o fascismo e contra a guerra” ([https://www.treccani.it/enciclopedia/teresa-noce\\_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/teresa-noce_(Dizionario-Biografico))).

de 1950, que definia proteção física e econômica para as mães trabalhadoras, incluindo saúde para as gestantes, licença-maternidade e tutela da infância, e a lei que previa a igualdade salarial entre mulheres e homens, proposta em conjunto com a deputada pelo DC (Partido Democracia Cristã) Maria Federici – outra figura histórica da luta pela emancipação das mulheres na Itália. Para eternizar e compartilhar a sua longa história de luta e resistência – a qual é entremeada à própria história do PCI, no século XX –, Teresa publica seu livro *Rivoluzionaria professionale: autobiografia di una partigiana comunista*.

A autobiografia de Teresa Noce (2016), *Rivoluzionaria professionale*, realmente apresenta uma outra perspectiva sobre a luta operária na Itália, porque traz o ponto de vista das mulheres (as dificuldades para superar os papéis de gênero e conseguir espaço para lutar por justiça social como protagonistas) e insere na história inúmeros personagens pouco ou nada visibilizados pela história oficial do socialismo e do comunismo italianos. A vida de Noce foi o próprio documento histórico da luta das mulheres socialistas no século XX, já que nasce em 1900 e desbrava, ao longo de toda a sua vida, espaços na militância para poder lutar por um mundo mais justo nos ambientes socialistas e comunistas, ainda muito patriarcais. No prefácio à edição de 2016 da autobiografia de Noce, Igor Papaleo sintetiza o percurso de luta da revolucionária:

torne-se uma operária consciente, Teresa Noce. Operária comunista. Depois, uma combatente na Espanha, uma *partigiana* antinazista na França, uma prisioneira na Alemanha, uma líder política e sindical. Ela é a companheira "Estella", nome de guerra no trabalho clandestino que realizou para o Partido [comunista]. Uma vida vivida, momento a momento, como protagonista do seu próprio futuro, tanto no privado como no público. (PAPALEO, 2016)

### 3.3.5 Testemunhos das companheiras de militância<sup>94</sup>: um Gramsci próximo às mulheres

---

<sup>94</sup> Segundo Ghetti (2020a; 2020b), os testemunhos se multiplicam a partir do final dos anos de 1960, com os eventos pelos 30 anos de morte de Gramsci. Giuseppe Cospito, meu orientador no estágio doutoral na Itália (2019-2020), apresentou-me a alguns livros dedicados aos testemunhos sobre Gramsci e seu legado humano, para cada uma das pessoas, ainda vivas, que com ele conviveram e militaram em algum momento. São textos ricos, que trazem elementos novos para pensar o Gramsci humano (e não o mito). Mas ele me alertou que tais obras foram sempre produzidas em momentos comemorativos, em que se buscava manter viva a memória do sardo e que, por isso, a emoção do momento de recuperação das lembranças poderia tornar os relatos exagerados e até menos verossímeis. No entanto, não desconsiderou o valor científico das obras, afirmando que eu deveria me debruçar no trabalho de memória que se materializa nelas e descobrir o Gramsci humano e diverso, a partir dos diferentes olhares de suas companheiras (e de seus companheiros) de vida e militância. Dessa forma, eu me fio nas posições reiteradas por mais de uma contemporânea de Gramsci, para que não seja apenas uma posição pessoal sobre o sardo.

Olga Pastore<sup>95</sup>, que conviveu muito com Gramsci em Turim e em Roma, desde 1916, destaca em seu testemunho que “aquilo que Gramsci tinha e que nenhum do partido tinha na mesma medida e na mesma maneira era uma grande humanidade. Para mim, era o irmão, o pai, era tudo” (PASTORE, 1979, p. 37). Afirma que essa característica do sardo, comparando-o com os outros militantes com quem ela convivia, ficava ainda mais destacada, porque não possuíam a mesma humanidade – que compreendo como sensibilidade, afetividade, capacidade de escuta, de diálogo e de aproximação com as pessoas. Ele a auxiliava a cuidar de sua filha, divertindo-a e construindo para ela diversos brinquedinhos<sup>96</sup>, e deu a Olga também um grande apoio nos momentos em que seu marido foi preso, antes mesmo da prisão do sardo, e, em sua segunda gestação, quando ela ficou sozinha em Roma, porque Ottavio Pastore<sup>97</sup> esteve em Turim para as atividades partidárias.

Em seu relato, ela deixa claro que ela e Gramsci eram grandes amigos, trocavam confidências e que ele a acompanhou sempre que ela precisou de apoio. “Eu gostei tanto de Gramsci. E Gramsci gostou tanto de nós. Era um homem maravilhoso” (PASTORE, 1979, p. 38). E essa solidariedade de Gramsci, que se concretizava em uma grande habilidade de escuta, tornou-se ainda mais acentuada quando ele ocupou as posições de direção: primeiro no *Ordine Nuovo*, depois nos conselhos de fábrica e no PCI. Olga relembra que “ele fez com que todos o amassem (...) mas quando estava no *Ordine Nuovo* e ocorriam as ocupações das fábricas [no auge do *Biennio Rosso*], ele nunca mandava

---

<sup>95</sup> Olga Santi Pastore (1899-1987) talvez não tenha sido uma revolucionária profissional como as demais militantes supracitadas, mas esteve sempre ao lado da efervescência política revolucionária, principalmente após casar-se com Ottavio Pastore. Quando jovem, foi professora, contratada pela *Camera del Lavoro*, mas logo casou-se e tornou-se mãe de dois filhos, Mirella e Giorgio. Talvez porque mesmo as esposas dos políticos socialistas e comunistas seguiam com seu papel ativo na vida doméstica – geralmente apartadas dos debates e das lutas políticas –, ela, esposa de um dos quadros mais importantes do PSI e depois do PCI, tenha-se mantido distante das atividades políticas dos partidos e da militância efetiva. Justamente tal postura patriarcal, que apartava as mulheres (inclusive as mulheres dos militantes de esquerda) da política, que Gramsci tentava reverter, ao buscar sempre incluir e atualizar as esposas de seus companheiros de militância, quando participava de reuniões em suas casas. Ele invadia o espaço do doméstico, auxiliando-as com as tarefas em casa e com o cuidado com as crianças e fazia com que elas ocupassem o espaço da política, tornando-as partícipes das discussões e decisões do partido.

<sup>96</sup> A relação de proximidade, atenção e interesse de Gramsci com as crianças está presente em vários testemunhos de mulheres que conviveram com ele, na Itália e em várias cartas escritas no cárcere. Por exemplo, quando busca se inteirar de como está sendo conduzida a educação dos sobrinhos e de seus próprios filhos, cujo desenvolvimento ele não pôde acompanhar, por ser prisioneiro político do fascismo. Rita Montagnana igualmente destaca o enorme amor de Gramsci por seus filhos e afirma que talvez um de seus maiores sofrimentos tenha sido a privação forçada de “ver seus filhos crescerem, (...) não poder ajudar sua companheira a educá-los e instruí-los” (MONTAGNANA, 1977, 2010, p. 95).

<sup>97</sup> Ottavio Pastore (1887-1965), assim como Gramsci, foi jornalista e político. Como militante ativo da ala à esquerda do PSI, foi um dos fundadores do PCI e o primeiro diretor do jornal do Partido, *L'Unità*. Na Itália republicana, foi senador em três legislaturas.

ninguém embora. (...) A porta do escritório de Gramsci era aberta a todos” (PASTORE, 1979, p. 39).

Teresa Noce corrobora essa lembrança de Olga sobre a postura e a importância do sardo e de sua forma de conduzir e construir a luta, nos Conselhos de Fábrica, e relembra que as mulheres e os jovens também participaram ativamente dessa luta: luta complexa, que exigiu inúmeros passos para se realizar e perdurar pelo tempo que foi possível (menos de um ano). A postura cativante e próxima de Gramsci foi fundamental para que o movimento tivesse tanto apoio e perdurasse, mesmo com o fim da ocupação fabril. Teresa Noce disse:

Grande foi a influência de Gramsci na criação do movimento pelos conselhos de fábrica. Essa foi sua principal ação de gestão operacional naquele período, nas relações com os trabalhadores e sobretudo com os jovens. Gramsci era modesto, fraterno. Ele nunca se comportou como um "dirigente", muito menos um "chefe". Qualquer um que o considerasse assim só o faria rir. Também porque Gramsci era muito espirituoso. Entre nós, jovens, fez muito sucesso sua cáustica definição do reformista de Aragão com a barba esvoaçante: “Muito cabelo para um c... sozinho”. (NOCE, 2016)

A forma de liderança de Gramsci era aberta e ele se fazia acessível a todos, mesmo quando ocupou os cargos de maior relevância no movimento socialista e comunista, “ele nunca se considerou um líder [ou nunca se portou de forma diferente por ser um]. Era tão modesto, tão próximo dos trabalhadores! Ele sempre dizia que frequentava a escola dos trabalhadores, não que os trabalhadores frequentavam a escola dele. (...) Porque achava que conversando com os trabalhadores sempre poderia aprender alguma coisa”. (NOCE, 1977, 2010, p. 98)

Camilla Ravera, em seu testemunho publicado em 1979, detalha ainda mais o comportamento horizontal e atencioso do sardo com toda a militância: “Gramsci era muito humano, muito sereno. Nunca o ouvi falar em tom de briga ou zangado, mesmo quando estava profundamente indignado sempre sabia se controlar; mesmo com o maior adversário sempre sabia falar pacatamente. Seu comportamento ensinou também a mim. Ele se comportava de uma maneira que nunca parecia uma relação dirigente-companheiro, um dirigente que se impõe: você precisa acreditar de fato que [tal coisa] está correta [e não pode ser uma imposição de cima para baixo]. Se fazia uma afirmação, logo perguntava: ‘e você, o que pensa sobre isso?’. Ele ouvia com grande atenção a todos” (RAVERA, 1979, p. 109) e fazia questão de estimular que todos tivessem pensamento próprio.

Ravera ressalta também a capacidade de Gramsci de lidar com as diferentes pessoas, além de destacar como ele considerava essa diversidade um elemento central

para o seu fazer político e a elaboração de sua concepção de mundo; incluindo o direcionamento dos periódicos ligados à luta socialista. Ela (1977; 2010) afirmava que ele não ofendia ninguém, não tinha uma fala retórica e impostada (ou impositiva, autoritária) e por isso era ouvido por anarquistas e católicos fervorosos, mesmo que politicamente estes estivessem distantes de suas concepções. Segundo suas lembranças,

em Turim, por exemplo, os anarquistas o amavam e iam procurá-lo no *Ordine Nuovo*, e quando ele falava no salão da *Camera del Lavoro*, todos iam até lá ouvi-lo. (...) Aquele jeito falante e amigável com que ele se expressava, quase todos podiam entender. O público era formado por trabalhadores, intelectuais, anarquistas, católicos. Por exemplo, lembro que veio Rapelli, que era um católico bastante fanático e outros que tinham opiniões completamente diferentes. (...) E ele sempre sustentou que um jornal é feito assim, conversando com todas as pessoas. (RAVERA, 1977, 2010, p. 188-189)

Esses testemunhos destacam a capacidade de escuta do sardo com todas as pessoas – e não apenas como uma atitude paternalista com as mulheres –, que o conduz para além dos estereótipos e concepções mistificadas sobre elas, porque de fato as tratava em sua concretude e humanidade, conseguindo atingir a complexidade delas, de sua condição sócio-histórica e, conseqüentemente, de suas lutas. E destaca ainda, a partir da fala das próprias mulheres, que ele possuía uma relação mais horizontalizada com as companheiras de militância, o que o fez aprender com elas e confiar nelas, para delegar-lhes tarefas de direção, quando ele era redator chefe do periódico socialista *Ordine Nuovo* e depois secretário geral do PCI, e ainda apoiá-las na construção e no fortalecimento do papel das mulheres em tais instituições. Ele conversava e buscava ouvir suas interlocutoras, o que interessa como método para a luta política – o foco na escuta das pessoas e da realidade, que permite trabalhar com a concretude histórica e ser de fato historicamente crítico e rigoroso – e não como uma forma de personalizar tal luta, destacando a excepcionalidade de Gramsci. Olga Pastore recorda que tal capacidade de escuta parecia rara naquele ambiente partidário, já que os outros figurões do PCI não eram humanos como Gramsci ou talvez somente Luigi Longo – que foi marido de Teresa Noce – se assemelhasse a ele, visto que Togliatti – secretário geral do PCI por muitos anos e companheiro de Gramsci desde a chegada em Turim, igualmente proveniente da Sardenha – “que era, de fato, uma pessoa inteligente, não era tão humano” (PASTORE, 1979, p. 41).

Essa humanidade (ou sensibilidade e capacidade de escuta) se expressava também nas relações cotidianas com suas companheiras de militância e não apenas nos ambientes

especificamente políticos; o que mostra que ele via as mulheres reais e as discriminações a que estavam sujeitas e buscava superar este fato na cotidianidade. Teresa Noce relembra como Gramsci encarava a questão feminina de fato, citando um episódio de 1924, em que estava na casa de Mario Montagnana, para um almoço-reunião do partido. Enquanto os homens ficavam na sala discutindo política, a esposa de Mario cozinhava para todos. Mas quando todos acabaram de comer e Anna Maria foi lavar as louças, “Gramsci se levantou, pegou o pano de prato e enxugou os talheres e os pratos. Enquanto Mario Montagnana estava sentado tranquilo, ele [o sardo] andava em volta da mesa acompanhando Anna Maria em seus afazeres e ao mesmo tempo conversava com ela para atraí-la para um discurso político, para interessá-la pelo trabalho de Mario e pelas atividades do partido. Mais tarde, soube que ele fazia a mesma coisa com muitas outras companheiras” (NOCE, 1977, 2010, p. 99).

O relato de Noce não apenas destaca a gentileza de Gramsci em auxiliar suas companheiras no trabalho doméstico, mas demonstra a maneira como refletia sobre a questão feminina e buscava caminhos que ultrapassassem a exclusão real que as companheiras viviam. Agindo desta forma, Gramsci revelava que também os seus companheiros de partido corroboravam (e reproduziam) a divisão de trabalho capitalista, patriarcal, o que era incoerente para aqueles que estavam organizando a luta socialista. Destes, esperava-se um esforço para modificar tal construção social e histórica já na *práxis* cotidiana: dentro de suas casas, com suas companheiras, e também com suas companheiras de partido.

O capitalismo inventou a divisão do trabalho porque esta permite uma maior exploração da classe trabalhadora; mas também nas famílias da classe trabalhadora há uma divisão do trabalho no sentido capitalista e é a divisão do trabalho entre homem e mulher, em que a mulher é explorada muito mais do que o homem. Essa divisão do trabalho no sentido capitalista também existe nas famílias dos camaradas e é uma divisão muito mais séria porque é uma divisão de natureza política porque, em geral, o trabalho político pertence ao homem e o trabalho doméstico às mulheres. Aos homens o trabalho de liderança e às mulheres – mesmo quando participam da atividade partidária – apenas o que se poderia chamar de trabalho de *manovalanza*<sup>98</sup> político. Tudo isso mostra como nesse terreno – disse Gramsci – o problema da emancipação feminina ainda está muito atrasado. Sempre me impressionou essa concepção de Gramsci, que, infelizmente, nunca encontrei em nenhum outro companheiro. (...) Porque é absolutamente verdade que não só nas famílias

---

<sup>98</sup> Segundo o testemunho de Teresa Noce (1977, 2010), Gramsci se referia ao trabalho feminino nos ambientes partidários, segundo a divisão de trabalho capitalista, também presente nesses ambientes, como *lavoro di manovalanza politica*: um trabalho político menos especializado ou uma colaboração política de menor relevância. Ainda hoje acusamos os ambientes de esquerda de seguir com uma divisão de trabalho em que os homens ocupam os principais espaços de decisão ou são a maioria nesses espaços, enquanto as mulheres secretariam e “fazem o cafezinho”.

operárias e camaradas em geral existe essa divisão do trabalho entre homens e mulheres, mas também no trabalho político, mesmo em nossas organizações há uma divisão do trabalho no sentido capitalista para o qual o homem é o líder político e à mulher é confiada aquela atividade que Gramsci chamou de “trabalho de *manovalanza* político”. (NOCE, 1977, 2010, p. 99)

Rita Montagnana também compartilha sua própria experiência com Gramsci em seu lar, que para o sardo não deixava de ser um espaço político, um espaço de formação continuada, mesmo quando as mulheres ali, por uma divisão do trabalho capitalista, entranhada entre socialistas, desempenhavam sozinhas a maternagem e os trabalhos domésticos. Rita (1977, 2010) recorda que Gramsci ia com frequência em sua casa, para debater os andamentos da luta política com Togliatti, seu marido na época. Em um episódio específico, com seu filho recém-nascido, ela lutava para não ser totalmente absorvida pela maternidade e ter a oportunidade de seguir se inteirando dos assuntos (e tarefas) do partido. Mas seus companheiros de luta a excluía. Ela retoma:

Me parecia que eles já não me tratavam como antes, falavam-me apenas do meu filho e da casa, como se o partido e a política já não me interessassem. Poucos, e principalmente Gramsci, tiveram uma atitude diferente em relação a mim, como se quisessem me ajudar e me encorajar. Certa vez, Gramsci ficou alguns dias conosco e passou uma manhã inteira comigo na cozinha; enquanto eu preparava o almoço, ele falou longamente sobre as questões do partido. (...) Ele me deu assim, uma aula de história do partido, na cozinha. (MONTAGNANA, 1977, 2010, p. 93)

Ao não excluir Rita dos debates políticos, por ela estar se dedicando ao trabalho doméstico, logo após o nascimento de seu filho Aldo, Gramsci resgata o valor político da cozinha que, para as mulheres, sempre foi um espaço de construção de conhecimento, de formação política – mesmo na clandestinidade (FEDERICI, 2019) –, produção e troca de saberes, local para organização e reprodução da vida.

Mais concretamente, o testemunho de Rita explicita, como num roteiro, como Gramsci pensava a luta das mulheres e o que o preocupava neste âmbito, em seu período em Turim ou pré-cárcere fascista. Ela relembra a análise comparativa gramsciana sobre um “atraso” semelhante presente nas mulheres espanholas e italianas – algo mais evidente nelas do que nas mulheres provenientes dos demais países europeus –, expresso em um distanciamento concreto delas, mesmo das trabalhadoras, da vida política e social. Relembra ainda a aproximação entre as mulheres meridionais<sup>99</sup> e as mulheres

---

<sup>99</sup> Gramsci realmente se interessava por pensar a relação entre as mulheres e a religião na Itália, buscando identificar no fanatismo que as acompanhava justificativas para explicar a escassa participação política das

muçulmanas que, em virtude de problemas econômicos e de maior proximidade com a religião, dificultariam sua participação na luta e na organização de classe e no movimento revolucionário. Por meio do drama de Ibsen, Gramsci refletia sobre a miséria comum de todas as mulheres, no sistema capitalista, mostrando como também as mulheres da pequena e média burguesia eram desumanizadas, por serem tratadas como *gingillo* ou *bibelô* (um objeto inútil, descartável, sem valor) por seus maridos. Refletindo sobre a peça de Ibsen, Gramsci efetivamente pensou a organização das mulheres. Ele sugeria um separatismo em que elas pudessem ter espaço para de fato se desenvolver (igualmente inspirado em Nora e em sua ação em busca de autoformação, na vida social e no trabalho): organizações femininas como espaços formativos (e autoformativos), trazendo à tona sua concepção pedagógica de política, como um processo constante e dialético de formação e transformação de si e do mundo.

Ele pensava que as organizações femininas deveriam ser separatistas, ou seja, afirmava a necessidade de um espaço só para as mulheres militantes, não porque elas tinham problemas sociais e políticos específicos e deveriam se dedicar a eles separadamente – justificativa clássica dos dirigentes dos partidos da esquerda histórica como Togliatti, que ainda reproduziu tal caminho no momento de retomada do PCI, na construção da Itália republicana, após a queda do fascismo e o final da II Guerra (GHETTI, 2020a) –, mas para terem a oportunidade e o espaço necessários para realizar sua formação intelectual, moral e política e assim se tornar de fato dirigentes (protagonistas) das lutas de seu tempo. Investir em novos espaços, como estratégia política no contexto contemporâneo da militância, para que as mulheres exercitassem o protagonismo e fortalecessem sua autoestima, o que lhes traria instrumentos para superar a divisão de trabalho capitalista dentro do próprio partido.

Montagnana traz como central em seu testemunho a primeira conferência de Gramsci, na *Casa del Popolo di Borgo San Paolo*, em 1917<sup>100</sup>, na qual ele cita a peça de Ibsen para pensar a situação de (todas) as mulheres no capitalismo e conclui a estratégia supracitada: “criar organizações femininas independentes por meio das quais as mulheres trabalhadoras, vencendo a própria timidez, habituar-se-iam a falar nas reuniões, se

---

mulheres na vida ativa do país, além de seus posicionamentos tão conservadores e atrasados (MENDES, 2013).

<sup>100</sup> Neste mesmo ano, que foi também o ano da apresentação da peça de Ibsen no teatro em Turim (e de uma maior efervescência política na Itália, como reflexo das conquistas da revolução soviética), Gramsci repetiu sua conferência sobre as mulheres e o socialismo (citando a obra de Ibsen) pelo menos em quatro oportunidades: duas delas realizadas em 30 de maio e 20 de junho, na *Casa del Popolo di Borgo San Paolo*, e as outras duas, em 17 e 24 de maio, no *Circolo Primo Maggio*.

interessariam em questões sociais e políticas, desenvolveriam seu espírito de iniciativa e aprenderiam a ser dirigentes” (MONTAGNANA, 1977, 2010, p. 92).

Ele pensava um modo de organizar a luta das mulheres para que efetivamente fosse possível a participação delas, das jovens, que dependiam da autorização dos pais, e das mães, que ainda precisavam cumprir suas tarefas de cuidado e precisavam de uma organização que lhes permitisse conciliar tais tarefas com a luta política. Rita relembra que Gramsci definia como linha de atuação para o movimento feminino desde 1917 “trabalhar, construir sobre o que havia, com material humano existente, levando em conta situações concretas” (MONTAGNANA, 1977, 2010, p. 92), ou seja, as mulheres concretas e suas vidas e dificuldades reais.

Essa contribuição talvez seja a mais importante e mais atual daquelas conferências de Gramsci para as organizações de mulheres desde então e até hoje: nenhuma luta feminista avança sem que se considerem as mulheres concretas, ouvindo-as (ouvindo-nos) e buscando estratégias que permitam (e incentivem) a sua (a nossa) participação social e política de fato. Ghetti reforça que Camilla Ravera, responsável geral pela organização das mulheres no partido, sob direção de Gramsci, “começou a construir o trabalho específico entre as mulheres, sem distinção, referindo-se ‘às indicações de Gramsci sobre a necessidade de uma ação também dirigida às mulheres não organizadas politicamente, e ainda dispostas a aceitar nosso convite para reuniões, discussões, nossas propostas sobre reivindicações imediatas’ (Ravera 1973, p. 33)” (GHETTI, 2020b).

A concepção de Gramsci sobre a luta das mulheres e a urgência dessas lutas mesmo durante o enfrentamento do fascismo se diferencia daquela de seus companheiros de partido tais como Bordiga, Ruggiero Grego, Togliatti<sup>101</sup>. Ghetti reforça essa concepção dizendo que “o que impressiona no político Gramsci é a rejeição decisiva da figura tradicional da mulher, resignada ao papel de dona de casa e mãe, e ao mesmo tempo a

---

<sup>101</sup> Na homenagem a Togliatti que ocorreu no PCI, após a sua morte, em 1964, Ravera relembra a missão do partido para com as mulheres, destacando a concepção de mundo ensinada por Gramsci em contraponto à de Togliatti, à qual ela e outras companheiras possuíam críticas. Como uma síntese do que “Antonio pensava” como o caminho de luta para as mulheres, diz na ocasião: “ajudar a mulher a tomar consciência de sua condição, a sentir a necessidade de sua própria libertação; definir-se – com clareza e concretude – a natureza, o conteúdo dessa libertação e o caminho para lá chegar; ajudar as mulheres, as grandes massas femininas a se tornarem uma força ativa, atuando conjunta e autonomamente na sociedade, a contribuir para modificá-la, de acordo com as necessidades humanas gerais de paz e bem-estar, de liberdade e justiça, e de acordo com suas próprias necessidades particulares, seus ideais como mulheres, trabalhadoras, mães, cidadãs; no quadro de novas e superiores relações sociais e humanas (RAVERA, 1964)” (GHETTI, 2020a, p. 83). A crítica a Togliatti era em função de seu direcionamento para a luta das mulheres, desde 1944, no partido e na UDI, para que as mulheres seguissem com sua política separatista porque, para ele, como mostra Ghetti (2020b), as mulheres não sabiam fazer política e precisavam estar separadas para aprender e cuidar de suas pautas específicas.

crítica ao modelo feminino” (GHETTI, 2020b); o que mostra sua perspectiva mais avançada, seu incentivo à luta das mulheres e sua proximidade com as companheiras de luta, que podemos comprovar por meio de diversos testemunhos.

Também em seu testemunho, proveniente de uma entrevista concedida a Cesare Bermani em 1967, Teresa Noce recorda os tempos do *L'Ordine Nuovo*, em que Gramsci teria sido a única pessoa do partido a tentar pôr em prática o pensamento sobre a emancipação feminina. Ou seja, considerando essa pauta de fato como *práxis* e não apenas como algo utópico, a ser atingido apenas com a efetivação de uma revolução futura, e pensando-a concretamente sob inspiração das reflexões que *Casa de bonecas* trouxe-lhe como fundamentais. Gramsci pensou a partir do que viu e escutou na própria vida das companheiras (e dos companheiros) do partido e não analisou apenas uma pauta que era relevante em sua contemporaneidade, de forma distante da concretude da luta.

Desde o final dos anos sessenta, os testemunhos das companheiras dos anos de Turim se multiplicam. No trigésimo aniversário da sua morte, numa longa entrevista gravada em 7 de junho de 1967, por Cesare Bermani, Teresa Noce recorda os anos em que frequentou o ambiente de *L'Ordine Nuovo*, destacando-se no ‘curso regular e gratuito para oferecer primeiros socorros aos trabalhadores, também por causa dos confrontos da luta de classe’, organizado pelo Instituto de Cultura Proletária. E ela se lembra de Gramsci como ‘a única pessoa em todo o partido que tentou colocar em prática o pensamento teórico sobre a emancipação das mulheres. Porque ele, quando ia à casa dos companheiros, era sempre a mesma coisa, ou seja, o marido que trabalhava para o Partido e a mulher que fazia os serviços domésticos. Então, ele ia até a cozinha ajudar a esposa [de seu companheiro] e enxugava a louça, para a grande indignação do companheiro que o havia convidado, que nem pensava em enxugar as louças para sua mulher. E então sustentava esta teoria de que, como no regime capitalista a divisão do trabalho serve sobretudo aos capitalistas para melhor aproveitamento dos trabalhadores, mesmo nas famílias há divisão do trabalho, e infelizmente – dizia ele – também nas famílias dos companheiros; onde ao marido [era destinado] o trabalho político, o trabalho de um degrau superior; à esposa – mesmo se fosse companheira de partido – a cozinha, a louça para lavar, os filhos para cuidar. (GHETTI, 2020b).

Ravera, em seu *Diario di trent'anni*, igualmente relembra a postura diferenciada de Gramsci com as companheiras e as influências em seu pensamento tanto da obra de Ibsen como, anos depois, no pensamento e política, a ação concreta de Lenin para com as mulheres, após a revolução soviética. Ela cita uma conferência que ele proferiu para as companheiras comunistas, em que deixou evidentes todas essas referências: “Foi uma pequena sala em Roma que sediou a primeira conferência de mulheres comunistas [após a fundação do PCI, em 1921]. Gramsci caminhava lentamente entre aquelas militantes, citando o pensamento de Lenin: ‘sem a participação da grande maioria das mulheres, a revolução social não é possível.’” (RAVERA, 1973).

Além de Lenin, Gramsci teve contato com Clara Zetkin quando esteve internado na mesma clínica russa que ela, em 1922, e pôde se alimentar da reflexão e das conquistas para as mulheres, concretizadas, em um primeiro momento pós-revolucionário, no Código Civil de 1918 (GOLDMAN, 2014), muito marcado pelo pensamento de Lenin sobre as mulheres e pela atuação-reflexão de mulheres como Alexandra Kollontai, Inessa Armand, Nadezhda Krupskaya, entre outras. Mas certamente quem trouxe as referências femininas (e feministas) e o manteve atualizado sobre as produções e as lutas internacionais das mulheres revolucionárias, desde antes de sua ida a Moscou, em 1922, como delegado do PCI, no IV Congresso da Internacional Socialista, foi Camilla Ravera que, a seu pedido, após *L'Ordine Nuovo* se tornar um jornal diário, assumiu a pesquisa e a produção da coluna sobre a luta das mulheres: *Tribuna delle Donne*.

O objetivo de Gramsci era que Ravera de fato protagonizasse essa luta das mulheres no periódico, o que significava a construção da luta mais ampla, já que, para ele, “na Itália, pela falta de partidos organizados e centralizados, não se pode[ria] prescindir dos jornais: [já que] são os jornais, agrupados em série, que constituem os verdadeiros partidos” (GRAMSCI, 2001, CC 2, p. 218). O lema da coluna *Tribuna delle Donne* no *Ordine Nuovo* era a “mulher livre do homem, ambos (ou todos os dois) livres do capital [e, para pensar isso,] acolhe contribuições de Clara Zetkin, Rosa Luxemburg e Aleksandra Kollontaj (Ghetti 2014: 90-91)” (GHETTI, 2020a, p. 83), as pensadoras revolucionárias mais proeminentes da época.

A coluna no periódico, que era semanal, fez sua estreia trazendo “um comunicado da Executiva da Internacional Comunista, em que anunciou a criação da Secretaria Internacional da Mulher liderada por Clara Zetkin, e recomendou que os partidos criassem comitês nacionais e seções locais para o trabalho da mulher [a diretriz do PCUS para a política das mulheres]” (GHETTI, 2020b). O PCI seguiu tais diretrizes prescritas pelo partido comunista da União Soviética, que já possuía mais experiência em relação a uma política socialista, que buscasse abarcar e potencializar o trabalho de militância das mulheres. Noce (2016) relembra que tanto a direção da luta feminina quanto a perspectiva a ser adotada – e imagino que também a definição de quem coordenaria os trabalhos – provocou grande discussão, logo após a criação do PCI, porque existiam diferentes posicionamentos internos. A discussão, no entanto, foi frutífera, aprofundou as relações entre elas, e, a partir daí, foi decidido que a luta se daria em comissões e que teria um jornal para discutir e divulgar as concepções sobre o tema: o *La Compagna*.

Como sempre e como aconteceria mais tarde, optou-se por um meio-termo, nem carne nem peixe: em vez de seções, fizeram-se comissões femininas e decidiu-se publicar um jornal para mulheres, "La Compagna". Foi nessa ocasião que entrei em confronto com minhas companheiras de Turim, conhecendo-as melhor: as irmãs Montagnana (Rita, costureira, boa, doce e ativa; Elena, professora e da juventude socialista); Rina Picolato também costureira e vinda da juventude; Felicita Ferrero, uma trabalhadora de escritório, inteligente e culta; Camilla e Elena Ravera, duas irmãs que haviam acabado de entrar no Partido, mas que já eram velhas "catedrais" na mentalidade, mesmo que não viessem do Partido Socialista<sup>102</sup> (nem da juventude socialista); e muitas outras.

Em seu testemunho de 1979, Ravera deixa claro que a coordenação nacional da política feminina passa a ser realizada por ela e sistematizada no *Tribuna delle donne* e também, e posteriormente, no *La compagna* – o primeiro número desse jornal foi publicado em março de 1922 e seguiu até setembro de 1925. Ela torna-se de fato a diretora do jornal feminino do PCI desde o seu início; embora, formalmente, o diretor ou editor chefe fosse Felice Platone. Rita Montagnana, junto com Camilla, também foi responsável por organizar as seções femininas do PCI e por dirigir o *La compagna*, que foi pensado como o órgão do movimento feminino do partido. Gramsci confiava nas duas para tais trabalhos, mas pelo que parece Ravera seria a principal dirigente da luta das mulheres nesse período de surgimento do PCI, em que o fascismo ainda não havia se tornado de fato um Estado de exceção (GHETTI, 2020b).

Da longa discussão entre mulheres, no interior do PCI, Camilla se tornou protagonista – mesmo que tivesse colaboradoras entre as companheiras do partido na Itália e na luta internacional – e deixou claro em seu testemunho: “eu fazia um jornal para as mulheres: ‘*La compagna*’ que se difundia e atingia todas as províncias” (RAVERA, 1979, p. 85). O partido de fato buscava estratégias – e construiu-se como um partido de massas, o maior fora da Rússia no século XX, com braços em todas as regiões da Itália –, para ser possível que seus periódicos fossem *difundidos e atingissem todas as províncias*, chegassem às pessoas interessadas, mesmo com toda a vigilância e o terror do período em que precisou existir na clandestinidade. Para a luta das mulheres, o esforço de difusão dos jornais para as companheiras não foi diferente. Na edição do *La Compagna* de 15 de março de 1925, em pleno fascismo, mas ainda sem a lei que dissolveu todos os partidos de oposição ao Governo, havia uma amostra do pedido de difusão do jornal para

---

<sup>102</sup> Não é correta a afirmação de Teresa Noce (2016) de que Camilla Ravera não era membra do PSI, antes da fundação do PCI. Elas possuíam uma diferença de idade significativa, Camilla era onze anos mais velha, e talvez por isso possam ter demorado a se encontrar na luta feminina socialista e comunista, fazendo com que Noce não soubesse da militância pregressa de sua companheira do partido comunista. Noce militava na juventude socialista e comunista, antes de integrar os comitês diretivos, e para adultos, do PCI.

todos os lugares possíveis onde estivessem as interessadas na luta. Ou seja, a difusão era abordada como uma tarefa política de cada uma das companheiras e não somente de quem dirigia e escrevia o jornal. “Camaradas, espalhe seu jornal em oficinas, laboratórios, casas populares, escritórios, aldeias. Colete assinaturas e inscrições, verifique as revendas. Envie-nos endereços de pessoas para quem possamos enviar números de teste” (*La Compagna*, 15/3/1925).

### 3.3.6 A política das mulheres: jornalismo e os limites do pensamento estratégico do PCI

A política oficial das mulheres, expressa no artigo *Nosso feminismo* – “o manifesto da política das mulheres comunistas daqueles anos” (GABRIELLI, 1999, p. 30)<sup>103</sup> –, publicado na coluna *Tribuna delle Donne* do *L'Ordine Nuovo*, de 10 de março de 1922, no entanto, não expressava todo o avanço presente nos diálogos entre Gramsci e suas companheiras. O texto publicado reproduzia uma visão temerária e ainda patriarcal, que defendia a busca pela “independência econômica das mulheres”, sem, no entanto, rejeitar ou propor outras alternativas para aliviar a sobrecarga “[d]as funções particulares e [d]os ofícios particulares das mulheres (maternidade, cuidado dos filhos e do lar)” (GABRIELLI, 1999, p. 30). A concepção do artigo, de certa forma, ainda seguia naturalizando as mulheres e seu papel social típico no patriarcado capitalista, como se as funções particulares femininas fossem próprias delas e não pudessem ser desempenhadas pelos outros membros da família ou da sociedade, em especial pelo homem, marido, pai (em uma possível igualdade entre os sexos, pauta de uma perspectiva socialista).

Sabe-se que o desdobramento de tal concepção da *Tribuna*, que tinha grande influência soviética, seria ir ao encontro do que a concepção leninista trilhou para as mulheres após a revolução, ou seja, libertá-las da escravidão do trabalho doméstico, para poderem se ocupar das funções produtivas fora do lar (GOLDMAN, 2014). Mas também a socialização do trabalho reprodutivo, do trabalho doméstico, não atingiu os objetivos esperados na URSS e, com a morte de Lenin e a tomada do poder por Stalin – retornando o estímulo ao modelo burguês e cristão de família e reforçando o controle da reprodução, pela proibição do aborto (GOLDMAN, 2014) –, os ideais de socialização do trabalho

---

<sup>103</sup> [https://www.treccani.it/enciclopedia/camilla-ravera\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/camilla-ravera_%28Dizionario-Biografico%29/)

feminino e libertação das mulheres retrocederam e elas foram aos poucos retornando para o lar, sob o argumento que novamente naturalizava suas funções sociais.

“Na 1ª Conferência das Mulheres Comunistas, em 25 de março, essa posição [que ainda naturaliza o lugar social das mulheres], apoiada por Gramsci, prevaleceu sobre a linha mais 'feminista' que insistia na opressão de sexo e na marginalização das mulheres em nível legal”<sup>104</sup>. A postura de Gramsci na vida e nas relações com as mulheres parecia muito mais avançada do que a concepção sobre elas, oficialmente adotada pelo partido, sob sua direção. Aqui se repetia a visão socialista clássica sobre a luta das mulheres, que pensava de forma separada burguesas e proletárias, atribuindo-lhes ainda um juízo de valor: burguesas *cocotte* e proletárias não (DURANTE, 2017).

Obviamente, as pautas das mulheres apresentam diferenças conforme a classe e a raça, mas todas elas são oprimidas e exploradas no patriarcado capitalista e, por essa razão, a transformação no sistema interessaria a todas. O sufrágio feminino, por exemplo, que era uma pauta central dessas feministas da década de 1920, tão criticadas pelo PCI, será uma luta essencial, após a II Guerra, para que as mulheres – incluindo trabalhadoras e revolucionárias –, que lutaram em massa para libertar o país do fascismo e do nazismo, pudessem obter cidadania de fato. O percurso da protagonista feminina de Ibsen sintetiza bem a fragilidade dessa postura socialista, que separava as mulheres e representava, com a complexidade desejada, a transformação necessária às mulheres no capitalismo: transformação psicológica, molecular, ética, política e social.

Em resumo, o artigo-manifesto da coluna *Tribune delle Donne* definia os seguintes passos sobre o “feminismo” das companheiras do PCI:

- 1 Considerava que o movimento feminino do partido não poderia ser feminista – como já foi abordado anteriormente, na época, o feminismo era associado à luta burguesa –, porque as suas pautas não poderiam oferecer às mulheres, especialmente às operárias, “o remédio para sua atual dupla servidão e a promessa de um futuro melhor” (*Tribuna delle Donne*, 10/03/1921).
- 2 Considerava a diferença sexual como algo natural – defendendo e pautando nela a diferença de papéis sociais para homens e mulheres – e, a partir dessa concepção, buscava lutar pela possibilidade de mulheres e homens terem espaços/oportunidades para afirmar e desenvolver seus potenciais naturais da melhor forma.

---

<sup>104</sup> [https://www.treccani.it/enciclopedia/camilla-ravera\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/camilla-ravera_%28Dizionario-Biografico%29/)

- 3 Defendia que apenas o “comunismo cria[ria] esta liberdade [almejada para as mulheres], (...) que só no comunismo a mulher pode[ria] encontrar finalmente a sua emancipação” (*Tribuna delle Donne*, 10/03/1921).
- 4 Concordava com a avaliação de Lenin de que não existia nenhum partido democrático no mundo que houvesse feito mais pela emancipação das mulheres do que realizou a revolução soviética em apenas um ano.
- 5 Prescrevia a missão do Comitê de Propaganda na luta realizada por e para as mulheres, ou seja, educar as trabalhadoras sobre o comunismo e estudar todos os momentos da vida das mulheres, para ir em busca do melhor modo de realizar as mudanças necessárias a elas na sociedade comunista: mudanças econômicas, sociais, morais, sentimentais, que viriam com a sociedade comunista.
- 6 Por fim, definia o papel dos companheiros nessa luta protagonizada pelas mulheres: “Os comunistas deverão nos ajudar, com conferências e discussões, a criar nas mulheres a consciência comunista, a mentalidade nova capaz de aprofundar os problemas que a nova sociedade deverá afrontar” (*Tribuna delle Donne*, 10/03/1921); ajudá-las a fazer, e não fazer por elas.

A concepção é contraditória – comparada com as concepções sobre a luta das mulheres expressas nos diálogos de Gramsci com suas companheiras de militância – e pensa nos avanços de uma sociedade nova e revolucionária, transformada historicamente, mas ainda mantendo a diferença entre os sexos como algo simplesmente natural e, por isso, pouco capaz de ser revolucionado pela ação histórica humana e por uma mudança cultural profunda. Depositando principalmente na revolução (neste evento disruptivo) todas as esperanças para que tais mudanças necessárias para a emancipação das mulheres fossem conquistadas; o que desconsideraria os esforços moleculares e culturais (do processo de formação) da luta, que, na perspectiva gramsciana, deveriam ser constantes. Mas é importante lembrar da perspectiva dialética do pensamento social gramsciano, porque a luta real é sempre complexa – neste caso pautada nas complexas dinâmicas da luta popular desenvolvida na Itália – e, em muitos momentos, a tradução dos ideais pode exigir estratégias e movimentos também de retrocesso para ser possível avançar.

A Itália era um ambiente extremamente conservador, fortemente católico e tudo isso só se acirrou com a ascensão e a consolidação do fascismo, após a Marcha sobre Roma, em 1922. A linguagem da luta e a forma de construí-la certamente já limitadas pelo perfil do país, tornaram-se ainda mais limitadas com o domínio fascista. Por isso

essa acuidade linguística (e das pautas) no manifesto da *Tribuna*, que, na visão das companheiras que o desenvolveram, em especial Camilla Ravera, deveria ser uma estratégia para que novas e novos militantes se inserissem no movimento social – incluindo o de mulheres. Segundo ela, isso era necessário para que o movimento seguisse crescendo e pudesse ter força para enfrentar a pressão reacionária e a coerção violenta que a classe dominante italiana já vinha realizando sobre o PSI e o PCI, em virtude das conquistas operárias na Itália, ocorridas nos períodos de lutas, nas primeiras décadas do século XX, e que ameaçaram alterar o *status quo*.

Decidida pelo partido, essa estratégia para o movimento de mulheres comunistas tinha como objetivo conseguir mais participantes, tanto atrair as mulheres, que consideravam sagradas suas funções de mãe e esposa (pois a religiosidade era muito forte e disseminada na Itália), quanto evitar a proibição dos maridos, que temiam “perder” suas mulheres (responsáveis pelo trabalho de reprodução da vida em suas casas) para o movimento. Nesse sentido, era um trabalho de construção e exposição dos argumentos, de conscientização, de convencimento e de propaganda, que requeria pensar em como traduzi-lo em linguagem de massas. Por outro lado, era uma estratégia temerária – que empregava excessivo cuidado para questionar as regras patriarcais – como o partido tratou a luta pelo divórcio no século XX.

Ghetti (2020b) e Lussana (2012) mostram que, para evitar a perda de apoio – principalmente da Democracia Cristã (DC), partido com o maior percentual de votos no parlamento e na composição do governo – o PCI, dirigido por Togliatti<sup>105</sup>, adiou por muitos anos a discussão do divórcio, já que era proibido pela Igreja Católica e visto como um fator de dissolução do sagrado sacramento (o casamento) e da família. As mulheres sempre foram as principais prejudicadas pelos casamentos malsucedidos, em que havia adultério por parte dos homens, muita sobrecarga cotidiana em relação ao trabalho doméstico e, em muitos casos, violência doméstica (incluindo estupros maritais e feminicídios). Então, foi a luta das mulheres, na segunda onda do feminismo italiano, que conseguiu fazer avançar a pauta do divórcio – rompendo as barreiras que os partidos de massa impunham para o tema –, aprovada oficialmente apenas em 1970. Digo *apenas em 1970*, porque o divórcio, ou a possibilidade de dissolver relações amorosas e familiares findadas ou baseadas na hipocrisia das convenções morais e religiosas, para ir em busca de relações mais verdadeiras e felizes, era uma das principais pautas da luta socialista –

---

<sup>105</sup> Neste ponto, refiro-me aos fatos ocorridos no PCI, sob direção de Togliatti, após a II Grande Guerra e o fim do regime fascista.

que se desenvolveu com mais profundidade, na Rússia, após a revolução de 1917 – e se manteve viva na Itália, por tanto tempo<sup>106</sup>.

Já o *La Compagna* – jornal que era o órgão do partido comunista da Itália para a propaganda entre as mulheres – possuía uma linguagem bastante direcionada para a organização da militância feminina do partido, que permitia com ainda mais clareza compreender as posições do PCI em relação às lutas das mulheres e, talvez por ser um posicionamento mais preciso para a luta e a organização das militantes, demonstrava uma posição um pouco mais avançada sobre a luta das mulheres do que o da coluna do *L'Ordine Nuovo*. Nas edições do *La Compagna* – que não foram muitas, porque ele surge já com os desafios impostos pelo fascismo à militância de esquerda e de oposição ao regime e se encerra em 1925, por causa das perseguições –, existia um padrão claro, repetido em sua estrutura editorial, para abarcar todas as etapas e tarefas necessárias à militância das mulheres comunistas. Ou seja, trazia sempre uma síntese do movimento feminino em todas as regiões da Itália; sempre que possível divulgava as lutas realizadas pelas mulheres em outras regiões da Europa (em especial na França e na Rússia); dava instruções precisas de como difundir o jornal da luta comunista feminina e publicava textos literários e reflexões filosóficas com foco em formação e propaganda.

No artigo *Preconceito burguês*, da edição de 13 de maio de 1922, elas realizam uma crítica importante à perspectiva burguesa sobre as mulheres, que desaconselhava que elas se ocupassem de política, por ser odioso e prejudicial ao seu ser feminino, e estimulava que permanecessem em casa. Segundo seu argumento, esse desestímulo à participação feminina na política, essa visão contrária à ampliação de seus papéis sociais, além do esforço para que permanecessem ou retornassem ao ambiente doméstico, estariam entranhados nos homens, mesmo nos comunistas, seus “companheiros conscientes”. Elas, para se contrapor a tal posição, buscavam organizar com clareza sua luta e não deixar dúvidas sobre os deveres das mulheres na política, na luta constante e cotidiana, isto é, inscrever-se e participar dos círculos e seções; ler jornais e livros que as tornassem conscientes de sua força e do seu direito; tomar parte ativa na vida social e nos acontecimentos em torno de si, porque tudo isso repercutiria também em sua humilde existência como mãe ou esposa.

---

<sup>106</sup> Para avaliar a morosidade italiana, no que se refere à aprovação do divórcio, é importante destacar que, em alguns estados burgueses, como França e Inglaterra, o divórcio era permitido já na segunda metade do século XIX.

As comunistas utilizavam um dos argumentos clássicos das mulheres que buscavam questionar sua exclusão e opressão social, desde que foi claramente formulado por Mary Wollstonecraft (2016), no século XVIII, de que a ampliação da participação delas na política, na vida e na educação beneficia diretamente seus filhos e maridos, o que agregaria valor aos tão esperados direitos políticos femininos. Elas defendiam a participação das mulheres na política e denunciavam o preconceito burguês em relação às mulheres – ter que ficar em casa e não lutar na política –, já que às trabalhadoras não deveria restar dúvida da importância de sua luta para transformar a realidade opressiva em que viviam. Mas seus argumentos continuavam temerários, assim como ocorria na coluna *Tribuna delle Donne*, porque seguiam criticando a condição das mulheres na sociedade capitalista, mas cuidando para não deixar dúvidas de que sua participação nas lutas não prejudicaria as funções domésticas, bem como de que elas não perderiam o fascínio, isto é, a feminilidade. Um dos preconceitos mais arraigados nos companheiros de luta era o de que, ao participar da política, as mulheres poderiam deixar de ser femininas.

Por tudo isso, muitas mulheres seguiram apartadas do ambiente político, porque, segundo a análise das companheiras do jornal comunista, “criou-se para ela[s] um ambiente muitas vezes superficial de galanteria e fraqueza que a[s] torn[aram] mestra[s] de coqueteria e astúcia e, no silêncio dos sacrifícios desconhecidos, ela[s] aguç[aram] seus sentimentos, tornando-os quase sua prerrogativa: [sentimentos] como a maternidade, a doçura, a paciência, a generosidade, a força, o sofrimento” (*La Compagna*, 13/5/1922). Elas denunciaram o paradoxo presente nesse esforço de apartar as mulheres da política: seria responsável por oferecer a elas ambientes de superficialidade, mas ao mesmo tempo cunhariam, pelo sofrimento que vivenciam, as maiores características da “feminilidade” que possuíam. Militantes e jornalistas já compreendiam que a tal feminilidade era fruto da educação, da cultura burguesa e das poucas oportunidades que as mulheres receberam, ou seja, possuíam uma visão histórica e já pouco essencialista das mulheres, que poderiam ser diferentes se a elas fossem oferecidas outras possibilidades de vida e de formação, além da possibilidade de participarem ativamente da luta política por essa transformação.

No mesmo artigo sobre o preconceito burguês, as comunistas dizem que a própria evolução da sociedade burguesa levou as mulheres ao trabalho fora de casa, mas de uma forma injusta, porque a remuneração é mais baixa do que a dos homens e as condições oferecidas são piores, não lhes permitindo oferecer condições adequadas de vida aos seus. Por isso, não podem se contentar com isto: simplesmente poderem trabalhar, mas sempre

em piores condições. Precisam lutar para que seja justo e para isso precisam entrar de forma consciente na política. Com uma força que deve se desenvolver enfrentando a concepção burguesa de mulher que busca fazer dela “humilde e amável criatura frágil que se ama, se casa e depois é considerada uma serva obrigada, não uma companheira na existência e na luta. Na verdade, a mulher depois do casamento vive uma vida própria, muito diferente da do seu companheiro” (*La Compagna*, 13/5/1922).

Preconceito burguês estendido para a vida de mulheres e homens da classe trabalhadora também. Talvez a política possa não ser para as mulheres burguesas que vivem para manter seus privilégios e suas empregadas (ou sua participação na política possa ser adiada), mas para a mulher trabalhadora não haveria escolha; ainda mais quando a mulher é trabalhadora e mãe, já que não deve mais lutar por uma sociedade justa apenas para si mesma. Na edição do *La Compagna* de 1 de março de 1925, a estratégia é mostrar para as mulheres trabalhadoras o que significa a emancipação das mulheres, tendo como exemplo todo o avanço ocorrido na Rússia, destacando a importância de participar da política, para que consigam melhores condições de vida, explicando-lhes que toda a dificuldade que enfrentam em seu cotidiano é fruto de decisões políticas e que a sua luta (assim como a luta que já é realizada pelo PCI) é o que pode garantir a mudança desse cenário tão desfavorável.

Na edição de 15 de março de 1925, abordam a promessa do fascismo de direito de voto administrativo para as mulheres (algumas mulheres privilegiadas), o que fez com que as burguesas fizessem concessões ao regime. O posicionamento das comunistas é que o direito ao voto em regime burguês não resolve a desigualdade entre homens e mulheres, nem encaminha a emancipação das mulheres (principalmente das operárias), “mas representa a realização daquela igualdade formal que a burguesia está sempre disposta a reconhecer para todos, até porque não produz mudanças reais nas relações entre as classes” (*La Compagna*, 15/3/1925). O direito ao voto, em uma sociedade que segue burguesa, não reduz a exploração e a escravidão das mulheres operárias e das mulheres em geral; não reduz a dependência econômica das operárias em relação aos capitalistas, das mulheres para com os homens; o direito ao voto não altera as relações existentes entre exploradores e explorados. Ou seja, a luta deve ultrapassar o âmbito das conquistas formais de direitos e ir em direção a uma revolução de fato e à conquista do poder proletário. Mas, embora o direito do voto não seja a solução – algo que as comunistas buscam deixar claro –, elas reivindicavam tal direito para todos os trabalhadores e todas

as trabalhadoras (seria mais um instrumento para a luta) e estimulavam a participação deles e delas nas lutas eleitorais (*La Compagna*, 15/3/1925).

A lei do voto apresentada pelo fascismo era extremamente limitada e conservadora. Proposta apenas para a lista eleitoral administrativa e para algumas mulheres: aquelas condecoradas com medalhas civis e militares, mães e viúvas de soldados mortos nas guerras e as que possuíssem o diploma de ensino fundamental obrigatório, além das que, mesmo analfabetas, possuíssem propriedade ou fossem comerciantes. Com tais regras, excluía-se a grande massa de operárias e camponesas – que não tinham a possibilidade nem de estudar nem de possuir propriedade –, mulheres que poderiam de fato intervir na vida econômica e social italiana, modificando-a. Porém, mesmo esse projeto de lei limitado, em tempos de fascismo, foi rejeitado pela Câmara, porque seus representantes consideravam que as mulheres italianas não tinham maturidade para se tornarem eleitoras tanto no âmbito político nacional como no administrativo (*La Compagna*, 15/3/1925). Nos vinte anos que se sucederam a essa tentativa limitada de conquista de voto feminino, as mulheres perderiam cada vez mais espaço e sua luta seria apartada para os espaços da clandestinidade.

Os anos de fascismo quase silenciaram as mulheres. Suas lutas públicas só foram retomadas de fato após a II Guerra Mundial. Por isso, as discussões sobre o voto feminino, que já eram uma pauta do movimento de mulheres socialistas desde o início do século XX, no PSI – e de seu principal órgão para a luta feminina, o *La Difesa delle Lavoratrice* –, foram muito mais avançadas naquele momento do que nos debates expostos no *La Compagna*, que foi totalmente contemporâneo ao regime fascista. Além disso, o *La Difesa* talvez tenha tido a oportunidade de ser mais progressista do que os jornais comunistas, também porque, no momento em que foi pensado e publicado, possuía uma relação mais próxima (e mais utópica) com os ideais (originários) da revolução socialista e do que seria a pós-revolução soviética, visto que possuíam uma ligação com um direcionamento prevalentemente leninista da luta – a política revolucionária propriamente dita –, antes das guerras civis, da criação da NEP (Nova política econômica) e da burocratização do PCUS e da URSS, que vieram com o stalinismo.

Mas, afirmando ainda mais a complexidade da organização política real e seu aspecto dialético, que exige que se encarem as contradições históricas de cada período, é importante lembrar que as militantes do PCI abordadas neste capítulo – ligadas diretamente aos periódicos comunistas supracitados – foram todas herdeiras dos debates

e dos desafios vivenciados no PSI e na organização nacional de mulheres, que sustentava o periódico socialista.

No periódico *La Difesa* é possível observar como a luta das mulheres ocorria em um crescente na Itália, apesar dos desafios do conservadorismo, do patriarcalismo e da própria resistência dos militantes socialistas de contribuir e fazer avançar as lutas encampadas pelas companheiras de militância socialista. No período do PSI, talvez o maior desafio enfrentado pelas mulheres tenha sido a resistência dos companheiros de militância; ainda maior do que a dos futuros companheiros do PCI e a da própria moral burguesa-religiosa: “As hostilidades masculinas são consistentes: na vida privada, bem como dentro do partido, os camaradas prestam pouca ou nenhuma atenção à conscientização sobre a política das mulheres” (TARICONE, 2021)<sup>107</sup>. Dessa forma, é preciso reconhecer a força desse trabalho político, que se deu mesmo diante de tamanha pressão interna.

O *La Difesa delle Lavoratrice* foi o primeiro periódico nacional de mulheres socialistas, fundado por Anna Kuliscioff e publicado de 1912 a 1925. Em seu primeiro número, saiu o relato da trajetória de luta feminina que levou ao *La Difesa*: provinha da revista *Su compagne*, fundada por Angelica Balabanoff, que se fundiu com a equipe responsável pelo *La Difesa*, dirigida por dois anos por Kuliscioff, e também incorporou de forma mais madura, com um projeto político mais claro, os periódicos *Eva* e *La donna socialista* (TARICONE, 2021). Foi o mais perene jornal realizado por uma militância feminina de esquerda na Itália, tendo surgido após 20 anos de propaganda socialista (o PSI foi criado em 1892), ou seja, cujas integrantes já possuíam grande experiência na luta.

Nos textos publicados no periódico, havia desde contribuições das principais representantes do socialismo da época, do PSI e de associações próximas ao PSI, até depoimentos de trabalhadoras que escreviam cartas ao jornal para falar sobre seus problemas cotidianos. E o maior desafio das jornalistas do periódico – assim como ocorreria futuramente no *La Compagna* – era realizar, no primeiro partido de massas, a tarefa fundamental de propaganda entre as mulheres italianas, quase analfabetas. A meta no início dos trabalhos era que “as 60.000 mulheres organizadas no comércio, sindicatos e federações, (...) [e] principalmente trabalhadoras do campo, deve[ria]m se tornar muitas mais e gozar, como os homens, dos direitos políticos que conquista[ria]m com o trabalho.

---

<sup>107</sup> Texto publicado em <https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/6920>

O despertar e a educação política de seis milhões de trabalhadoras representar[iam] a nova força para a vitória sobre todas as injustiças” (TARICONE, 2021).

O desafio da difusão e a ampliação da luta na sociedade italiana já mobilizavam as socialistas no início da segunda década do século XX<sup>108</sup>. Estavam sempre buscando caminhos para atingir as mulheres a quem se destinava o jornal e pensando em qual linguagem seria mais eficiente – como traduzir a luta em teoria e em perspectiva jornalística – para atraí-las e engajá-las de fato na política, num contexto em que parecia haver uma incompatibilidade entre o comportamento das jornalistas e as características femininas tradicionais. As jornalistas e propagandistas eram mulheres que falavam em público, em reuniões lotadas; atuavam fora de seus lares; questionavam os costumes, as leis opressoras e o papel tradicional das mulheres. Então, para vencer “a desconfiança e gradualmente tornar mais denso o público feminino que ouv[ia] e aplaudi[a] as propagandistas de *La Difesa*” (TARICONE, 2021), a estratégia que utilizaram foi tentar aproximar-se das mulheres comuns que as ouviam, mostrando que eram “parecida[s] com elas, [como] uma imagem no espelho, (...) envolvendo-as em problemas concretos como trabalho, labuta diária, cuidados com os filhos e cuidados [em geral]” (TARICONE, 2021); problemas que, em certa medida, atingiam a todas. Ainda buscavam encontrar seus objetivos em comum já que as mulheres de sua audiência, mesmo que parecessem estar distantes da política (e ainda mais da militância partidária), eram “movidas pela aspiração a uma vida diferente e melhor” (TARICONE, 2021), visto que poderiam perceber, por meio dos discursos que ouviam, que haveria tal possibilidade.

Apesar de todos os esforços das companheiras, após quase dez anos de existência do *La Difesa*, percebe-se, em 1921, que

o balanço sobre a eficácia da propaganda não é particularmente positivo, [segundo] Ada Pandolfi, [no texto] ‘Para a propaganda das mulheres’, (...) de 11 de junho de 1921: o movimento evolutivo feminino [era] bastante rápido [apenas] no norte da Itália, lento no centro da Itália, [e] est[ava] gradualmente para morrer completamente no sul (...). Para a propaganda feminina, o que foi feito e o que será feito? Surge, portanto, a absoluta necessidade de encontros de caráter puramente feminino que tentam chegar diretamente aos cérebros,

---

<sup>108</sup> As socialistas do *La Difesa* tiveram financiamento para realizar sua organização das mulheres e seu periódico desde 1912. Como relembra Fiorenza Taricone (2021): “No Congresso de 1912 em Reggio Emilia, foram lançadas as bases da União Nacional de Mulheres Socialistas; na primeira Conferência Provincial de Mulheres Socialistas de Milão, os principais relatórios são dois e um centra-se na organização econômica, confiada a Abigail Zanetta, e a outra na política, confiada a Giselda Brebbia. Ao final do trabalho propõe-se que o partido, as Câmaras do Trabalho e as organizações individuais apoiem financeiramente os grupos de mulheres, contribuindo assim para o nascimento da figura de uma propagandista remunerada, dedicada exclusivamente ao seu trabalho”.

que séculos de ignorância tornaram maçantes, pequenos e às vezes ruins. (TARICONE, 2021)

Assim surge, também no PSI, a necessidade dos grupos só de mulheres, para se dedicarem profundamente ao desafio da formação e da propaganda e ainda à necessidade da aproximação com as lutas das mulheres além do partido. Por isso, o *La Difesa* possuía uma visão mais positiva e desenvolveu um debate mais próximo com o feminismo de sua época do que o *La Compagna* e a coluna *Tribuna delle Donne*, das comunistas. Sua própria diretora, Anna Kuliscioff, era uma das principais representantes de um feminismo socialista no período, mas ela e as demais construía suas pautas buscando um debate que ultrapassasse a meta das sufragistas. Ou seja, para elas, não bastaria adquirir o direito ao sufrágio sem que, no bojo de tal conquista, estivesse igualmente a efetiva capacidade de participação na vida pública: uma participação que incluísse a formação política e a luta por todas as demais conquistas sociais, que diziam respeito a todos os assuntos que afligiam as diferentes mulheres, naquele momento histórico.

A participação feminina na luta pública, com direitos políticos e sociais amplos era fundamental, porque para elas

enquanto a mulher permanecer isolada mesmo daquela vida coletiva que lhe é permitida hoje, é duvidoso que ela venha a se igualar ao homem; há um feminismo vaidoso e frívolo nas chamadas classes altas que visa apenas conquistar o direito de imitar o macho, mas há outro, saudável e consistente, que irrompe das dores da multidão proletária feminina, vítima de uma dupla opressão de classe e sexo. Desta forma, a mulher adquire não apenas o direito, mas também a capacidade de participar da vida pública. (TARICONE, 2021)

O direito ao voto das mulheres “com nível adequado de educação” foi cogitado pelo projeto de lei do liberal Giovanni Giolitti em 1912, quando estava em seu quarto mandato como presidente do Conselho de Ministros da Itália, mas infelizmente não obteve sucesso (TARICONE, 2021). No entanto, o debate sobre o tema, fruto da luta das mulheres socialistas e das suas muitas negociações com os representantes dos partidos e das funções legislativas, já estava avançado no período – tanto que foi defendido por um representante do partido liberal. Por isso, Giolitti utilizou como estratégia para a sua aprovação a “união de todas as forças, tanto masculinas quanto femininas”, para que o direito ao voto pudesse ser conquistado, inclusive enfrentando “as polêmicas com as associações burguesas, [para se aproximar daquelas] não hostis ao projeto” (TARICONE, 2021). Segundo Taricone (2021), o projeto considerava que o primeiro passo seria a luta

pelo sufrágio das mulheres com instrução, embora a meta “utópica” fosse atingir o sufrágio universal.

### 3.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Neste capítulo, a *galeria de retratos femininos* (GHETTI, 2020a) teve como objetivo apresentar as companheiras turinesas de Gramsci em toda a sua humanidade, considerando tanto as potencialidades de suas ações como os seus limites, os limites de suas ações (os seus humanos equívocos), nos momentos em que viveram. O interesse foi por suas personalidades femininas reais, construídas na resistência ao patriarcado capitalista e na árdua militância socialista e antifascista. Eram trabalhos intensos e de grande dedicação, para enfrentar o cotidiano opressivo e, ao mesmo tempo, cuidar da logística dos partidos, das organizações femininas, do Instituto de Cultura e dos periódicos socialistas e comunistas de difusão da política geral ou da política para as mulheres. Elas possuíam de fato grande capacidade de dialogar e a utilizaram como estratégia para a superação das relações patriarcais e para a construção de espaços sócio-políticos (e, no início da vida republicana italiana, com propostas de leis) para as mulheres, em alguns momentos com ruptura e rebeldia semelhantes àquelas pensadas por Ibsen, em sua *Casa de bonecas*.

Para o sardo, as mulheres eram quem ainda não tinham tido a oportunidade de se construir moral e intelectualmente. Possivelmente, por compreender isso, ele as tenha ouvido, considerado suas posições e buscado defender, em suas relações com elas (apesar das suas incoerências e machismos), oportunidades de formação, na militância e nos partidos, para que elas pudessem seguir se formando e se organizando politicamente. Eram imensos os desafios para conciliar o conhecimento de si, a formação da própria personalidade e o mergulho na transformação moral com as exigências da militância, as regras rígidas dos partidos e organizações operárias e a visão patriarcal ainda entranhada dentro dessas próprias estruturas, embora tivessem por projeto construir as lutas por transformações sociais. Como ter espaços legitimados e constituir subjetividades políticas de fato, se a luta sempre foi direcionada por homens e teorias políticas, com visões estereotipadas, mistificadas ou limitadas sobre as mulheres? Quanta rebeldia foi necessária para romper com o autoritarismo patriarcal e suas receitas predefinidas para se

conquistar maior liberdade, superando a falsa liberdade definida por outrem, ou seja, para alcançar a emancipação?

É Gramsci quem difunde para elas o teatro de Ibsen – embora só tenha podido perceber a profundidade de sua crítica sobre a condição das mulheres por seus diálogos com Pia Carena – e mostra seu potencial pedagógico e político para a formação e autoformação (organização e auto-organização) femininas. Um discurso/incentivo para que elas pudessem trilhar (de diferentes formas e de acordo com seus contextos) o caminho profundo de libertação e autolibertação de Nora; como se a personagem desse materialidade às transformações que pensava serem fundamentais para o caminho revolucionário das mulheres. Talvez por isso ele tenha repetido para todas as companheiras que foi possível, em diferentes circunstâncias, sua análise sobre a peça ibseniana, como corroborado pelos testemunhos de suas companheiras de militância e pelas pesquisas de Lea Durante (2017), Maria Luisa Righi (2011) e Noemi Ghetti (2020a; 2020b).

Todas elas buscavam, em certa medida, aquela profundidade representada por Nora Helmer, já que eram revolucionárias e almejavam transformações profundas em si – em suas ações e pensamentos – e ainda mais no mundo. Essas mulheres, em formação intelectual, ética e política de fato, fizeram de si algo que ultrapassava (e muito) os estereótipos, compartilhados inclusive por seus companheiros de partido – estereótipos que, dialeticamente, formaram e educaram Gramsci, enquanto formavam e educavam também os companheiros. Isso permitiu ao sardo, por sua capacidade de escuta, desenvolver uma reflexão, uma *práxis*, avançada<sup>109</sup> em relação as mulheres – também sobre a capacidade daquelas que lutaram diretamente contra o capitalismo –, *práxis* que se destacou diante das concepções mais tradicionais em seu tempo histórico e contexto. Ele aprende com tais companheiras sobre as mulheres reais e suas dificuldades cotidianas para se inserir (e se formar) na militância, consolidando com elas a luta das mulheres no PCI. Essas mulheres com quem ele debateu e lutou proxicamente buscaram se libertar e contribuir, na *práxis* política, para uma libertação coletiva das mulheres italianas. Foram revolucionárias profissionais de uma revolução que nunca veio, mas, mesmo assim, a luta

---

<sup>109</sup> A comparação realizada para que sejamos capazes de afirmar que a *práxis* de Gramsci em relação às mulheres era avançada ocorre em contraste com a maneira como agiram e com o trabalho realizado por outros militantes e dirigentes importantes (e contemporâneos), como Felipo Turatti, no PSI, que desmobilizou as lutas de suas companheiras pelo sufrágio, em inúmeras oportunidades, e Palmiro Togliatti, no PCI, que infantiliza suas companheiras de partido, não acreditando em sua capacidade de fazer política e não permitindo que desenvolvessem protagonismo em suas lutas para superar os estereótipos femininos, tão presentes nas concepções partidárias e na sociedade italiana (NOCE, 2016; GHETTI, 2020b).

delas contribuiu para mudanças fundamentais na Itália – um país péssimo para as mulheres até o final do século XX (LUSSANA, 2012) – e para a consolidação do emancipacionismo ou feminismo emancipacionista no país. Uma influência direta de Gramsci na formação de mulheres que se tornaram fundamentais para a luta pela emancipação das mulheres na Itália, no século XX. E que talvez represente a filiação mais direta do feminismo na Itália com Gramsci: filiação que segue indiretamente pela importância do filósofo para o pensamento italiano, pela dupla militância de muitas feministas na Itália e pelas tentativas de construção de projetos comuns entre as militantes ligadas aos partidos de esquerda e as feministas propriamente ditas.

## 4. AS IRMÃS SCHUCHT NO CORAÇÃO E NA MENTE DE GRAMSCI

A unidade da vida é o mais alto objetivo, e o  
amor a mais alta razão.  
(Bogdanov)

### 4.1 PENSAMENTO DA EXPERIÊNCIA

Laura foi a primeira feminista na *Libreria delle Donne di Milano* com quem de fato conversei longamente e que buscou, com muita naturalidade, incluir-me nas diferentes atividades realizadas lá, no período em que estive na Itália. Tornou-se meu suporte afetivo naquele país – juntamente com Luciana Tavernini e Marina Santini, coincidência ou não, suas parceiras de trabalho na *comunidade de história vivente*, desenvolvida também na *Libreria*. Sempre que eu chegava lá, era recebida por ela com um grande sorriso no rosto e uma nova feminista me era apresentada. Laura, Luciana e Marina, na verdade, com muito carinho, foram me apresentando pouco a pouco para grande parte das frequentadoras daquele espaço histórico e sempre me contavam também as histórias delas, para que eu soubesse quão importante (e pioneiras) foram para a luta das mulheres na Itália. A *Libreria* é, na verdade, uma riqueza humana: feita de mulheres incríveis que lutaram e seguem lutando sem cessar por uma sociedade que abarque de forma justa todas as pessoas.

A postura afetuosa e expansiva de Laura nos acompanhou por outros espaços importantes do feminismo italiano. Fomos juntas, por duas vezes, ao ranche eminário da comunidade filosófica feminina Diotima, na Universidade de Verona, e lá ela me apresentou para as integrantes da comunidade. Seu ciceroneamento rendeu-me uma entrevista e muitas trocas de *e-mails* com Chiara Zamboni – filósofa e professora da universidade e, segundo pude constatar, a feminista mais atuante da comunidade hoje –, além de uma hospedagem solidária, quando fui sozinha a Verona, para o último dia do seminário. Eu e Laura também tivemos a oportunidade de caminhar juntas pela capital do Veneto e também algumas vezes por Milão. Conversávamos, ela me falava das cidades e de seus símbolos e também do feminismo vivo, construído cotidianamente.

Assisti ainda a várias de suas palestras, presenciais e *online*, sempre merecendo a sua reverência pela minha presença atenta e carinhosa. Durante o início da pandemia – momento devastador para a região da Lombardia, que precisou de um longo e rígido *lockdown*–, perdi por alguns meses o acesso aos acervos das bibliotecas de Pavia. Laura,

percebendo minha necessidade de seguir com as pesquisas e possuindo quase todos os livros que eu precisava naquele momento – e alguns outros igualmente fundamentais, mas que eu nem sabia que existiam–, tornou-se minha biblioteca política feminista. Os serviços postais italianos seguiram funcionando, mesmo com as restrições sanitárias rígidas, então ela passou a postar os livros para mim, quinzenalmente.

A iniciativa profundamente gentil foi toda dela. Nós conversávamos sobre alguns livros, ela me contava que possuía, comentava os que estavam mais frescos em sua memória e eu dizia que, assim que possível, os leria também. Um dia ela me informou que havia separado vários livros para mim e me perguntou se poderia enviá-los. Eu, um pouco encabulada, acabei por aceitar a inusitada proposta. Foram muitos pacotes e um período de intensa leitura! Ela me emprestou os livros de Alexandra Kollontai; o de Adele Cambria; o de cartas de Gramsci e Giulia; o de Mariri Martinengo com a metodologia que fundamenta a perspectiva histórica da *comunidade de história vivente*; os panfletos dos cursos e congressos de que Luce Irigaray participou, como mestra feminista, na Itália, e inúmeros outros da grande produção teórica do feminismo italiano.

Além disso, recebeu-me em sua casa, no relaxamento do *lockdown* ocorrido durante o verão europeu de 2020, e me concedeu entrevistas e verdadeiras aulas sobre o feminismo italiano e sua relação com socialistas e comunistas. Se tornou grande amiga e presença constante em minha vida. Quando ainda acreditávamos que a pandemia não iria se prolongar por tanto tempo, ela me auxiliou a mapear os locais fundamentais para o feminismo italiano, em diferentes cidades do norte do país - em muitos deles ela havia trabalhado, realizado palestras ou cursos – e conversou com suas responsáveis, para que me recebessem, me apresentassem o acervo e me concedessem entrevistas. Ou melhor, para que pudéssemos, eu e as representantes de cada espaço, dialogar e assim me contassem a história viva ou vivente das lutas e conquistas travadas ali. Organizamos um roteiro de viagem e uma agenda riquíssima. Eu viajaria por seis semanas, para conhecer mais de perto, materializada em espaços feministas de várias cidades, um pouco da história do feminismo italiano. Mas, infelizmente, os planos foram interrompidos pelo fechamento por tempo indeterminado de cada um desses lugares, e, quando começaram a reabrir, já próximo ao momento em que retornaria ao Brasil, as regras de agendamento, para a visita de cada espaço, eram demasiadamente restritas, inviabilizando a reorganização do roteiro num intervalo tão curto.

Perdi a oportunidade de conhecer presencialmente a história da *práxis* do feminismo na Itália, mas aprendi com Laura – com tudo que conversamos e planejamos

juntas –, que tal feminismo era muito mais amplo e disseminado ou descentralizado do que eu imaginava, não se reduzindo a ações/espços apenas nas grandes cidades do país. Aprendi também que o movimento segue vivo, produtivo, ativo, de norte a sul da península e também de suas ilhas. Muito foi produzido pelas mulheres e, com sua estratégia política de criar memória e deixar registrada a teoria – em publicações e em audiovisual –, há um acervo gigantesco a ser consultado e visitado; já que elas produziram também em forma de arquitetura e arte.

Laura foi também a pessoa – como maravilhosa historiadora que é – que conseguiu me fornecer uma visão geral mais precisa dos trabalhos desenvolvidos pela *Libreria di Milano*, desde 1975, e que me explicou o sentido de *diferença*, com que elas trabalham naquele espaço político do feminismo italiano da diferença. Quando pensam as mulheres e suas lutas, a partir da perspectiva da diferença sexual, não buscam, com isso, nem atingir a definição da categoria *mulher* – uma identidade que correria o risco de ser uma perspectiva essencialista –, nem se ater especificamente à diferença entre homens e mulheres – a diferença sexual na perspectiva da modernidade, que se desenvolveu muitas vezes como um caminho de diferenciação dos seres humanos para justificar opressões, hierarquias e privilégios, no interior da sociedade patriarcal. Interessa-lhes debater o sentido livre da diferença, ou seja, a diferença dentro de cada mulher, a possibilidade de pensar e/ou de produzir, sempre de forma relacional, um pensamento livre da diferença singular, considerando-o nos mais diversos contextos. Esse sentido “livre” ou múltiplo da diferença – fenomenológico e ontológico – apresenta-se, então, como uma filosofia da futuridade, capaz de imaginar e trilhar caminhos e conexões em direção àquilo que ainda deve ser criado.

A filósofa Luisa Muraro (2020), uma das principais feministas da *Libreria*, afirma que a perspectiva da diferença<sup>110</sup>, com sua *práxis*, nos habilita a falar não apenas de feminismo e dos temas geralmente relacionados a ele, mas do mundo, em uma perspectiva global e plural, contemplando-nos enquanto indivíduos (porém, tentando não nos privilegiar). Dessa forma, o sentido livre adotado pelas feministas italianas, como me contou Laura, ampliaria seu contato com as crises atuais – incluindo a aproximação às violências contra mulheres, crianças, imigrantes e pessoas pobres, todas intensificadas nesse momento –, para pensar em conjunto alternativas para as relações e formas de

---

<sup>110</sup> Conceito desenvolvido em entrevista por *e-mail*, em 2020.

organização políticas e sociais peculiares à cultura e à sociedade capitalista, patriarcal, racista e colonial, que o ocidente engendrou.

A dedicação a este método filosófico – que deriva da perspectiva do sentido livre da diferença – e a implicação ética e política desse fato, fazem-nas buscar caminhos não só para a crise pandêmica, mas para um novo mundo pós-pandêmico. Elas destacam como pontos centrais, desmembrados do momento atual, as reflexões sobre nossa vulnerabilidade e nossa inevitável interdependência, materializadas na importância de pensar e praticar o cuidado e o autocuidado, como uma ação política prioritária, para que sigamos existindo; mas pensam isto incluindo a reflexão de quem, em nosso mundo tão desigual, de fato teria possibilidade de se autocuidar e a quem a sobrecarga de trabalho estaria destinada com a necessária ampliação da necessidade de cuidado em larga escala, no momento em que vivemos. Como oferecer um cuidado – medida imprescindível em uma pandemia como a da covid 19 – que não sobrecarregue, não explore nem privilegie determinados grupos ou seres em detrimento de outros?

No momento em que eu vivia as angústias da pandemia na Itália, mergulhada em meus próprios medos, questões existenciais (e políticas) e dramas internos – provenientes do desafio do ineditismo de uma pandemia, tão devastadora, e vivenciada em outro país –, foi Laura que me alertou para o texto que havia produzido sobre a pandemia e a ética do cuidado, alimentando essa perspectiva que se abre na futuridade do sentido livre da diferença, e me mostrou quanto aquela nova realidade, que a crise sanitária nos trazia, estava alimentando a reflexão de muitas feministas da *Libreria*, cujos trabalhos teóricos me interessavam. Todas estavam produzindo muito e o debate *online* entre elas seguia, cada vez mais intenso. Laura me retirou de meu estado de ensimesmada, mostrou-me um modo potente de proceder diante das ameaças atuais e me trouxe novamente para dentro do universo reflexivo incansável do feminismo da diferença italiano. Aquelas mulheres não se rendem nunca e seguem se atualizando, renovando-se e se recriando...

Agora, à distância, seguimos nos correspondendo sempre que possível e Laura continua me enviando fotos de suas viagens pela Itália – ela adora desbravar o mundo, conhecer diferentes culturas e aprender muitos idiomas, mas, ainda em função das limitações da pandemia, agora tem desbravado o seu próprio país. Lembra-se de mim também em tudo que vê, lê ou assiste e sabe que poderá me interessar. Segue fazendo sua curadoria de conteúdos fundamentais, para alimentar minha formação humana e feminista, e nunca deixa de me lembrar da diferença entre as mulheres, trazendo exemplos de sua formação feminista pautada nas pesquisas sobre as mulheres da Rússia,

a importância da literatura neste âmbito e a original luta feminista desenvolvida naquele país revolucionário, que impulsionou, no século XX, as pautas das lutas das mulheres em todo o mundo.

## 4.2 APRESENTAÇÃO

Neste capítulo, busco desvelar quem foram as três irmãs russas cujas histórias se entrelaçam com a história de Gramsci, trazendo para elas e ele, dialeticamente, transformações profundas em suas personalidades e escolhas políticas individuais e coletivas que marcaram suas vidas. Seguindo com o meu objetivo de investigar como as mulheres tiveram um papel preponderante para pensar quem o sardo se tornou e como influenciaram suas criações políticas e intelectuais, dedico-me, neste momento do texto, a uma parte biográfica das irmãs Schucht e a momentos especulativos, em que trago elementos de obras literárias e políticas significativas para essas personagens femininas e imagino que tenham sido motivos de debates entre Gramsci e elas e que tenham fornecido razões para ampliar o tipo de afeto – ou *páthos* – que construíram entre si. Destaco a perspectiva do amor como potência criadora, inclusive para a vida de quem escolhe a política revolucionária como missão, tal qual Gramsci (1987) a descobriu quando esteve na Rússia e conheceu as irmãs.

## 4.3 AMOR E POLÍTICA: POTÊNCIAS CRIADORAS

No livro de cartas de Gramsci a Giulia – *Forse rimarrai lontana* –, em uma carta de 29 de março de 1924, o sardo tenta entender o motivo de sua companheira evitar falar de sua gravidez, vivida à distância do então namorado, e declara abertamente como compreende a potência do amor, a partir do que percebeu de mudanças em sua vida:

Seu amor me fortaleceu, tornou-me verdadeiramente um homem, ou, pelo menos, me fez compreender o que é um homem e ter uma personalidade. Não sei se meu amor por você teve consequências semelhantes: creio que sim, pois senti vivamente em você, como em mim, esta potência criadora. (GRAMSCI, 1987, p. 310)

O amor com a sua potência criadora o fez compreender o humano – e a profundidade do humano que lhe pertence – e consolidou nele uma personalidade, ou seja, o fez sentir mais intensamente o seu ser no mundo, tornando-o consciente de si e das relações nas quais participa, na sociedade.

E ele esperava que tanto o amor deles como o fruto deste amor, o primeiro filho que esperavam juntos, tivessem tido igualmente uma capacidade transformadora, na vida de Giulia, fornecendo-lhe a força extra para compreender e enfrentar os tantos desafios cotidianos; incluindo a distância que os separava, que os separaria ainda por algum tempo e depois por quase toda a vida. Ele esperava ter gerado nela força semelhante àquela que todo esse afeto, tão novo para ele, havia lhe dado. Então, em seu momento romântico, verbaliza a sua hipótese sobre os efeitos do amor em Giulia:

[o amor] daria força à sua personalidade, [a] faria superar uma crise que seria latente [nela], que estava ligada ao seu passado, à sua infância, a todo o seu desenvolvimento intelectual, [e] permitiria que [o] amasse com o mais completo abandono... (GRAMSCI, 1987, p. 310)

Como nos instrui Vacca (2012), a carta do sardo a ela é escrita em um momento de muitos desencontros e malentendidos entre eles, a pouco tempo vivenciando um relacionamento à distância, alimentado de forma somente epistolar. Em sua carta posterior à recente companheira, ele se desculpa por suas suposições “morbosas” sobre os motivos que teriam levado Giulia a ser econômica nas palavras, deixando de se referir, portanto, a algo tão novo para ela: o sentimento intenso que partilhavam, a maternidade e o futuro juntos, agora como família.

Segundo seu biógrafo, antes das vivências mais profundas com o amor, na Rússia, Gramsci “era frio, incapaz de expansões, devido ao longo hábito de dominar os sentimentos, que escondia atrás de maneiras contidas” (FIORI, , p. 147). Embora tenha tido, antes da ida a Moscou, a relação afetiva com Pia Carena, e fosse aquela figura humana com grande capacidade de escuta, descrita nas memórias de suas companheiras de militância, ele ainda não havia se apaixonado. Por isso, Gramsci esperava tanto do amor – ele compreendia o tamanho do aprendizado que estava experimentando com Giulia, com o vínculo novo e potencializador que brotou entre eles – e é a profundidade das palavras com que versa sobre o tema, no seu momento de insegurança, que importa aqui: o fato de ter expressado o quanto confiava no poder desse afeto e no imenso aprendizado humano que vem do amor, capaz de mobilizar as vidas de quem de fato se

entrega a ele *com o mais completo abandono*. E certamente o diz a partir de uma autoanálise, que lhe permitiu enxergar a potência desse afeto em si próprio, no seu entorno mais próximo e na sociedade como um todo; afeto que o fez *ter uma personalidade*.

Tal confiança na potência criadora do vínculo verdadeiro, do abandono (ou entrega) e do cuidado mútuo, em síntese, do que ele está definindo como amor, renasce no seu terceiro ano de cárcere, num momento em que o peso da prisão parece se instalar e exigir dele uma força renovada, para seguir resistindo e encontrando sentido no presente e no futuro. Ele admite à cunhada Tatiana Schucht que sofria de uma “grande apatia”. Em carta a ela, em 1 de julho de 1929, reflete:

os outros presos me dizem que este é o sintoma mais evidente do cárcere, que nos mais resistentes começa a aparecer no terceiro ano, causando exatamente esta atonia psíquica. No terceiro ano, a massa de estímulos latentes, que cada um traz consigo da liberdade e da vida ativa, começa a se extinguir e resta aquela aparência vaga de vontade que se esgota na fantasia dos planos grandiosos jamais realizados. (GRAMSCI, 2005, p. 352)

De onde viriam a força e os instrumentos para lidar com a despotencialização do encarceramento? Naquele momento de restrição de espaço, eles vieram do tempo e do cuidado – possivelmente daquele aprendido do amor recebido e dado às muitas mulheres importantes em sua vida –, que são os instrumentos que fazem brotar e manter a vida. Na primavera de 1929, Gramsci pede mudas de plantas à cunhada Tatiana, para que pudesse cultivar e ver crescer no cárcere de Turi. Dentre elas, como a cunhada contou em carta, estava uma rosa trepadeira. Ela fez objeções a essa sua ideia, achou inoportuno que ele plantasse algo que não poderia desfrutar de fato, já que se espalharia para além dos limites de sua cela e de sua permanência naquele ambiente. Mas ele argumentou que “tinha consciência de ter de estabelecer lentamente a sua existência por longos anos em Turi, portanto, podia desejar uma roseira que iria deixar subir pelo muro, até as celas” (SCHUCHT apud BARATTA, 2004, p. 20) e ele e os demais encarcerados certamente poderiam vê-la de dentro de suas celas.

Na mesma carta de julho de 1929, Gramsci relata à cunhada que sua insistência e dedicação com a roseira obteve sucesso, pois finalmente ela se encontrava forte e seguiria seu caminho pelo muro de Turi, além de ter se tornado sua medicina para a apatia.

a roseira se reavivou completamente. (...) De 3 de junho até o dia 15, repentinamente começou a dar botões e depois folhas, até que ficou inteiramente verde de novo: agora, tem pequenos ramos de quinze centímetros. Quis até mesmo dar um botão de flor, todo pequenino, que, no entanto, num

certo ponto perdeu a força e agora está amarelando. De qualquer modo, a planta vingou e, certamente, no ano que vem dará flores. E não se pode excluir que produza algumas pequenas rosas bem tímidas neste ano mesmo. Isto me alegra, porque de um ano para cá os fenômenos cósmicos me interessam. (...) Sinto como carne da minha carne o ciclo das estações ligado aos solstícios e equinócios: a rosa está viva e certamente florescerá, porque o calor prepara o gelo e debaixo da neve palpitam as primeiras violetas etc. etc.; em suma, o tempo parece-me como uma coisa corpulenta desde que o espaço não existe mais para mim. (GRAMSCI, 2005, p. 352)

A rosa é a metáfora dos seus laços, afetivos e políticos, e de como eles precisam de investimento, cuidado, tempo e liberdade para florescer, seguir se espalhando e transformando o seu entorno. Como compreende Baratta (2004), a insistência de Gramsci nesta ideia do cultivo da roseira representaria a sua necessidade de seguir acompanhando o movimento da vida e suas transformações, de perceber na planta o vivo e sua força, que insiste em se manter presente, em lutar por espaços (como a trepadeira que era), expandindo-se e se conectando com outras vidas – principalmente com a sua vida, que estava tão restrita –, mesmo diante das adversidades do “mundo grande e terrível”. “A inexorabilidade do tempo, os efeitos do devir e do desvanecer das coisas” o tornaram capaz de se conectar com mais profundidade ao “ciclo das estações e também [à] história dramática dos humanos vivida como natureza, como corpo, como parte de si e da qual ele próprio é parte” (BARATTA, 2004, p. 20). O sofrimento – vivido ao longo de todas as etapas de sua vida – foi um mestre para Gramsci e parece tê-lo feito perceber também o valor profundo das relações.

#### 4.3.1 Amor como revolução

Adele Cambria<sup>111</sup> (1975), em seu livro *Amor como revolução*, expõe a relação político-afetiva de Gramsci com as irmãs Schucht, que tiveram uma presença marcante na vida do revolucionário, por diferentes motivos e desde que ele as conhece até a sua morte. É a primeira obra<sup>112</sup> que se dedica a pensar a relação entre o sardo e as irmãs russas,

---

<sup>111</sup> Adele Cambria era uma jornalista, escritora e atriz italiana. Como era uma artista engajada e amiga de Pasolini, estrelou vários de seus filmes. Foi uma intelectual eclética, rebelde por excelência e feminista atuante, dedicando-se principalmente à defesa dos direitos das mulheres. Atuou ainda como diretora do jornal mensal feminista *Effe* e foi uma das fundadoras do *Teatro della Maddalena* (<https://www.treccani.it/enciclopedia/adele-cambria/>, acesso em 30/06/2022).

<sup>112</sup> Segundo Maria Luisa Righi (2019), Adele Cambria, com sua peça *Nonostante Gramsci*, apresentada em Roma, em 1975, altera os rumos da pesquisa sobre Gramsci e seus afetos e mostra humanamente suas interlocutoras russas – com cartas inéditas das irmãs a ele –, ativas em suas relações com o sardo, embora extremamente prejudicadas pelos papéis a elas “impostos” pelo patriarcado, impregnado mesmo na

ultrapassando a linguagem da mera biografia (RIGHI, 2019), em que elas seriam apenas personagens da sua vida, caracterizadas muitas vezes por estereótipos femininos. Cambria constrói uma biografia dos afetos de Gramsci com as três irmãs com quem conviveu e se envolveu profundamente – traz as marcas recíprocas e dialéticas dessas relações no sardo e nas russas –, dando, no entanto, pela primeira vez, voz a elas e trazendo por elas mesmas, por meio de suas cartas, quem foram e quais eram os seus interesses, como mulheres inteiras, antes mesmo de entrarem em relação com o revolucionário ilustre.

Essa abordagem diferenciou-se muito da maneira como elas foram retratadas pela literatura crítica, que geralmente destacava mais seus desequilíbrios emocionais – em função dos muitos problemas psicofísicos que de fato tiveram –, que representavam apenas uma pequena parte de suas vidas e que se justificavam pelas grandes lutas políticas e cotidianas que enfrentaram, acompanhadas por intensas e constantes cobranças, pressão e privações, além de muita dedicação.

Livio Boni (2017) também se incomoda com o fato de se destacarem em demasia os problemas psíquicos das irmãs, sem realmente se analisar o porquê de suas crises, que certamente surgiram ou se intensificaram devido ao trabalho duro ligado a uma revolução permanente e às inúmeras privações e sofrimentos que acompanham essas escolhas de vida ligadas à política. Foram “três irmãs para um revolucionário”: Eugenia, Giulia e Tatiana! O livro de Cambria busca ainda se aprofundar na relação entre o amor e a revolução na história (e na obra) de Gramsci, mostrando como,

Além de Kollontai (uma mulher), ele é o único militante marxista que colocou o problema [do amor] claramente, e ele o colocou em primeira pessoa, escrevendo para Giulia Schucht já em 1924: 'quantas vezes eu me perguntei se era possível amar uma coletividade se não se tivesse amado profundamente as criaturas humanas individuais... Isso não teria esterilizado e reduzido a um puro fato intelectual, a um puro cálculo matemático, minha qualidade de revolucionário?' (CAMBRIA, 1975, p. 9)

Gramsci pensou efetivamente sobre o amor, reconheceu a importância política deste sentimento-ação em sua vida: o quanto o transformou, contribuiu para que se tornasse um revolucionário ainda mais verdadeiro, capaz de sentir a dor dos outros e de se envolver de fato com as pessoas (VACCA, 2012).

---

militância revolucionária. *Nonostante Gramsci* foi uma peça elaborada coletivamente – “um discurso coletivo e contemporâneo de escrita e atuação teatral” (CAMBRIA, 1975, p. 210) – pela associação teatral feminista *La Maddalena*, fundada por Cambria.

Ele reflete também sobre a importância de um ser humano ser capaz de amar e sobre a ligação desse fato não apenas ao âmbito do individual, mas como é necessário para a realização de uma grande transformação que tem como fim a justiça social. Ele reflete sobre a força do amor, que precisa ser sentido de fato (*pathos*) como uma autotransformação, para que possa conduzir a uma luta árdua e permanente em direção à transformação social, e se pergunta como tal transformação social profunda poderia modificar toda a estrutura da sociedade, incluindo uma mudança nas relações pessoais e amorosas. Ghetti lembra que “amar e fazer a revolução para Gramsci são expressões de humanidade que se equivalem, a ponto de se penetrarem. Ambas exigem a coragem de enfrentar o desconhecido” (GHETTI, 2016, p. 27) e possuem grande força de transformação.

Gramsci pensa nisso sem confinar, como de hábito, as mulheres ao privado e ao pessoal, mas considerando-as parceiras de vida, luta e militância: o amor sendo capaz de modificar a ambos. Segundo Adele Cambria, Rosa Luxemburgo coloca-se duas alternativas diante do amor e da possibilidade de viver sua vida pessoal de fato: “Afastar-me da atividade política e viver com você em paz em algum lugar, ou continuar a atividade política em grande escala e romper com você” (CAMBRIA, 1975, p. 9). Essa dicotomia acompanhava a vida das mulheres, no início do século XX, mas Gramsci ao menos tentou evitar reproduzir. Por suas palavras, percebemos que, para ele, o amor potencializava e era necessário à atividade política; embora saibamos dos desafios que ainda existem para que as mulheres – como Rosa Luxemburgo já havia exposto – possam conciliar os dois âmbitos e ainda conseguir resistir à imensa violência política que sofrem de seus companheiros.

O sardo quis a parceria pessoal e política com as três irmãs, nas diferentes relações que desenvolveu com cada uma delas. Primeiro, imaginou parcerias político-intelectuais com Eugenia – uma bolchevique convicta –, na breve relação que tiveram, no momento da internação dos dois na mesma clínica, nos arredores de Moscou. Depois, ao conhecer e se apaixonar por Giulia, construiu uma parceria intelectual e amorosa com ela, materializada de fato na tradução de um romance-utopia, do russo para o italiano, e, em seguida, em outros poucos textos além desse; claro que, juntos, produziram outros frutos duradouros, como os dois filhos e uma história familiar que os entrelaça.

Por fim e por muito mais tempo do que com as outras duas irmãs, com Tatiana construíram uma parceria antes, durante e até depois dos onze anos de cárcere, já que ela cuidou de seu legado. Foi desde inúmeras traduções para atividades específicas

(geralmente de formação política) para o PCI até a gestão de toda a sua vida física, afetiva, política e intelectual (Vacca, 2012), realizada por esta cunhada que por ele nutria um amor que fugia aos moldes tradicionais – de um amor romântico correspondido ou não –, mas que efetivamente ofereceu um tipo de cuidado e dedicação muito além do que ele poderia esperar de alguém.

Assim, tem uma importância exemplar a história privada de Antonio Gramsci que é, então, pelas razões acima, a história das mulheres que estão afetuosamente ligadas a ele de forma estável: sua esposa, Giulia Schucht, mas também suas irmãs, Tatiana, e mesmo Eugenia, mais ou menos ambígua, em termos de uma alteração tácita, unânime (entre os quatro) de sentimentos, senão de eros. (CAMBRIA, 1975 p. 10)

As reflexões de Gramsci, principalmente nas *Cartas do cárcere*, estão atravessadas por seus afetos e pelos temas que tais afetos o levaram a pensar, ou como o levaram a agir, a se posicionar. Assim, de uma perspectiva feminista, Cambria explora o tema na vida e na obra de Gramsci, elencando e, ao mesmo tempo, denunciando os muitos problemas adoecedores que as mulheres, mesmo em ambiente revolucionário, enfrentaram. A história amorosa vivida pelo revolucionário sardo e pelas irmãs russas permite compreender tais problemas, que não estão presentes apenas nesse caso específico, mas são problemas sociais e políticos de várias mulheres.

O trabalho de Cambria (1976), portanto, dedica-se a visibilizar e humanizar tais mulheres – as três irmãs Schucht –, destacando quem elas foram e o que está por trás de suas escolhas, ou seja, o custo emocional da escolha de uma vida revolucionária por estas mulheres. Além disso, reflete sobre a subalternidade que elas sofrem (a subalternidade feminina), mesmo sendo mulheres instruídas e que decidem por convicção pela vida revolucionária ou por apoiar a vida de um revolucionário: as mulheres geralmente não escolhem – são escolhidas por seus parceiros e pelas instituições ligadas à luta política que definem seus papéis, funções e destinos. Cambria trata ainda do risco do adoecimento mental ou de grande sofrimento psíquico como resultado de tal subalternidade na vida amorosa e social.

O custo afetivo da escolha revolucionária, a subordinação feminina (...), a doença mental como resultado de tal subordinação (Giulia), a adesão ao papel feminino de sacrifício (Tatiana), o recrutamento da mulher na sociedade masculina através do alibi de uma "emancipação" permitida pelo poder (Eugenia): estes são os termos que, dentro do discurso teórico da relação entre pessoal e político, e da libertação das mulheres, são legíveis na história das irmãs Schucht e de Antonio Gramsci, como foi sendo reconstruído gradativamente por meio de uma pesquisa que deu origem primeiro a um texto

teatral [*Nonostante Gramsci*] e, então, a este livro [*Amore come rivoluzione*]. (CAMBRIA, 1975, p. 12)

Cambria explora e denuncia o caso de Giulia, mulher de Gramsci e mãe de seus filhos, que tem a vida marcada pelas escolhas políticas do marido e seus efeitos em toda a sua realidade, em toda a sua história. Aborda o recrutamento de mulheres na sociedade masculina através do álibi de uma 'emancipação' permitida pelo poder – a tomada do poder pelas forças revolucionárias e as posições de poder que as mulheres poderiam ocupar na luta ou nas tarefas de implantação da nova sociedade requer muitos sacrifícios –, como foi o caso de Eugenia, que dedica literalmente a sua saúde ao trabalho revolucionário, para que a emancipação, incluindo a sua, ocorresse. Ela se dedicou ainda a uma via fundamental nesse processo em sua parceria com o trabalho coordenado por Nadezhda Krupskaya (1869-1939)<sup>113</sup>, mais conhecida por ter sido esposa de Lenin<sup>114</sup>, uma das principais responsáveis por pensar e implementar, na prática, o projeto educacional de uma pedagogia socialista na URSS.

Esses sacrifícios podem estar ligados aos afetos que se constroem entre revolucionários, que muitas vezes levam à adesão da mulher ao papel feminino de sacrifício – por ser tudo realizado por uma causa maior –, como ocorre com Tatiana, ao decidir “quase naturalmente” dedicar sua vida aos cuidados do cunhado no cárcere fascista. Por que não foi um homem quem assumiu a responsabilidade por viabilizar os cuidados necessários a Gramsci e se sacrificar por isso? Por que geralmente cabe às mulheres esse papel? Será que pelo fato de se ter naturalizado que o cuidado é um papel das mulheres ou porque os homens ligados à causa revolucionária possuíam, também “naturalmente”, um papel ativo nos partidos e organizações e, no contexto do endurecimento do fascismo, muitos companheiros de luta do sardo já estavam presos ou exilados? Mas mesmo que tivessem oportunidade e disponibilidade, algum homem tomaria a frente nessa tarefa de cuidado total e de literal manutenção da vida do

---

<sup>113</sup> Para pedagogas e pedagogos envolvidos na revolução soviética, a criação de uma escola e de um projeto pedagógico socialistas era um ponto central para o sucesso de fato do processo de transformação social profunda que empreendiam com sua luta, porque atuava justamente na criação de um novo ser humano para uma nova sociedade. Como afirmam os editores da coletânea de textos de Krupskaya sobre a pedagogia socialista, Luiz Carlos de Freitas e Roseli Caldart, a russa “foi uma forte liderança no grupo que formulou as concepções e práticas para as mudanças educacionais do período inicial da Revolução Russa, e que orientaram a política educacional do então Comissariado do Povo para a educação, o Narkompros. Este período é considerado ‘a época de ouro da Revolução Russa’, pela força e originalidade de suas formulações” (FREITAS; CALDART, 2017).

<sup>114</sup> Lenin e Krupskaya, desde sua juventude, eram amigos de Apollon e Julija Schucht, pais de Eugenia, Giulia, Tatiana e outras três crianças. Tornaram-se padrinhos da quarta filha do casal, Asia.

importante prisioneiro político, cuja saúde era sabidamente debilitada? Possivelmente a resposta seria *não*, uma vez que, embora o cuidado seja uma tarefa essencial para a sustentação de qualquer projeto de sociedade, qualquer luta e qualquer sociedade já estabelecidas ou em processo de estabelecimento, ele não era (e ainda não é) compreendido como político, imprescindível e tarefa de todos. O cuidado era (e é) um trabalho invisível ou invisibilizado, tanto que os anos de trabalho de Tatiana, no contexto da vida e da obra de Gramsci, seguiram por muito tempo sem o reconhecimento necessário.

Ela permaneceu no imaginário sobre o prisioneiro do fascismo apenas como a cunhada do sardo, que dele cuidou ao longo de todo o cárcere, e não a mulher que, por seus méritos, imensa dedicação, conhecimentos em diversas áreas e capacidade própria de gestão da vida (principalmente em momentos de extrema pressão), foi capaz de garantir ao prisioneiro tudo o que foi preciso, legal e materialmente, para que seguisse vivo, atualizado e produtivo. E ainda soube cuidar da obra criada no cárcere e encontrar os caminhos seguros para que fosse legada à posteridade. Isso requer *expertise*, conhecimento, e não foi algo realizado apenas por amor e capacidade feminina de cuidado incondicional, mesmo em situações extremas.

Segundo analisa Ghetti, foi um “silêncio historiográfico no qual tinha permanecido por mais de meio século” (GHETTI, 2020b) e apenas “em 1997 Einaudi finalmente publicou toda a correspondência entre Antonio Gramsci e Tatiana Schucht durante os anos de prisão, editada por Aldo Natoli e Chiara Daniele, que finalmente restaurou a ela ‘o papel de co-protagonista na vida humana e política de Antonio Gramsci’, que havia sido intencionalmente obscurecida durante sessenta anos” (GHETTI, 2020b). Tatiana “foi o elo decisivo em suas relações com o mundo exterior, sua família, o Partido Comunista Italiano e o soviético. E talvez também a relação intelectual e emocional mais importante de Gramsci com uma mulher, e não apenas em termos de duração” (GHETTI, 2020b). Na análise estatística trazida por Ghetti, 90% das cartas do sardo enviadas do cárcere tiveram Tatiana como destinatária e a ela coube a tradução e a destinação precisa de suas ideias, seus desejos e suas necessidades, o que diz por si sobre a importância dessa mulher em sua vida.

Além disso, Ghetti, pautando-se nas descobertas de Righi (2011), corrobora assim “a importância do ‘conhecimento direto do debate político-cultural ocorrido entre os líderes soviéticos’, que Gramsci teve a oportunidade de amadurecer também graças às suas íntimas relações femininas (...). Ambas as irmãs haviam desempenhado atividades

com cargos de destaque na organização do partido” (GHETTI, 2014, p. 36) e seus diálogos com Gramsci instruíram-no a ponto de ser possível considerar como central a “experiência russa de Gramsci para ‘a gênese das categorias chave do seu pensamento’” (GHETTI, 2014, p. 36).

Gramsci se encanta por Eugenia e por Giulia<sup>115</sup> e as toma como referências concretas de atuação política na revolução – segundo a pesquisadora Maria Luisa Righi (2011), elas teriam apresentado mais profundamente ao sardo como de fato se dava o processo revolucionário que viviam desde 1917, seus potenciais, desafios e problemas. Isso ressalta a influência que Gramsci recebe dessas mulheres. Sua visão sobre a Rússia e a revolução foi atravessada pela relação desenvolvida com elas: o amor (e o interesse) por elas ensina-lhe cotidianamente sobre a construção revolucionária. E tais afetos, incluindo a dependência completa de Tatiana, permitir-lhe-ão seguir vivo e pensando, serão fundamentais para a autoconstrução do Gramsci amante, pai, político, filósofo, mártir... Essas mulheres o transformam por suas personalidades complexas, por terem de fato vivenciado e atuado na revolução de outubro ou, no caso de Tatiana – que não viveu presencialmente a revolução –, por ser fruto de uma família com uma longa história de atuação política contra as opressões do imperialismo czarista e do capitalismo.

O pai delas, Apollon Schucht<sup>116</sup>, incentivou-as à vida intelectual e revolucionária e ofereceu à família uma ampla formação cultural, nos diferentes países em que moraram, quando foram obrigados a deixar a Rússia por perseguições políticas. Tornaram-se muito ligados à literatura francesa, ao folclore russo e ao pensamento republicano de Rousseau, além de terem “a paixão como condição psicológica dominante” (CAMBRIA, 1975, p. 15). Cambria destaca essa questão da paixão porque, por meio de suas pesquisas, identifica na família Schucht uma sensibilidade aflorada, que os desafiará a enfrentar os impactos gerados pela Revolução bolchevique e pela opressão do fascismo – enfrentamento talvez importante para entender os adoecimentos constantes das irmãs.

---

<sup>115</sup> O que Cambria (1975) nos demonstra, a partir das cartas de juventude de Giulia, escritas desde 1911, é que a relação entre as duas irmãs era simbiótica, mas não isenta de conflitos. Viviam uma proximidade e uma mistura excessiva entre suas vidas, mas com Eugenia, a irmã mais velha neste caso, sempre dominando.

<sup>116</sup> Segundo Cambria (1975), Apollon Schucht (1861-1933) era um populista desde 1890, mas, por ter sido companheiro de Lenin de deportação – o grande dirigente russo se tornou seu amigo pessoal e padrinho de sua quarta filha Asja –, acompanhou os debates e lutas do Partido Social Democrata russo e depois do Partido Bolchevique, no qual se filia, em 1917. A partir daí se envolverá, com entrega e dedicação, nos eventos da revolução e ele, sua mulher Julija e suas filhas Eugenia e Giulia trabalharão para o Partido. No entanto, Cambria ressalta que o envolvimento das irmãs na Revolução foi tardio, já que foram educadas e muito por influência de seu pai, em um ambiente burguês, culto, romântico e democrático, mas ainda distante dos problemas sociais e dos protestos dos excluídos (CAMBRIA, 1975, p. 55).

Ainda segundo a análise de Cambria (1975), Gramsci vai definir este estado de ânimo da família da esposa como *anima slava* ou *struggimento, turbamento, romantismo scelleratissimo*, comparando-o com o que encontrava em sua família sarda, que denominava *sanità sardignola*, uma certa descomplicação tipicamente sarda. Seria um romantismo degenerado, cujos efeitos maléficos Gramsci percebia e apontava em Giulia, inclusive considerando-o um dos fatores causadores de suas crises emocionais e de sua insegurança. Apoiando-se nas reflexões de Shulamith Firestone, Cambria lembra da função do romantismo na sociedade patriarcal burguesa, ou seja, “um instrumento cultural do poder masculino para impedir às mulheres que conhecessem a própria condição” (CAMBRIA, 1975, p. 16). Era uma concepção de mundo, formativa, que buscava oferecer às mulheres uma educação que as mantivesse subordinadas, sem se conhecer e se tornar seres autônomos, com vontade própria.

Em sua análise feminista, a autora identifica esse romantismo como “a veia de decadência típica da época e da educação dada às meninas da burguesia culta” (CAMBRIA, 1975, p. 21), que gerava nelas uma certa melancolia existencial, além de fragilizá-las e torná-las pouco práticas e excessivamente sonhadoras. Por essa formação fragilizante, a transposição para outros mundos possíveis e outros papéis sociais se tornava um desafio profundo para estas mulheres, que acabavam sempre habitando na fronteira entre dois mundos: o burguês, por suas características psíquicas, e o revolucionário, por suas ações políticas concretas.

Apollon, embora possuísse referências idealistas (segundo Gramsci) e cultivasse nas filhas uma certa feminilidade e uma formação burguesas, que as tornavam mulheres vulneráveis e com tendências subalternas<sup>117</sup>, foi uma pessoa complexa e “permaneceu sempre um subversivo, um militante revolucionário, um bolchevique aristocrático” (MORDENTI, 2014, p. 10), que lutava com coragem e determinação. Além disso, as irmãs tinham uma influência forte e uma ascendência revolucionária também por parte de sua mãe, Julija Grigor’evna Ghirschfeld (1859-1942), que possuía formação universitária, algo raríssimo para as mulheres do século XIX. Nesse contexto pioneiro de formação, conheceu e estudou com Krupskaya e já se manifestava contra o czarismo, aproximando-se das ideias revolucionárias, inclusive de Lenin (GRAMSCI JUNIOR, 2014).

---

<sup>117</sup> Análise corroborada por Adele Cambria (1975).

A essas mulheres, frutos desse cenário igualmente complexo e que eram muito mais do que as incoerências de seu meio e também de seu pai, Gramsci se vinculará e nelas descobrirá o amor profundo e um sentido maior para a revolução. Mesmo com as contradições que viviam, elas eram mulheres diferentes daquelas com quem ele conviveu na Itália. Eram mulheres “de extração urbana e intelectual, portadora[s] de um mundo afetivo [e cultural] muito diferente do camponês das parentas sardas” (DURANTE, 2017, p. 338) e mesmo das companheiras de militância italianas; a Itália era ainda um país extremamente conservador e religioso. As três eram autônomas e liberadas, participavam diretamente das lutas de seu país (ou dos países onde moraram), possuíam formação acadêmica e profissões estabelecidas, em um período em que tal oportunidade para mulheres ainda era uma exceção; tanto que poucas mulheres italianas teriam a possibilidade do sufrágio, caso ele fosse condicionado ao certificado do ensino fundamental. Além disso, as irmãs russas vivenciaram (Eugenia e Giulia) ou sentiram os ecos (Tatiana) do que sintetiza Godinho,

Nos seus primeiros anos, a Revolução Russa iniciou um processo intenso de mudança na legislação, nos diversos aspectos em que a lei reafirmava a subordinação das mulheres à família e ao poder masculino. Na legislação sobre o casamento, simplificação dos procedimentos para o divórcio, eliminação das restrições ao emprego etc. Para além da legislação, foram se introduzindo mudanças importantes para se alterar a vida das mulheres. Início de uma política de creches, de restaurantes no local de trabalho, a legalização do aborto, entre outras. Mas as mudanças, sem dúvida avançadas, esbarravam não apenas nas dificuldades econômicas de um processo revolucionário que era atacado por todos os lados; chocavam-se com a resistência das relações de dominação entre os sexos. (GODINHO, 2011, p. 9)

A formação de uma nova mulher (KOLLONTAI, 2014) era pauta na Rússia, antes e depois da revolução, e deveria se construir sempre questionando os valores tradicionais burgueses – em especial a dominação entre os sexos –, que ainda resistiam naquele país, mesmo com todas as mudanças concretas supracitadas. Todos viviam entre dois mundos: o mundo novo socialista e aquele velho patriarcado burguês e aristocrático, que insistia em não morrer e que não permitia nascerem de fato a nova mulher, as novas relações e uma nova sociedade, em todos os seus aspectos, a partir da busca e da efetivação de uma formação humana e de valores mais coerentes com o novo feminino de uma sociedade que se desejava um dia comunista.

## 4.4 RETRATOS DE MULHERES: AS IRMÃS RUSSAS ENTRE AMOR E REVOLUÇÃO

### 4.4.1 Eugenia

Foi Eugenia (1889-1972) quem, em 1922, na clínica Serebrjanyj Bor, em que ambos estavam internados para tratar sérios problemas de saúde, introduziu Gramsci na família Schucht e ainda o apresentou a Giulia, sua irmã caçula. A relação que ele teve com Eugenia também foi amorosa, embora não tivessem muita possibilidade física para uma troca de afetos mais intensos, em função de suas patologias e dos limites da internação. Righi (2011) e Ghetti (2016; 2020b) ressaltam essa tese do relacionamento amoroso entre eles, que por anos foi apenas uma suspeita, e exploram detalhes de como teria ocorrido.

Na frente histórico-filológica, em 2011 o ensaio de Maria Luisa Righi esclareceu que a verdadeira destinatária de algumas cartas gramscianas do início de 1923, que até então se pensava terem sido enviadas a Giulia, era sua irmã mais velha Eugenia Schucht, que havia se entrelaçado com Antonio em um relacionamento morbidamente possessivo nos primeiros dias de sua estada em Moscou, antes de iniciar seu caso amoroso com Giulia (Righi 2011). (GHETTI, 2020b)

Ela foi uma mulher de personalidade forte (talvez até autoritária), que possuía uma função de liderança em sua família, representando de fato a verdadeira chefe da família, a despeito de seu pai, sua mãe e suas irmãs mais velhas. A vida era bem pesada para Eugenia: por um período era responsável por cuidar – inclusive financeiramente – da família toda (CAMBRIA, 1975, p. 34). Em carta, ela mesma disse a Nilde Perilli, sua amiga italiana de toda a vida, que para ela não havia espaço para romantismo: “me torno romântica e não posso” (CAMBRIA, 1975, p. 35). Assumiu a dureza de uma vida que não podia ter poesia ou romantismo, diante das tantas responsabilidades que lhe cabia, no trabalho, na luta política, mas principalmente com a família. Em muitos momentos, esse excesso de tarefas fez dela uma pessoa autoritária. Seu sobrinho-neto Antonio Gramsci Junior<sup>118</sup>, em seu livro que reconta a história de sua família revolucionária, avalia que talvez a tia Genia tenha sido “o único membro da família que tenha se adequadamente inteiramente ao regime soviético” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 119), à disciplina e à

---

<sup>118</sup> Antonio Gramsci (Moscou, 1965) é filho de Giuliano (1926-2007), este sim filho de Antonio e Giulia. É, portanto, neto do pensador sardo, mas adota o cognome Antonio Gramsci Junior, na Itália e no livro pesquisado.

rigidez soviéticas, a ponto de não imaginar que fosse possível outra organização da vida, ou seja, a própria personificação da forma de viver pós-revolução soviética.

Antes disso, a família Schucht ficou unida em Roma de 1908 a 1914, cercada por uma vida cultural intensa, que manifestou seus resultados inclusive nas escolhas que as três irmãs fizeram para suas formações. Em 1911, Eugenia concluiu a formação na Academia de Belas Artes de Roma e em seguida foi para Varsóvia ser professora, em uma escola para judeus<sup>119</sup>, chamada Krinskj. Lá ela morava sozinha e possuía uma vida independente: uma mulher independente economicamente no início do século XX. Em carta à amiga Nilde Perilli, ela contava que se sentia sozinha e mal com a dura rotina na escola judia, não lhe sobrando tempo nem mesmo para o trabalho criativo com a arte, algo que ela estudara e a que se dedicara bastante. Morando sozinha pela primeira vez, pôde sentir a solidão concreta e os desafios da vida adulta de uma mulher nessa condição. Ela ainda se sensibilizava muito com o limbo em que viviam os alunos judeus na Polônia dos anos 1920 (em Varsóvia, os judeus ainda eram um quarto da população): “a realidade de Eugenia é aquela da marginalização dos judeus. [E] um generoso impulso humanitário, mais do que uma leitura política do fenômeno, levou Eugenia a [escolher] ganhar a vida [dedicando-se àquele trabalho]” (CAMBRIA, 1975, p. 48). Havia sido uma “escolha (...) corajosa, para sua época, por seu nível social, por ser mulher” (CAMBRIA, 1975, p. 49).

Eugenia precisava de fato trabalhar, porque as reservas da família estavam cada vez mais escassas e as despesas, principalmente com a formação dos irmãos mais novos ainda em Roma com os pais, eram altas. Mas escolheu um trabalho que fizesse sentido para si e de fato estabeleceu uma ligação verdadeira com os alunos judeus e se solidarizou com o racismo que sofriam. Cambria insiste que a aproximação dela com a questão judaica foi mais missionária, piedosa, do que de fato por meio de uma consciência política e identificação, porque Eugenia não se reconhecia a partir da identidade de “meia judia”, embora tivesse essa ascendência pela família materna.

Já em 1912, no entanto, em função de uma tuberculose, precisou deixar a escola, em Varsóvia, e retornar à Rússia, para receber os cuidados necessários à sua recuperação, indo viver na cidade onde morava sua irmã mais velha, Nadine, e para onde também se mudou sua mãe, para auxiliar em seus cuidados de saúde. Em 1916, já com a saúde recuperada, tornou-se professora do ensino fundamental em Moscou e, em 1917, engajou-se na luta política bolchevique, no Narkompros, o Commissariado do Povo para a

---

<sup>119</sup> Sua mãe Julija Grigor'evna Ghirschfeld era de ascendência judia.

Educação, cuja dedicação a levou a se tornar braço direito de Krupskaya, exercendo funções importantes nos vários âmbitos de atuação de tal comissariado. Seu sobrinho conta que “o ano mais feliz da vida de Eugenia foi provavelmente 1918, quando trabalhou com a mulher de Lenin, Nadezhda Krupskaya” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 120), na criação da nova escola soviética e na formação dos novos professores, a partir de uma pedagogia socialista.

Gramsci Junior relembra como “as experimentações e inovações no sistema educacional eram audazes” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 121) e afirma que, graças a esse trabalho de empenho extremo de Krupskaya e sua equipe (da qual fazia parte sua tia, como secretária da experiente educadora), apenas um ano após a eclosão da revolução, já haviam sido alcançados resultados significativos na redução do analfabetismo, na Rússia. Este era um dos objetivos fundamentais da revolução: tornar “a educação acessível aos jovens pertencentes a todos os estratos sociais”<sup>120</sup> (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 121). Como membra do PCUS, em 1919, fez treinamento de fuzileira para atuar na luta armada e/ou defesa da cidade, sendo admitida em um dos batalhões de guarda de Moscou, onde precisou de fato lutar. Seu sobrinho relembra que as tensões desse período de luta armada, aliadas ao excesso de trabalho no Comissariado para a Educação, ou seja, um período de tensão extrema na vida de revolucionária, a levaram a “uma grave doença psicossomática (a paralisia das pernas) que a prende[u] na cama por mais de quatro anos” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 122). Nesse período, recebeu os tratamentos necessários e proporcionais à sua dedicação ao trabalho no partido, sendo sempre acompanhada por Krupskaya, que, segundo Gramsci Junior (2014), nunca a abandonou e seguiu reconhecendo seu trabalho.

Gramsci entra em contato com essa mulher com histórico de trabalho intenso na causa revolucionária, principalmente na construção da educação socialista, e com sua possível “histeria”, ou seja, sua complexa condição emocional, possivelmente gerada pelas intensas experiências que viveu e pelas responsabilidades que assumiu em função da causa coletiva da revolução. Possuía uma “doença” de fundo emocional, com causa desconhecida, possivelmente no espectro dos males que serão descortinados (e tratados)

---

<sup>120</sup> Eugenia, em sua autobiografia lançada em 1943, relata como Krupskaya era uma pessoa acessível e dedicada ao trabalho para transformar de fato a educação na Rússia revolucionária. Por isso, dedicou-se (com sua equipe) à produção de inúmeros materiais, sempre acessíveis e didáticos, para mediar a formação de professores e o aprendizado de alunas e alunos. Na obra *A construção da pedagogia socialista*, organizada por Luiz Carlos de Freitas e Roseli Caldart, é possível acessar vinte e quatro de seus textos e ter uma visão geral de seu projeto político pedagógico.

pelo trabalho de Freud e da psicanálise. Mais que a doença ou seus sintomas, mais que a classificação como uma histeria clássica, segundo a etiologia psicanalítica, importa de fato perceber o que ela precisou reprimir e silenciar para seguir com sua rígida missão no projeto revolucionário. Cambria afirma que a subalternidade de Eugenia estava justamente em sua filiação rígida ao pensamento revolucionário masculino,

à ideologia masculina: ativista do partido, (...) treinada no corpo de fuzileiros e combatentes na guerra civil (...), Eugenia parece ter suprimido sua própria carga emocional, em determinado momento de sua existência; o que ocorre, curiosamente, no encontro com Gramsci em Serebriani Bor e na revelação do amor do revolucionário italiano por Giulia [e não por ela]. Mas as cartas juvenis de Eugenia mostram uma pessoa bem diferente daquela expressa em seu comportamento [na maturidade], confirmado em testemunhos que coincidem. (CAMBRIA, 1975, p. 18)

Principalmente as mulheres tinham que se silenciar – e silenciar inclusive os sentimentos amorosos – para seguir os planos rígidos de projetos ou formas de lutar típicas de homens, ou melhor, do patriarcado. Transformavam suas personalidades, precisavam se mostrar autossuficientes e eficientes para desenvolver suas tarefas no contexto revolucionário, geralmente pensado e conduzido por homens como seus líderes, e esta era uma missão pesada física e emocionalmente. Por isso, Righi pondera que “a paralisia que atingiu Eugenia parece muito mais compreensível e não apenas motivada por um desconforto psíquico como se acreditava” (RIGHI, 2011, p. 1014); quando os estudos sobre ela admitiam sem questionar as dificuldades que viveu por mera fragilidade emocional, como se não houvesse causas sociais, políticas e econômicas para o adoecimento psíquico.

Ao que parece, também com ela, Gramsci teve uma significativa capacidade de escuta, a ponto de se ligarem afetiva e amorosamente. Gramsci Junior afirma que “a amizade recíproca de Gramsci e Eugenia Schucht nasce provavelmente de uma forte atração intelectual recíproca. ‘Eu tinha muita estima por Eugenia’, dirá Gramsci na carta a Tania [Tatiana] de 13 de janeiro de 1931. Eles certamente tinham vários temas para discutir, incluindo, muito importante a ambos, os problemas da educação”. Eugenia tinha de fato uma vasta e profunda experiência política para trocar com ele. Foi e lutava para seguir sendo atuante na causa bolchevique (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 128).

Segundo o sobrinho, a relação entre ambos foi séria – “Antonio tinha a intenção de levá-la para a Itália para trabalhar com ele” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 129) –, no entanto não teve a continuidade e o desfecho desejado por ela. Ainda na clínica, Gramsci

conheceu e se apaixonou por Giulia e, assim que recebeu alta, foi em busca de tornar concreta essa nova história de amor, distanciando-se cada vez mais de Eugenia. Segundo as pesquisas histórico-filológicas de Righi (2011), a controversa relação termina entre março e abril de 1923, mas suas trocas de cartas vão até outubro e, em novembro do mesmo ano, ele inicia a relação com Giulia. Tudo isso pouco antes de deixar a Rússia em direção a Viena, seu destino imprevisto, uma vez que, mesmo ele já tendo terminado sua missão internacional, na Rússia, a perseguição fascista não lhe permitiu voltar à Itália em segurança.

Segundo os documentos a que Gramsci Junior teve acesso, a tia só parece ter conseguido abordar o tema da relação amorosa frustrada, com leveza e nostalgia, após a morte de Gramsci, em 1937. Ela seguiu por toda a vida sem obter sucesso nas relações amorosas. Mas até a sua morte, em 1972, direcionou o seu desejo e o seu afeto – e também suas neuroses e sua possessividade – à irmã, aos sobrinhos, privados da convivência com o pai, e à causa revolucionária: o sentido maior de sua existência. A “velha bolchevique” seguiu colaborando “com o Instituto de marxismo-leninismo e com o museu Lenin, enviando-lhe vários materiais sobre a família, além das memórias de Lenin e de Krupskaya etc.”. Pôde se dedicar à tradução de “uma obra de Lênin para o italiano, participou de várias iniciativas de organizações juvenis, onde contava as suas memórias da revolução, e seguiu se interessando profundamente pela política internacional” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 133-134), a ponto de enviar parte considerável de seus proventos para o fundo responsável por apoiar os rebeldes vietnamitas, na longa guerra do Vietnã.

Gramsci Junior, em sua obra histórica sobre a família, revela que “as últimas irmãs Schucht vivas [Eugenia e Giulia] continuaram a acreditar, religiosamente, que a União Soviética era o melhor e mais justo país do mundo” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 134). Eugenia e Giulia preservaram seu espírito revolucionário até o fim. Penso que Gramsci, caso tivesse envelhecido e mantido o contato com sua cunhada, continuaria a admirá-la e a ter em comum com ela muitos interesses político-intelectuais. A amiga Nilde Perilli<sup>121</sup> confirmava: Eugenia “era uma pessoa que sabia de política” (CAMBRIA, 1976, p. 90-91).

---

<sup>121</sup> Nilde Perilli estudou, a princípio, com Eugenia na Academia de Belas Artes de Roma, mas se tornou amiga das três irmãs, acolhendo-as, em todo o período em que estiveram na Itália.

#### 4.4.2 Um exercício especulativo: Krupskaya, Eugenia, Gramsci e a educação socialista

Em um exercício especulativo, o sobrinho de Eugenia imagina as conversas sobre educação que a tia e o avô possivelmente teriam tido na clínica, onde se conheceram. “Eles certamente tinham vários temas para discutir, incluindo, muito importante a ambos, os problemas da *educação*” (GRAMSCI JUNIOR, 2014). Eu me coloco na mesma perspectiva imaginativa, pensando nos inúmeros pontos de convergência entre ambos, já que possivelmente a mediação entre tais debates seria o que foi aprendido, vivido e desenvolvido por Eugenia, a partir de sua experiência direta como revolucionária e sendo secretária – sua contribuição mais profunda na luta revolucionária – de Krupskaya. Esta já se dedicava aos temas da educação e da condição das mulheres, desde o final do século XIX, e, pelo empenho neste trabalho, era considerada “a alma do Comissariado do Povo para a Educação”<sup>122</sup>, estrutura do governo operário em que esteve diretamente envolvida até 1933. Para tornar mais palpável “a forte atração intelectual” (VACCA, 2012, p. 69) que existiu entre eles e a importância recíproca desta curta, mas profunda relação amorosa, imagino três pontos que chamaram a atenção de Gramsci, em seus debates com Eugenia, tendo Krupskaya como ponte. Penso nessa ponte porque a mulher de Lenin, além de sua atuação antes e depois da revolução, deixou também uma grande produção teórica – escrita em linguagem acessível, didática, o que permitiu e permite difundir suas ideias para qualquer pessoa que se interessar por elas – como legado de uma experiência longa, com cuja construção Eugenia teve a possibilidade de contribuir, mesmo que por pouco tempo, devido ao seu grave adoecimento.

Por meio do trabalho que desenvolveu com Krupskaya, Eugenia esteve próxima ao grupo dos pioneiros da educação russa que, por anos, pensou no projeto de nação socialista que desejavam e em como implementá-lo e consolidá-lo a longo prazo, na formação dos novos seres humanos, em ambiente escolar. Buscavam oferecer acesso amplo à educação, com o objetivo fundamental de empoderar as massas para assumir a sua responsabilidade coletiva na construção dessa nova sociedade pós-revolução social; tudo isso já imaginado e experimentado bem antes de a revolução de fato ocorrer.

---

<sup>122</sup> Segundo Luís Carlos Freitas (2017), Krupskaya havia recebido tal reconhecimento de Lunacharsky, que foi o Comissário do Povo no Narkompros, de 1917 até 1929. Krupskaya dedicava-se integralmente à formulação da política educacional, mas não tinha interesse em assumir cargos importantes na estrutura administrativa.

Para Krupskaya (e os demais pioneiros), aproveitando a janela de oportunidades aberta pela revolução de 1917, a escola deveria de fato se envolver na criação da sociedade futura e do novo ser humano, ou seja, abrir caminhos concretos para “educar as novas gerações com outros princípios e práticas” (FREITAS, 2017, p. 9), para que ali se desenvolvesse uma “nova concepção de sociedade e não (...) meramente controle e preparação profissional” (FREITAS, 2017, p. 11). Havia um conflito no interior do PCUS, que se dava entre os sindicalistas e os representantes do Narkompros, em que se colocavam em disputa duas concepções de educação para o futuro pós-revolucionário: uma educação profissionalizante precoce, como defendiam os sindicalistas – que, em função da situação econômica difícil do país, desejavam a rápida formação de mão de obra –, e uma visão politécnica, defendida por Krupskaya e o Narkompros – que, numa perspectiva humana mais ampla visando à construção de um futuro transformador para as pessoas, que não seriam apenas trabalhadores, propunham a profissionalização somente após a educação secundária. Ou seja, pensavam uma

educação politécnica que não fosse voltada para a especialização precoce, mas para a preparação multilateral da juventude e seu envolvimento no trabalho com finalidades pedagógicas, para desenvolver princípios científicos mais gerais da organização do trabalho, tendo como base os ramos da produção nacional. A especialização deveria ocorrer [só] após os 17 anos. (FREITAS, 2017, p. 12)

Mas não havia uma aposta completa na educação e na escola como se fosse a única responsável por iluminar e fornecer toda a formação necessária aos jovens, como na escola de caráter iluminista: a escola e a educação como responsáveis por retirar os homens da minoridade. Para Krupskaya (2017, p. 118), “a própria vida ensinar[ia] a organização [social socialista] para a juventude, mas [seria] necessário que também a escola [fizesse] tudo que puder em relação a isso”. Ela pensava a educação como um projeto de sociedade, que deveria ser construído por todos os setores do governo proletário, para permitir que a socialização e os novos princípios também fossem aprendidos na vida. Porém, afirmava e defendia o valor da escola – e a necessidade de se ter escolas em todo o país ou países soviéticos – por considerá-la o instrumento para democratizar de fato a formação do povo, oferecendo educação ampla e científica, além de formação profissional, já que em casa e nos trabalhos precários a população empobrecida da Rússia não teria oportunidades para esse aprofundamento, necessário para uma sociedade e humanidade socialistas.

Como sintetiza Chiara Meta (2017), no verbete sobre educação do *Dicionário Gramsciano*, no *Caderno 14*, Gramsci, ecoando a tradição supracitada dos pioneiros da educação socialista, também seguia considerando necessária a realização de um grande esforço para democratizar a educação e proporcionar a instrução aos pobres – a todos os diferentes grupos subalternos da Itália – em locais adequados. Seria “necessário organizar lugares e modos de difusão cultural” (META, 2017, p. 232), para que os pobres tivessem tempo para se dedicar aos estudos e não fossem individualmente culpabilizados quando não se instruísem (de forma individualista e meritocrática). Para o sardo, não haveria espaço para uma educação espontaneísta, anti-histórica, anacrônica (uma crítica à educação rousseauiana e as correntes da escola nova que vigoravam naquele período) e que não se ligasse ao projeto de sociedade que se buscava concretizar via *práxis*, mas, ao contrário, o processo educativo amplo e democrático seria de construção histórica, com direção ou direcionamento precisos e com o objetivo de formação da personalidade. E, para isso, seria necessário um projeto amplo e direcionado para um aprendizado assertivo, consistente, desenvolvido com disciplina e método, na escola, nos demais espaços formativos estabelecidos pela luta política e na vida.

Escola e estratégia educativa ampla são fundamentais para conquistar a hegemonia. Segundo Gramsci, isso aconteceu com os moderados na Itália, no período da Unificação do país, embora de forma restrita, atingindo apenas os grupos dominantes, e seguiu com a reforma educacional promovida por Gentile, no início da década de 1920 (META, 2017). “Desiste-se de modificar o senso comum, assumindo-o tal como ele é, ao invés de elevá-lo e fazê-lo participar do movimento de reforma intelectual e moral, que se difundiu no início do século XX somente entre as classes dirigentes” (META, 2017, p. 234). Para o sardo, o projeto de educação da Itália seguiu mantendo um grupo social inteiro na “infância da humanidade”, com a insistência em focar no ensino religioso durante toda a educação básica, oferecendo um ensino humanista, laico e científico apenas na universidade e para poucos intelectuais que lá acessavam. Na concepção gramsciana, “a filosofia da práxis, ao contrário, almejando substituir a hegemonia católica entre as massas, não deve ter propensão à manutenção dos simples na sua filosofia primitiva” (META, 2017, p. 234).

Ao contrário disso, “Gramsci pensa um projeto educativo capaz de conduzir os simples para uma concepção superior de vida, a fim de ‘forjar um bloco intelectual-moral que torne politicamente possível um progresso intelectual de massa e não apenas de pequenos grupos intelectuais’” (GRAMSCI, 1999, Q 11, 12, 1384-5 [CC, 1, 103]). Criar

um esforço nacional em que “a relação dialética intelectuais-massa [possa ser de real] tradução de instâncias teóricas de emancipação através da práxis política” (META, 2017, p. 234), materializado especialmente em estratégias democráticas para a educação. Esse esforço também precisaria atingir os educadores – ou seja, os diferentes intelectuais, sobretudo aqueles ligados organicamente à classe subalterna – que precisam de estruturas concretas para se formar e devem ser respaldados por uma política educacional que lhes permita realizar a tradução necessária da filosofia em ações pedagógicas e políticas capazes de elevar culturalmente as massas.

Na Rússia, após o processo revolucionário de 1917, buscaram-se caminhos para esse progresso intelectual de massa – incluindo o enfrentamento à hegemonia religiosa e aos preconceitos que conduziam a maioria da população –, o que foi imprescindível para a concretização, na *práxis*, do projeto de sociedade que Krupskaya ajudou a gestar. Um projeto que buscou retirar da ignorância a maioria da população, dando a ela instrumentos emancipatórios, embora a política educacional soviética tenha tido muita dificuldade de chegar efetivamente à escola (FREITAS, 2017), já que eram graves as dificuldades econômicas do país, precárias as condições de funcionamento das escolas e pouco claras as orientações para a formação de novos professores, naquele país de proporção continental e que seguiu se ampliando com as demais repúblicas socialistas soviéticas.

Um dos principais desafios encontrados por Krupskaya, que ela se dedicava a compreender desde o final do século XIX, era a condição das mulheres na Rússia czarista (e mesmo após a revolução com sua herança de anos de czarismo) e a relação desta com o desafio e a necessidade de colocar em prática um projeto amplo de educação. Krupskaya talvez estivesse entre as maiores conhecedoras da condição das mulheres na Rússia, porque se ocupava de pensar a educação das crianças, principalmente para a população camponesa e trabalhadora urbana – para quem as crianças eram responsabilidade das mulheres mães (ou das mulheres mais velhas, como avós, vizinhas, ou das crianças mais velhas, geralmente meninas) –, a partir da realidade concreta do país. E nesse exercício especulativo é possível pensar igualmente que uma das pautas das conversas entre Eugenia e Gramsci fosse a condição das mulheres e o esforço para a construção (e a importância) de uma educação socialista verdadeiramente democratizada, no contexto de militância da Rússia, principalmente nos campos, com relações ainda feudais. Esse tema surge em suas cartas futuras às parentes sardas, nas quais exhibe interesse pela relação entre a condição das mulheres e das meninas e a democratização da educação, em especial quando se manifesta sobre a educação da sobrinha Edmea. No início do século XX, a

educação socialista na Rússia tinha como meta a luta pela alfabetização das crianças, porque, na análise histórica que faz Krupskaya,

para o governo [o objetivo era] manter o povo na ignorância e, dessa forma, nas escolas é proibido falar às crianças e dar-lhes livros para ler sobre como outros povos conquistaram a sua liberdade, quais são suas leis e regulamentos; proibem explicar porque algumas nações têm determinadas leis, e outras leis diferentes, e porque algumas pessoas são pobres e outras são ricas. (...) Nas escolas é proibido dizer a verdade, e os professores só devem ensinar as crianças a reverenciar Deus e os czares. (KRUPSKAYA, 2017, p. 23)

No período pré-revolucionário, a estratégia “educativa” geral buscava não oferecer formação aos professores – ou apenas o mínimo possível – para não permitir que as crianças acessassem um grau de conhecimento mais aprofundado e, quiçá, libertador, e, em casa, conforme a análise de Krupskaya, as crianças possuíam ainda menos chances de receber uma formação libertadora, já que “a mulher em casa é uma escrava”, dependente e oprimida e “não é capaz de ensinar nada aos filhos, pois ela também não sabe nada” (KRUPSKAYA, 2017, p. 23), embora fosse ela a responsável pela criação dos filhos.

Por isso, ela tentou compreender as diferentes mulheres de seu país e os diferentes e duros desafios que enfrentavam, naquele momento, para criar seus filhos. Ela analisa os limites formativos – em função das muitas crenças, do preconceito e do fanatismo – e materiais da mulher camponesa, para oferecer educação para suas crianças, e percebe desafios ainda maiores para as mulheres operárias, porque, além de viver na miséria, passavam horas do dia nas fábricas, distantes de seus filhos, ou seja, desprovidas até da rede de apoio (e da vida mais segura) que ainda existia no campo. Já para as mulheres que desempenhavam a função de criadas e moravam em seus empregos, era difícil constituir família ou, quando tinham filhos, encontravam obstáculos para serem contratadas ou precisavam se manter longe deles – entregando-os para outras famílias criarem ou tendo que abandoná-los em orfanatos –, criando somente os filhos de seus senhores. “A operária, depois de cumprir um número determinado de horas de serviço, é dona de si; mas a criada, vivendo no próprio trabalho, nunca terá tempo para si mesma<sup>123</sup>. Todo o seu tempo pertence aos empregadores” (KRUPSKAYA, 2017, p. 27).

Para enfrentar essas carências formativas do povo, não bastava oferecer formação para as mães (e as mulheres), se elas seguissem com uma carga de trabalho pesada e

---

<sup>123</sup> Com as mulheres escravizadas no Brasil era ainda pior, não apenas o seu tempo era propriedade de seus senhores, mas igualmente a sua vida, os seus corpos e os seus filhos, quase sempre frutos de estupros.

exclusivamente em sua responsabilidade, incluindo suas duplas (ou até triplas) jornadas de trabalho. Esse motivo foi determinante e fundamentou ainda mais a defesa de Krupskaya por uma democratização e uma socialização da formação, em espaços públicos, adequados e acessíveis a todas as crianças. A sociedade burguesa oferecia as condições de vida e de formação adequadas apenas às suas crianças, já “os socialistas querem a educação pública das crianças”, todas elas, entendendo que “o cuidado com a manutenção das crianças, [aquele] que será tirado dos pais, e que a sociedade garantirá para a criança não apenas meios para sua existência, mas garantirá também que a criança tenha todo o necessário para que ela possa ter um desenvolvimento pleno e multilateral” (KRUPSKAYA, 2017, p. 28), desde a mais tenra idade nos jardins de infância.

Diferente do que se aprendia na escola burguesa e/ou aristocrática dos tempos de Krupskaya,

os estudantes da escola do futuro irão adquirir muito mais conhecimento, ao mesmo tempo, eles acostumar-se-ão à escola e ao trabalho produtivo e, mais importante, a escola não irá apenas ensinar, mas também desenvolver todas as suas forças físicas e espirituais [forças construtoras da subjetividade], a escola formará cidadãos úteis e com energia. (KRUPSKAYA, 2017, p. 30)

Por isso, a defesa que elas, Krupskaya e Eugenia – que era o seu braço direito no início dessa empreitada educacional revolucionária –, fizeram da educação politécnica: esta educação para a cidadania e para o trabalho, encarando, para isso, tanto os desafios históricos, sociais e econômicos para implementá-la, quanto as disputas internas ao Partido e no interior do próprio Comissariado de Educação, por causa das diferentes concepções de educação que vigoravam entre aqueles e aquelas que davam a direção da Rússia pós-revolucionária.

Após a revolução social, iniciam-se os desafios de concretizar e democratizar o projeto de uma educação que fosse pública e pudesse contribuir para formar tais cidadãos úteis, como dito. O projeto era da perspectiva politécnica, que garantiria o que também Gramsci pensou como necessário para tal empreitada: a construção de “um aparato de cultura por meio do qual a geração mais velha transmit[isse] à geração mais nova *toda* a experiência do passado” (GRAMSCI, Q6, 84, p. 757). Em 1929, mais de dez anos depois da revolução de 1917, compreendendo os desafios para o crescimento do país, Krupskaya pensava em um politecnismo que garantisse um trabalhador desenvolvido integralmente – depositário de toda a riqueza cultural do passado e promovendo o diálogo

intergeracional (KRUPSKAYA, 2017) – e em consonância com o projeto de país em andamento, mas sempre se diferenciando da educação somente profissionalizante.

A escola politécnica diferencia-se de uma escola profissional por ter o centro da gravidade na compreensão dos processos de trabalho, no desenvolvimento da capacidade de unir num todo único teoria e prática, na capacidade de compreender a interdependência dos fenômenos conhecidos, enquanto que o centro de gravidade da escola profissional passa pela capacitação dos estudantes em habilidades de trabalho. (KRUPSKAYA, 2017, p. 153)

Essa perspectiva buscava ainda se diferenciar da formação taylorista – em evidência naquele momento histórico em virtude da hegemonia estadunidense no Ocidente –, que mecanizava e controlava a vida dos trabalhadores, não lhes oferecendo (ou oferecendo somente para uns poucos) oportunidades de dominar todas as etapas do trabalho que desenvolviam, compreendendo os princípios científicos por trás de suas funções, das máquinas que operariam e das fábricas onde atuariam. A perspectiva de Krupskaya, ao contrário, oferecia uma compreensão da sociedade e seu desenvolvimento como um todo e do papel que desempenhariam nesse processo.

Assim, para ela, a educação não “se reduz apenas à aquisição de uma determinada quantidade de habilidades (como Gastev<sup>124</sup> pensa) ou a diferentes habilidades artesanais, como acreditam outros, ou apenas ao ensino das modernas e mais altas formas das técnicas (como Pankevich pensa). O politecnismo é um sistema global na base do qual está o estudo da técnica nas suas diferentes formas, tomadas em seu desenvolvimento e em todas as suas mediações” (KRUPSKAYA, 2017, p. 150-151). Conforme esse sistema, a técnica não deveria ser ensinada como uma matéria isolada, mas como uma perspectiva que estivesse impregnada “em todas as disciplinas (...) tanto da física como da química, bem como nas ciências naturais e nas ciências sociais”, construindo “uma articulação mútua dessas disciplinas, e uma ligação delas com atividades práticas, especialmente a articulação delas com o ensino do trabalho” (KRUPSKAYA, 2017, p. 151).

Gramsci, no final da década de 1920 e início da década de 1930 e em sintonia com o projeto educacional de Krupskaya, no mesmo período, buscava refletir, especialmente no *Caderno 22*, sobre uma tecnização da vida moderna – necessária para o estágio da luta anticapitalista daquele período, de hegemonia fordista – que ocorresse em complementaridade com a formação humanista. Isto é, “a necessária complementaridade

---

<sup>124</sup> Gastev é visto como o Taylor russo, porque foi o engenheiro responsável por pensar a racionalização do trabalho e a mecanização da produção, no contexto soviético.

na relação educativa entre formação humanista e moderna formação mecânico-matemática de tipo norte americano”, como sintetiza Meta (2017, p. 231) no *Dicionário Gramsciano*.

As formações pensadas por ambos os pensadores almejavam oferecer os instrumentos teóricos (espirituais) e práticos para a autonomia, o protagonismo e a emancipação de todas as pessoas, nos diferentes âmbitos da vida em que fossem atuar; sempre em consonância com o momento histórico e com o território onde fossem se desenvolver (lembrando das dimensões continentais da Rússia e de que ali convivem várias culturas). A maneira mais ampla de pensar a educação defendida por Krupskaya, no entanto, encerra seu ciclo em 1930. Em 1931, ocorre uma reforma educacional na URSS, focando principalmente na necessidade de técnicos para dar conta da rápida industrialização russa, utilizando o método de projetos<sup>125</sup> e não mais o politecnismo, para tentar aproximar “a escola com a vida através do trabalho socialmente necessário. [que] Levava ao extremo a afirmação de que a escola do trabalho ‘nasce da grande indústria’” (FREITAS, 2017, p. 17), negligenciando a perspectiva histórica, a leitura e a escrita, segundo as críticas de Krupskaya.

#### 4.4.3 Giulia

Giulia (1896-1980) era a caçula das irmãs. Entre os seis filhos de Apollon e Julija havia apenas um menino, Vittorio, três anos mais novo do que ela. Sua beleza é um ponto de consenso em todos os testemunhos sobre ela e pode também ser constatada nas suas fotos legadas para a posteridade<sup>126</sup>. Mas sua forte personalidade é geralmente apagada, porque a historiografia decidiu destacar as fragilidades causadas pelas tragédias da vida. Seu neto, Gramsci Junior, faz essa constatação: “em todos os escritos biográficos dedicados a meu avô, a figura de Giulia Schucht geralmente é um pouco desfocada porque não se alcançou clareza suficiente sobre sua vida e porque, a meu ver, a interpretação de certos aspectos de sua personalidade é feita de forma errônea” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 60). Minha percepção, corroborando o depoimento de Gramsci Junior (2014), é

---

<sup>125</sup> Método político-pedagógico, que, na perspectiva da revolução cultural stalinista, era imposto para todas as escolas de forma generalizada, sem se preocupar com as diferenças e necessidades de cada região.

<sup>126</sup> Como relembra Vacca (2012), a beleza de Giulia aturdiu e intimidou Gramsci, quando se conheceram, na clínica nos arredores de Moscou, em setembro de 1922.

que os julgamentos sobre a fragilidade da saúde mental de Giulia foram aceitos sem muita crítica e o resultado disso foi um desconhecimento de quem foi de fato essa mulher, capaz de fazer Gramsci seguir convicto no amor que sentia por ela até o fim de sua vida. Tal fato pode ser comprovado nas inúmeras cartas destinadas a Giulia – mesmo que por intermédio de Tatiana, ao longo de todo o período do cárcere – desde que se conheceram, em 1922, até o ano de sua morte, 1937 (GHETTI, 2020b).

Ela concluiu sua formação em violino no Liceu Musical Santa Cecília, em Roma, em 1915, mesmo ano em que decide ir para a Rússia, terra natal de seus pais, exilados antes de seu nascimento. Em Moscou, estabelece-se como professora de violino, de 1916 até 1919. Lá também se filia ao partido bolchevique, pouco antes da revolução, em 1917, e dali passa a dedicar-se à causa revolucionária. Segundo os registros do neto, ainda em 1919, ela dedica-se por meses como professora e secretária do Comissariado do Povo para a Educação. E aprofunda ainda mais sua atividade política, ao se mudar com a família para Ivanovo, trabalhando “até 1923, no Sindicato dos trabalhadores da arte do Sindicato da Educação e na subseção de informações do comitê do partido. Por um certo período, foi [ainda] deputada do Conselho da cidade de Ivanovo” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 63). Ela também ensinou música e tocou na orquestra daquela cidade, conciliando com as tarefas político-institucionais.

Quando conhece Gramsci, em 1922, na clínica onde ele esteve internado, em função de um grande exaurimento nervoso<sup>127</sup> decorrente dos excessos demandados pela atividade revolucionária na Itália e pelas longas horas de trabalho no Congresso da Internacional, em Moscou, ela também já possuía uma longa trajetória de militância, tendo desempenhado diferentes funções educacionais, culturais e políticas...

Giulia era muito reservada, no início de suas trocas epistolares só se referia ao sardo como professor. Gramsci manifestou seus afetos por ela primeiro<sup>128</sup>, mas antes de

---

<sup>127</sup> O exaurimento nervoso, que gerava sintomas físicos e mentais, incluindo muitas somatizações, fazia parte do cotidiano de militantes socialistas, comunistas e de quem trabalhava continuamente para defender a revolução em terras soviéticas. Segundo Gramsci Junior. (2014), Lenin se preocupava muito com a própria saúde e a de seus companheiros de luta. Ele era um pouco hipocondríaco, exercitava-se sempre e evitava bebidas e excessos em geral, por isso, os serviços para cuidar da saúde de todos os militantes, mesmo nos períodos de fome e privações na Rússia, eram de excelente qualidade. O adoecimento, com maior ou menor gravidade, é presente na vida de todas as mulheres que destaco neste capítulo, e os excessos, em nome de valores revolucionários, segue sendo o padrão de comportamento. Gramsci também sofreu muito com a entrega à luta política, e morreu precocemente em função disso, mas percebo que a dupla moral sexual, sintetizada e denunciada por Kollontai (2014), tornava os sacrifícios femininos ainda mais intensos. Era importante seguir uma cartilha moralista rígida, com papéis definidos, cobranças extremas e jornadas duplas de militância e trabalhos domésticos.

<sup>128</sup> Gramsci Junior questiona o olhar sobre Giulia, inclusive da feminista Adele Cambria, em seu *Amor como revolução*. O neto busca desmistificar os julgamentos que foram impingidos às irmãs russas, sem

se tornarem namorados, iniciou entre eles um período de colaboração político-cultural. Ele propõe a ela realizar a tradução para o italiano do romance-utopia de Alexander Bogdanov<sup>129</sup> (1873-1928), *Estrela vermelha*<sup>130</sup>, e ele seria o revisor e editor do texto, publicando-o em livro na Itália, com o nome dos dois. Giulia tinha um italiano excelente e uma grande formação cultural! Isso impressionou Gramsci. E, pouco depois, ele a viu em atuação, quando vai até ela, em Ivanovo, em outubro de 1922, e Giulia “o acompanha em numerosas visitas às fábricas e às conferências operárias, atuando como sua guia e tradutora” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 66). O reconhecimento de sua competência nas atividades organizativas do partido não se dava apenas pelo sardo, que possuía, sim, o filtro do amor. Dava-se igualmente pelo “Comitê central do partido que a promoveu a vice-secretária da secção organizacional no comitê do Partido (...) em Moscou” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 69-70). Ela retorna à capital russa no final de 1923, para seguir com suas responsabilidades políticas.

No primeiro ano de relacionamento, “o diálogo político-intelectual” entre eles parece ter sido um elemento fundamental. Gramsci sabia de seu envolvimento com as atividades do partido e do reconhecimento de seu trabalho nesse âmbito. Vacca relembra que, em dezembro de 1923, Gramsci pede que ela lhe envie “suas ‘impressões’ sobre a resolução do Comitê Central bolchevique a respeito da democracia de partido (5 de dezembro), bem como informações sobre ‘as discussões e os artigos mais importantes’” (VACCA, 2012, p. 50) – o que se repetirá em outros momentos – e leva tão a sério as informações e análises que recebia dela que sugere “o estabelecimento de um código cifrado para a comunicação política entre eles” (VACCA, 2012, p. 51).

Em 1924, nasce o primeiro filho de Giulia e Gramsci, Delio, quando ele ainda estava em suas atividades políticas em Viena. Inicia assim o processo de criação do filho, longe do pai, e com uma interferência maior do que o saudável de sua irmã mais velha,

---

questionamento e sem confirmação se de fato correspondiam à realidade. Giulia é retratada como uma mulher passiva que simplesmente se deixou amar, por causa das insistentes investidas de Gramsci. Mas seu neto afirma que se estabeleceu entre eles uma relação de real troca e portanto “Giulia corresponde à paixão de Antonio com igual determinação” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 65). Sua avó não era passiva. Ela era reservada e vivia sob rígidas regras de comportamento e muitas responsabilidades, na Rússia revolucionária.

<sup>129</sup> Alexander Bogdanov, médico e pensador bolchevique, um dos líderes da revolução de 1905, na Rússia.

<sup>130</sup> *Estrela vermelha* foi provavelmente o mais famoso dos dois romances de Bogdanov, lançado em 1908, com nova edição revisada em 1918. Outra tradução que Giulia realizou em colaboração com Gramsci, antes mesmo que ele saísse da Rússia em direção a Viena, foi a das notas de Riazanov – editor das obras de Marx na Rússia – ao *Manifesto comunista*, que levou com ele para a Itália e foi um dos textos importantes que estavam com o sardo, no momento em que foi preso, em 1926, tendo depois ficado em posse do PCI (VACCA, 2012, p. 96).

Eugenia, que, segundo o sobrinho neto, esforçava-se para separar sua avó de seu avô, porque seguiu pensando que deveria “ser ela o objeto da atenção de Gramsci” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 72). É importante lembrar que não apenas Eugenia, em função de seu relacionamento frustrado com Gramsci, buscava meios de atrapalhar o avanço do relacionamento entre ele e sua irmã caçula. Também seu pai, Apollon, contribuiu muito para o afastamento entre os amantes.

Segundo Vacca, havia uma “aversão originária de Apollon à relação de Giulia com Gramsci bem como o juízo severo de Gramsci sobre Apollon” (VACCA, 2012, p. 57) e isso foi um grande problema porque o pai das três irmãs tinha uma grande influência sobre elas, em especial sobre Giulia. Cambria via, inclusive com mais força em Giulia, os efeitos do que denominou de romantismo degenerado cultivado na família Schucht – como uma característica da educação burguesa que Apollon forneceu às filhas –, algo que a afastava de si mesma, para se moldar a valores que priorizavam a fragilidade e a melancolia femininas. Esses aspectos Gramsci detecta como causas das angústias da esposa e do que ele diagnosticou como “complexo de inferioridade”, fortemente presente na personalidade dela (CAMBRIA, 1975). Apollon afirmou, em carta, que “Antonio extraviou nossa Julia e certamente não lhe dá nem dará nada em troca”<sup>131</sup>. Como se ele tivesse maculado as supostas fragilidade e pureza tão cultivadas em Giulia, e desvirtuado a sua inocência, acusando-o – Apollon e também Eugenia – “de erotizar Giulia e de violar sua frágil personalidade” (VACCA, 2012, p. 65).

O mais triste nessa história é a pressão psicológica que ela recebia de todos os lados – da família, do marido, do partido – e a pouca força que teve para impor seus próprios desejos, talvez por sua educação, pelo fato de ser a caçula da família (entre as mulheres, visto que possuía um irmão mais novo), por ser mulher e também por sua personalidade mais cordata, submetendo-se psicologicamente a todas essas pressões, mas principalmente àquelas advindas de seu pai e de sua irmã. Vacca (2012) mostra como exemplo do peso da opinião paterna sobre a filha sua decisão de não se juntar ao amado, em Viena, logo após engravidar de seu primeiro filho. Gramsci insistiu muito com a mulher para que fosse a seu encontro e vivessem juntos, mas, como seu pai era totalmente contrário a isso, Giulia acabou mantendo-se na Rússia. Vacca especula que a postura controladora e possessiva de Apollon fosse uma mistura complexa de fatores, e não apenas ciúme da filha ou antipatia do genro. Para ele, seriam

---

<sup>131</sup> Trecho de uma carta de Apollon, presente nos arquivos da família Schucht, e publicada, por Gramsci Junior, no livro *I miei nonni nella rivoluzione*.

as condições econômicas precárias (podia realisticamente pensar que acabaria a renda principal de sua família se Giulia se unisse a Gramsci em Viena e na Itália) e a frustração por não ter tido reconhecimento adequado por parte da Rússia soviética; mas havia, sobretudo, a atitude patriarcal que, como veremos, tanto prejudicaria a vida da família e o equilíbrio psíquico de Giulia, e pesaria tão negativamente nas relações entre Giulia e Gramsci depois da prisão. (VACCA, 2012, p. 57-58)

Cedendo à imposição paterna e permanecendo na Rússia, Giulia aprofunda seu trabalho no partido. Ainda em 1924, Giulia se torna agente da Cheka, polícia secreta da URSS, para o combate às ações contrarrevolucionárias e à sabotagem; trabalho que durou até 1930. Segundo seu neto (2014), historiadores russos lançaram a hipótese conspiratória de que a relação dela com Gramsci tivesse sido uma ação da agente secreta, encarregada de seduzir o revolucionário italiano, para obter informações privilegiadas. Gramsci Junior não concorda com tal hipótese, já que seus avós se conheceram em 1922 e ela só se iniciou nos trabalhos da polícia secreta em 1924<sup>132</sup>. Mas ele não descarta – embora sem provas – que ela, superdedicada a exercer sua função da melhor forma possível, talvez “devesse fornecer informações também de seu homem” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 72). Em 1925, os amantes puderam se encontrar, porque ele retorna a Moscou, para tarefas na Internacional, e ela e Eugenia se mudam para Roma, onde ele passa a morar, para exercer sua função de deputado. Segundo o testemunho de Nilde Perilli, amiga das irmãs desde quando toda a família morava em Roma, nesse novo período na Itália, “Giulia trabalhou na Embaixada soviética, de manhã e à tarde; Tatiana ensinava ciência natural no Instituto Crandon. Eugenia cuidava de tudo na casa e especialmente de Delio (...) como se fosse seu filho” (CAMBRIA, 1976, p. 90). Estiveram juntos em Roma por nove meses, em que possivelmente foram felizes (VACCA, 2012).

Seu afastamento do marido e da Itália, já grávida do segundo filho Giuliano – que nasceria em solo russo, em 1926, longe do pai –, deu-se por imposição da irmã Eugenia, que expunha sua opinião diante de todos da família, inclusive de Gramsci. Giulia nunca quis essa separação, mas não teve forças para se rebelar. Penso que talvez essa primeira separação forçada – primeira, porque a vida lhes imporia inúmeras outras – tenha sido o gatilho para um adoecimento mental que a acompanhará pelo restante da vida. Ela passará

---

<sup>132</sup> Vacca, de certa forma, corrobora a hipótese dos historiadores, ao dizer que Giulia já “colaborava com o serviço de informação do partido em Ivanovo (outubro de 1922 a outubro de 1923). (...) em seguida na organização do partido em Moscou (novembro de 1923 a dezembro de 1924)” (VACCA, 2012, p. 54) e que as atividades de inteligência, em um estado de polícia como era a pós-revolução, possivelmente já fizessem parte das atividades de Giulia, desde que iniciou o relacionamento com Gramsci.

a ter crises nervosas, que desembocavam em ataques epiléticos! Era grave e incapacitante. O neto (2014, p. 80) aventa a possibilidade orgânica dos problemas de saúde de Giulia, da maneira como era contado em família: uma epilepsia como sequela da gripe espanhola. Mas é uma hipótese que suas pesquisas não permitiram comprovar e já não se tinha outros testemunhos para corroborar tal fato, além daquele de seu pai, Giuliano.

Eugenia demorou quatro anos para informar Tatiana – e conseqüentemente Gramsci, que já estava preso e tutelado por esta – dos reais problemas de saúde de Giulia. A vida, a família, as perseguições políticas afastaram os amantes e cada um precisou encontrar seus recursos para lidar com tamanha desilusão. Segundo Gramsci Junior (2014), nesse primeiro momento, Tatiana não se fiava muito nas explicações de Eugenia sobre a saúde da irmã: duvidava do diagnóstico de epilepsia, sugerindo uma forma de histeria; tanto que, após sair da internação em uma clínica especializada no tratamento de doenças mentais (GHETTI, 2020b), foi-lhe recomendada a análise freudiana. A doença de Giulia impõe ao casal longos períodos de distanciamento, sem trocas epistolares ou notícias mais precisas. A família na Rússia, em especial Eugenia, também atrapalhou o cultivo dos laços entre os amantes: “é muito provável que Eugenia tenha criado obstáculos, de modo direto ou indireto, para o impulso de Giulia a escrever<sup>133</sup> a Antonio” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 81).

Apenas em 1931, cinco anos após a prisão política de Gramsci e próximo à conclusão do tratamento psicanalítico<sup>134</sup> de Giulia, a correspondência entre o casal passa a ser regular e ela encontra espaço e apoio para se expressar afetivamente. Em uma das cartas do arquivo da família, recuperada por seu neto, ela diz: “Carissimo Antonio, hoje eu pego o lápis para estar junto com você” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 84). O apoio e a dedicação da esposa ao companheiro se materializaram ainda em sustento financeiro. Seu neto argumenta que não se sabe ao certo se o dinheiro que Giulia e Eugenia enviavam a Tatiana a partir de 1934, para arcar com as despesas de Gramsci, incluindo as despesas

---

<sup>133</sup> Gramsci Junior conta que o desejo natural de sua avó Giulia “de religar os fios rompidos com Antonio era tão forte que ela desabafava escrevendo-lhe cartas que jamais enviaria: segundo o depoimento de Sraffa, sua bolsa estava sempre cheia dessas cartas” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 84). Ou seja, ela parece ter tentado, da forma como pôde, manter vivo o seu laço com o marido prisioneiro, mesmo não conseguindo atingir o objetivo de estabelecer um diálogo frequente com ele, mais um dado que desconstrói a imagem de uma pessoa ausente, que não demonstrava seus afetos, cunhada sobre Giulia, na literatura especializada sobre Gramsci e sua família.

<sup>134</sup> Segundo Livio Boni (2017), o tratamento psicanalítico de Giulia teria se encerrado entre o verão e o outono de 1932. Um dos benefícios deste tratamento teria sido oferecer instrumentos emocionais para que ela conseguisse aumentar a intensidade de suas trocas epistolares com o marido. Ou seja, Gramsci, mesmo que indiretamente, também foi beneficiário dos bons resultados conquistados pela mulher no processo de autoconhecimento e autotratamento, que experimentou com a mediação da psicanálise.

médicas que se tornaram maiores e cada vez mais frequentes, era apenas de suas aposentadorias ou se o Estado soviético enviava um valor específico para arcar com as despesas do preso político. O que se sabe, segundo Gramsci Junior, é que “provavelmente Giulia começou a enviar este dinheiro logo após ter sido informada por Tatiana das despesas [altas com Gramsci], isto é, em janeiro de 1934” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 85).

Giulia manteve-se preocupada com o marido e buscando caminhos para estar próxima a ele. Como mostra Gramsci Junior (2014), muito se falou sobre a possibilidade da mudança dela para a Itália – Tatiana sugeriu tal possibilidade inúmeras vezes –, mas a pressão da família, sempre interferindo no destino do casal, e, claro, as suas frágeis condições de saúde, em função da epilepsia, não permitiram; mesmo Tatiana tendo também sugerido que a ida da irmã para a península mediterrânea seria a melhor opção para ela realizar um tratamento realmente direcionado à epilepsia, uma vez que lá já existia essa alternativa e na Rússia ainda não. Com toda essa demora na reunião do casal, a impossibilidade real de concretização de tal fato um dia ocorreu e Giulia recebe a carta derradeira de Tatiana sobre as reais condições de saúde de Gramsci e mais um pedido para que a irmã fosse para a Itália. “Na carta de 16 de fevereiro de 1937, Tatiana escreve a Giulia uma notícia alarmante: Antonio agora tem certeza de que seus dias estão contados e antes de morrer gostaria de ver Giulia e seus filhos” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 87).

Infelizmente, o fim do político sardo de fato se deu antes que a família pudesse se reencontrar. Mas, novamente demonstrando força e persistência, Giulia e Eugenia – esta estava sempre ao lado da irmã, fosse para interferir em suas decisões sobre o destino da família ou, ao contrário, para lhes oferecer apoio e cuidados – iniciam uma nova batalha na Rússia, utilizando seus contatos e o prestígio dos anos de trabalho prestados ao país. Fizeram um grande esforço, enfrentado as instituições políticas russas e também o PCI e seus dirigentes, para garantir que o legado de Gramsci pudesse ser cuidado e publicado – coletivizado – da maneira correta. “Apenas alguns anos depois, após a segunda guerra, e após a publicação na Itália das *Cartas e Cadernos do cárcere*, Giulia mostrará sua satisfação e emoção ao ver finalmente concluído o atormentado caminho do legado literário de Gramsci” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 91).

Apesar das patologias mentais e dos sofrimentos impostos pela vida, Giulia seguiu coerente consigo mesma, com seus valores e capacidades. Mesmo na velhice, que se deu junto com Eugenia, em uma casa de repouso para velhos bolcheviques, nos arredores de Moscou, seu neto afirma que a avó “manteve totalmente suas faculdades mentais, estava

interessada na vida dos membros da família e em tudo o que acontecia no país”. Por isso, em sua história sobre sua família revolucionária, ele buscou desconstruir as imagens equivocadas que se naturalizaram sobre Giulia, mesmo por parte de uma feminista como Adele Cambria. “Na minha opinião, a imagem da louca Ofélia shakespeariana atribuída a ela por Adele Cambria em seu volume *O amor como revolução* não corresponde à verdade. Por mais sensível e extremamente rico que fosse seu mundo interior, Giulia possuía um caráter positivo e equilibrado, suavizado por uma certa mansidão feminina” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 91-92).

Obviamente, o relato de Gramsci Junior tem um forte conteúdo afetivo e emocional, mas também possui dados mais próximos, mais fartos e menos simplificados da vida e da personalidade de suas parentes, podendo fornecer análises mais reais sobre quem elas foram e o que, com sua riqueza existencial, moral e política, puderam ensinar a Gramsci. Gramsci Junior recupera um relato de Eugenia em que fala de Giulia e torna evidente o porquê de tantas incompreensões sobre quem ela foi, inclusive por parte de seu marido. Ela disse: “por um lado, ela [Giulia] é uma comunista forte, dotada de autocontrole e uma vontade inflexível, por outro, nos relacionamentos e nos assuntos pessoais, ela é, sem medo de exagerar, uma menina de cinco anos, que deve ser acariciada, beijada e protegida” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 92).

Gramsci Junior (2014) avalia que sua avó possuía “uma natureza artística viva”, uma grande sensibilidade, que não foi reconhecida ou foi pouco compreendida por quem com ela convivia. Ele avalia que mesmo seu avô “não reconhecia nela [tal natureza], ou talvez sim, mas não a cultivava, considerando-a uma qualidade secundária” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 92). Ou seja, ela deve ter feito um esforço hercúleo ao longo de toda a sua vida para deixar de ser quem de fato era – uma mulher artista sensível –, para corresponder àquilo que esperavam dela: uma mulher que decidiu se ocupar da luta política e revolucionária e tinha muitos desafios a cumprir nesse caminho. O seu esforço é o mesmo que faz com que muitas mulheres, como Nora Helmer, não possam se dedicar a se tornar quem verdadeiramente são, a encontrar o que de fato querem e assim se valorizar e se autoconstruir com apoio da coletividade; o que se torna ainda mais complicado e árduo quando querem para si caminhos que se distanciam dos padrões esperados ou determinados pela sociedade patriarcal.

Apesar de todas as dificuldades que Giulia e Gramsci vivenciaram, seu amor e sua preocupação com a mulher fizeram com que, mesmo à distância, ele seguisse tentando inúmeras formas (linguísticas, claro), para participar de sua vida (e a dos filhos) e

reconstruir a proximidade e a confiança entre eles; sendo em muitos momentos excessivamente duro ou pouco compreensivo com ela, já que havia muito distanciamento e um grande número de mediações entre o casal<sup>135</sup>. A carta de 4 de novembro de 1930 mostra como Gramsci era generoso e buscava, de todas as formas possíveis a ele, participar da experiência de Giulia. O sofrimento, os tratamentos e os interesses de Giulia (daquela jovem cujas qualidades ele conheceu), além de dirigir sua atenção à psicanálise, seguiram fazendo-o pensar temas fundamentais para a vida dela, mas também para si mesmo – que sofria os danos físicos e psíquicos do cárcere – e para a profundidade de sua obra, como a relação entre autocuidado e política: “A questão do ‘mal-estar’<sup>136</sup> de Giulia constitui[u] um dos temas centrais da produção epistolar gramsciana” (BONI, 2017, p. 77).

Gramsci Junior (2014) confirma o que está nas *Cartas do cárcere*, o interesse do avô em pensar e debater ou entender melhor sobre o tema, mesmo que de forma crítica. A relação de Gramsci com Freud se dará sempre de forma indireta, por meio “da mediação de sua esposa Giulia que se valeu de um ‘tratamento psicanalítico’ na URSS no início dos anos 1930 para curar um grave exaurimento nervoso acompanhado por esporádicas crises de epilepsia” (BONI, 2017, p. 66). Por seu interesse e preocupação com Giulia, Gramsci teve a oportunidade de se aproximar de algumas categorias de Freud, um dos principais autores a ele contemporâneos – inclusive ele teve alguma proximidade com o freud-marxismo, “difuso nos ambientes vienenses marxistas dos anos 1920” (BONI, 2017, p. 81), quando morou em Viena. Embora, pelo pouco que pôde ler sobre o austríaco, o tenha considerado um pensador idealista, dialeticamente Gramsci enxergou sua importância, inclusive como filósofo de seu tempo, e, mesmo sem um contato direto – o confronto entre eles se deu sempre à distância, de modo indireto e fragmentário (BONI, 2017) –, possuem reflexões que se tocam e foram desenvolvidas no mesmo

---

<sup>135</sup> Adele Cambria retoma, em seu livro, os muitos momentos em que Gramsci teria sido excessivamente rígido com Tatiana e com Giulia. Fez aquela chorar algumas vezes, com suas ásperas críticas e exigências (CAMBRIA, 1975, p. 31), e, com esta, realizou julgamentos pesados, foi impaciente e fez inúmeras cobranças de afeto. Gramsci era linguista e, segundo Cambria, antecipava o estruturalismo (e a psicanálise de Lacan) quando utilizava seus conhecimentos para procurar “rachaduras” na linguagem para tentar decifrar os sinais da doença de Giulia” (CAMBRIA, 1975, p. 32). Possivelmente, a justificativa para o comportamento descontrolado do sardo – que em inúmeros testemunhos das companheiras de partido era descrito como uma pessoa tranquila e com grande capacidade de escuta – tenha ocorrido em virtude dos anos de grande sofrimento físico e psíquico, na prisão.

<sup>136</sup> Boni traz mal-estar entre aspas em referência direta à obra de Freud *Mal-estar na civilização* (2011), fazendo uma comparação entre o tratamento psicanalítico de Giulia e a teoria psicanalítica da política, desta obra freudiana, que reflete sobre o conflito – incluindo os sofrimentos e a infelicidade gerada – entre indivíduo e sociedade, nas diferentes configurações da vida civilizada. Essas reflexões se aproximarão do pensamento que Gramsci desenvolveu na década de 1930 (BONI, 2017).

período: no *Caderno 22* de Gramsci, *Americanismo e Fordismo*, escrito em 1934 (retomando em um segundo momento textos escritos em anos anteriores, em especial 1929 e 1930), e no *Mal-estar na civilização* de Freud, publicado em 1930 (BONI, 2017). No *Caderno 3*, inclusive, Gramsci reconhece que “a influência de Freud sobre a literatura alemã é incalculável: ela está na base de uma nova ética revolucionária (!)” (GRAMSCI, Q3, 3, p. 288), embora saibamos que nas reflexões do sardo sempre exista uma ironia, própria de sua dialeticidade. Aqui ela fica ainda mais clara com o ponto de exclamação entre parênteses com que ele termina sua afirmação sobre Freud.

O universo existencial de Giulia permitiu ao sardo pensar o sofrimento do humano no capitalismo e no socialismo de forma profunda e o levou a perceber a importância do trabalho, inclusive profissional, de escuta de mulheres em sofrimento psicofísico, fundamental à psicanálise, mas algo que o próprio Gramsci costumava realizar, mesmo que não profissionalmente e sem um método específico, em suas muitas relações com companheiras de vida e luta. Sua escuta delas o fez refletir sobre o alcance da subalternização feminina na sociedade, uma subalternidade moral, emocional, além de política, social e econômica, que lhe permitiu ampliar sua compreensão da categoria de subalternidade.

As categorias de subalternidade e subalterno serão de fato pensadas de forma ampla e vão se complexificando ao longo da *práxis* gramsciana. Possuem uma polissemia e uma centralidade no projeto de Gramsci, tornando-se dialeticamente indissociáveis na reflexão e no caminho em direção a uma hegemonia das classes trabalhadoras. Daniela Mussi e Camila Goés sintetizam da seguinte forma:

O interesse de Gramsci no subalterno (...) possui três facetas principais: uma introdução a uma metodologia para a historiografia subalterna, uma história das classes subalternas italianas e uma estratégia política de transformação no desenvolvimento histórico da existência do subalterno. Neste esforço, história, política e cultura são tomadas em conjunto (Green, 2002, p. 3). Ou seja, hegemonia não existe sem subalternidade e vice-versa. Para elaborar “coerentemente” sobre a cultura e o subalterno seria necessário, portanto, conceber a dimensão política mais geral que as unifica, coordena e organiza como hegemonia e subalternidade. (MUSSI; GOÉS, 2016, p. 321)

Em carta para Giulia, em 5 de setembro de 1932, após a mulher ter vivido graves crises depressivas, Gramsci a estimulou a se especializar como tradutora: aquele projeto político-cultural inicial do casal, que fizeram e seguiriam fazendo juntos, mas que a vida os fez continuar separadamente. Para ele as traduções, como sintetiza Boothman ao analisar as reflexões de Gramsci no *Caderno 11*, eram “em si sempre atividades militantes

que visam a modificar a cultura e a colocação político-social das nações engajadas no diálogo” (BOOTHMAN, 2017, p. 782). A essa atividade se dedicou inclusive no cárcere, com todas as limitações existentes, realizando *Cadernos de tradução* com textos que vão “desde os contos de fadas de Grimm até os primeiros escritos de Marx” (GHETTI, 2016, p. 103). A atividade de tradução, nesse sentido, reintegraria Giulia ao trabalho político, utilizando suas potencialidades e conhecimentos linguísticos, algo que ela possuía e parecia gostar.

O sardo a incentivou ainda a retornar definitivamente à música, sacrificada pela militância política. Cambria afirma que Giulia sentia “culpa em continuar fazendo música em meio à revolução” (CAMBRIA, 1975, p. 30) e assim decide deixar a carreira musical, para dedicar-se ao trabalho do partido, embora seu neto afirme que não é totalmente verdade que ela tenha abandonado a música pelas demandas de sua atividade política. Ela tocava o violino no ambiente familiar e também se apresentava, sempre que possível, quando convidada. Ele relembra que, além de intérprete expressiva, ainda “possuía extraordinária capacidade de compositora, escrevia canções sobre textos dos poetas russos, por exemplo, sobre os versos de Jurij Lermontov” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 76). Em carta de Giulia, em 1915, Cambria traz à tona que a própria Giulia se reconhecia como uma esteta, ou seja, percebia “em si uma certa inclinação estetizante, em larga medida derivada (...) das predileções culturais de seu pai” (CAMBRIA, 1975, p. 30).

#### 4.4.4 Um exercício especulativo: Bogdanov<sup>137</sup>, Giulia e Gramsci; tradução, amor e utopia

Gramsci imaginou para ele e Giulia muitas possibilidades de trabalhos e colaboração revolucionária. Como diz Vacca, eles possuíam um amor que irrompeu “como uma paixão total, física e intelectual, erótica e sentimental” (VACCA, 2012, p. 69), que envolvia “uma colaboração intelectual e política, enérgica e vital” (VACCA,

---

<sup>137</sup> Bogdanov foi membro do POSDR (Partido operário social democrata russo) desde a fundação. Além disso, “foi vice-líder da fração bolchevique, construindo e dirigindo o partido, de cujo Comitê Central fez parte, ao lado de Lenin. Durante a Revolução de 1905, foi o dirigente bolchevique junto ao Soviete de São Petersburgo. Apenas em 1909 romperia com o partido e com Lenin, que criticava seu ‘idealismo filosófico’. As divergências, todavia, teriam se iniciado ainda em 1906, quando Bogdanov publicara sua obra filosófica fundamental *Empiriomonismo*, duramente criticada por Lenin e Plekhanov sob a acusação de revisionismo e idealismo subjetivo – ainda que a razão central da ruptura tenha sido quanto à estratégia e às táticas revolucionárias” (ALMEIDA; AMÉRICO, 2020, p. 15-16). Para Lenin, o compatriota era idealista, por defender a necessidade de uma formação cultural ampla e profunda, como precursora da revolução social propriamente dita; o que de fato não ocorreu na Rússia antes de sua revolução.

2012, p. 49), que a distância e, em seguida, a gravidez de Giulia – com todas as novas preocupações e desafios que surgiram desse fato – fizeram com que fosse arrefecendo. Foram muitos os planos quando estavam juntos e Gramsci os tinha em altíssima conta. Em carta à amada, em 15 de março de 1924, pouco tempo depois de deixar a Rússia, ele sintetiza o que imaginou para a relação dos dois:

juntando-se a mim, irá trabalhar e me ajudar a trabalhar. Seu trabalho não será inútil, nada disso: penso que, do ponto de vista revolucionário, será muito mais útil do que aquele que faz hoje: quantas iniciativas, quantas coisas poderíamos *fazer juntos*. Isso deveria lhe dar energia e decisão. Por outro lado, asseguro que se se tratasse só do nosso amor, não insistiria, como fiz: mas o nosso amor é e deve ser alguma coisa mais, uma colaboração de trabalho, uma união de energias para a luta, além de uma questão nossa de felicidade: e a felicidade talvez seja justamente isso. (GRAMSCI, 1992, p. 278-279)

Ele desejava que sua companheira amorosa seguisse também como uma parceira de trabalho, de lutas políticas, ativa, pensante e não apartada da vida social e pública, por assumir os papéis de esposa e mãe; mesmo que fosse com um companheiro que realmente amasse e com quem pudesse ser individualmente feliz. Naquela época, era comum que as mulheres que estudavam e militavam abandonassem suas vidas ativas após o casamento, para se dedicar à nova “carreira” na família. Deixavam suas vidas públicas ativas, porque assumiam a função na vida privada, com toda sua carga de trabalho, como ainda acontecera com a mãe de Giulia, que havia cursado o ensino universitário e militado contra o czarismo, no século XIX.

Em atos concretos, Gramsci demonstrava sua concepção sobre as mulheres e as relações amorosas para revolucionários ou em uma perspectiva revolucionária, através dos projetos coletivos que desenvolveu com as mulheres com quem conviveu amorosamente (ou mais proximamente). Por isso, de forma quase concomitante com o desenvolvimento do interesse amoroso por Giulia, surge a proposta de parceria intelectual e política, assim como já havia ocorrido com Pia Carena e, pelo menos no campo ideal, com Eugenia. Desenvolvia entre eles uma perspectiva mais ampla de amor, em que havia espaço para a troca, a autotransformação de ambos e a formação profunda das mulheres; algo ainda raro no momento em que viviam. Ghetti sintetiza:

O projeto [de tradução da obra de Bogdanov] responde à dinâmica da relação com Iulca [apelido de Giulia], a quem se propõe a tradução, segundo a espontânea atitude gramsciana, já manifestada com Pia Carena, de enfrentar com as mulheres também a questão da identidade, incentivando-as a desenvolvê-la e a realizá-lo cada vez mais. Uma atitude e, mais ainda, uma reivindicação rara mesmo na esfera comunista, inerente à profunda convicção

da igualdade natural entre homem e mulher, que ia muito além do igualitarismo ideológico da revolução de outubro, rapidamente subjogado pelo comunismo de guerra. (GHETTI, 2016, p. 112)

No caso de Giulia, o projeto conjunto a que se dedicam, entre 1922 e 1923, e de fato concretizam é a tradução<sup>138</sup> de *Estrela vermelha* de Bogdanov. Pode parecer uma parceria pequena, já que a vida foi lhes tolhendo as possibilidades de experimentarem, presencialmente, a intensidade e a longevidade de seu amor, como verbalizado por Gramsci. Mas já representou uma ação simbólica e coerente com o que imaginaram como um amor que ultrapassasse a perspectiva particular e pudesse pensar o coletivo: produzir obras que contribuíssem para transformar também a realidade, encarando as mulheres como igualmente criadoras de história, contribuindo para que elas se tornassem o melhor de si (desenvolvessem sua identidade). E o amor que se incentiva no romance-utopia tem exatamente esta característica: poder se dar em meio à luta, com espaço para o protagonismo feminino, e pensando em esforços do casal que se tornem projetos coletivos (ou estejam de acordo com eles).

Segundo Ghetti, Gramsci opta pela tradução do romance-utopia e não pelas obras teóricas de Bogdanov – já escritas e amplamente acessadas na Rússia, da década de 1920 – possivelmente pelo potencial político-formativo que percebe na obra, em relação ao seu interesse e à sua “sensibilidade para os confrontos com a nova forma [literária] por ele denominada ‘nacional-popular’, um gênero quase ausente da tradição cultural italiana” (GHETTI, 2016, p. 111). Assim, na perspectiva especulativa, imaginativa, penso nos debates presenciais que o casal empreendeu sobre a obra nacional-popular do russo, antes do projeto de tradução se concretizar, e em como eles devem ter identificado, nas nuances do texto, em suas muitas camadas interpretativas, em suas aproximações possíveis com a realidade pós-revolucionária russa, o potencial formativo do romance. Potencial que o sardo identificava não apenas neste autor específico, mas na literatura e na vanguarda russas em geral.

---

<sup>138</sup> Embora apreciase mais o italiano com o qual Eugenia se expressava, Gramsci envolvera Giulia na tradução do romance de Bogdanov, que pretendia publicar com dupla assinatura, e para o qual Giulia se preparara com solicitude, mas também com medo. Eles (Gramsci e Giulia) também acordaram que ela o acompanharia como tradutora em sua turnê de palestras em Ivanovo-Voznesensk (a cidade mais industrializada da Rússia no período) e no encontro, sugerido por Giulia, com o secretário local do partido, Korotkov, que estaria em Moscou em 13 de outubro. Não está excluído, segundo Righi, que os dois tenham feito a viagem juntos. O romance, reimpresso e vendido em centenas de milhares de exemplares na URSS após a revolução de 1917, como atestam as cartas nos anos 1922-1923, foi traduzido por Antonio Gramsci com Giulia Schucht, com o plano de publicação na Itália assinado por ambos (RIGHI, 2011, 1018, n. 63). A tentativa de Gramsci de tradução e publicação do livro se deu antes mesmo da primeira tradução alemã, ocorrida em 1923.

O interesse de Gramsci pela literatura russa, que estava lado a lado com aquele seu interesse pelas vanguardas artísticas, não era um fato ocasional: fazia parte de um clima particular presente na Turim dos anos 20, encruzilhada cultural europeia. Em particular [o interesse] por Bogdanov e o Proletkult de Moscou. (GHETTI, 2016, p. 104)

Como também destaca Ghetti, foi por inspiração de *Estrela vermelha* que Gramsci “fundou em Turim uma seção do Proletkult de Moscou, o Instituto para a Cultura Proletária fundado por Bogdanov” (GHETTI, 2016, p. 202). Para Bogdanov, a cultura compreendia uma visão completa da vida social, dizendo respeito não apenas aos objetos artísticos (culturais em sentido estrito e “folclóricos”), mas, assim como Gramsci pensava, referia-se ao modo de ser, pensar, comunicar-se, agir, fazer – incluindo a forma de produzir de seu tempo, o trabalho. Por isso, era defensor da criação, por meio da formação massiva, de uma cultura proletária como um dos elementos imprescindíveis para a realização de uma revolução proletária na Rússia, assim como, em sua compreensão, teria ocorrido no amplo processo de formação que precedeu a revolução burguesa, no século XVIII. Era um bolchevique, ligado ao partido operário social-democrata russo, e desenvolveu sua concepção de cultura proletária e defendeu sua importância para a formação do povo trabalhador, após viver o processo revolucionário de 1905, analisar e tentar ultrapassar as derrotas da classe operária naquele momento do país, pensando e experimentando novas estratégias.

O seu objetivo era de fato encontrar caminhos para que as massas pudessem ter capacidade de liderar a revolução social, e para isso apostou na formação e na transformação cultural em sentido amplo, desde a perspectiva econômica até científica, artística e filosófica, para que o proletariado tivesse as ferramentas para alcançar e implementar suas ideias/necessidades sociais: desenvolver uma perspectiva de classe e uma cultura realmente proletária. Dessa forma, após a Revolução de 1917, convicto da necessária revolução na cultura, ele se torna um dos idealizadores e ideólogos do movimento literário, ou seja, “líder do Proletkult [cultura do proletariado], uma organização da qual muitos membros do partido bolchevique participariam” e que representou “um amplo movimento formado por artistas e intelectuais” assim que se fundou a URSS. “A proposta de Bogdanov era romper com as tradições culturais anteriores porque as via como um veículo da ideologia burguesa. No entanto, ao contrário de outros membros do Proletkult, ele não (...) sugeria a destruição da arte e da cultura da era czarista”. Sua proposta era a realização de um processo de formação da classe operária

em direção à nova sociedade, por meio de “uma crítica (...) à velha arte” (DÍAZ, 2021), seus limites e a concepção de mundo que representava<sup>139</sup>.

A obra de Bogdanov vai ao encontro das amplas concepções de Gramsci de cultura e tradução, porque o projeto com Giulia não representaria apenas a passagem do texto escrito em uma língua para outra língua, especificamente do russo para o italiano, mas significava – mesmo que a longo prazo – o esforço de tradução de um pensamento revolucionário, escrito em uma cultura específica e complexa, para outra cultura e outra história, bem como para um pensamento revolucionário específico (o italiano) que se construía pautando-se nelas. *Estrela vermelha* era uma narrativa, um projeto político, uma concepção de cultura proletária e de linguagem formativa para as massas russas, sustentando-se nas histórias de luta daquele país (ou Império), nas diferentes concepções de seus revolucionários e nos alcances e utopias decorrentes de seus esforços. Uma obra que, por sua profundidade e historicidade, poderia possuir grande potência formativa também para os dirigentes e as massas italianas, servindo de inspiração para a reflexão e a organização política e social da luta na Itália.

No momento em que o projeto de tradução conjunta do casal se deu, Gramsci ainda não havia desenvolvido toda a sua compreensão política sobre a tradução: compreendida como o processo dialético cujo objetivo último é traduzir a teoria em ação política e os elementos da vida histórica em linguagem teórica, ou seja, é um processo que compreende as várias traduções que a filosofia da *práxis* precisa oferecer para se aproximar da classe operária, formá-la e elevá-la (BOOTHMAN, 2017), bem como dos grupos subalternos, para a realização de uma revolução social de fato. Mas ele, por seus estudos sobre a tradução na Universidade de Turim, certamente já compreendia sua perspectiva política e a importância de se dedicar à aproximação dialética entre culturas, pela mediação das obras artísticas e literárias, para que uma concepção de mundo revolucionária tivesse a chance de se tornar hegemônica. A outra cultura, complexa, profunda e avançada, poderia representar uma utopia. No sentido histórico, seria como um caminho, um farol, uma referência do mundo que se quer atingir, podendo inspirar as transformações necessárias e as estratégias históricas para traduzi-la (a utopia) concretamente<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> Todas as citações deste parágrafo são referentes ao artigo sobre cultura proletária de Ariana Diz, presente em: <https://www.esquerdadiario.com.br/Marxismo-ou-populismo-Um-debate-sobre-a-cultura-proletaria>

<sup>140</sup> Segundo Ghetti, a perspectiva ampla e avançada com que o sardo pensava a tradução fará com que ela ultrapasse o seu tempo e vá ao encontro de formas de pensar esse trabalho linguístico (e político), a serem desenvolvidas apenas na segunda metade do século XX. “A reflexão de Gramsci sobre a atividade de

Gramsci e Giulia entenderam a potência múltipla da obra de Bogdanov e decidiram difundir-na na tradução intercultural que realizaram. *Estrela vermelha* é um romance rico e de difícil classificação – utopia, publicidade, ficção científica<sup>141</sup>, realista, naturalista (ALMEIDA; AMÉRICO, 2020, p. 20-21) – e que traz uma saída otimista e positiva para a humanidade. Uma saída coletiva, para um mundo socialmente justo, já existente em outro planeta, que se construiu distante da perspectiva messiânica, sem a dependência de um herói, mas apostando na coletividade organizada, no aprendizado coletivo desenvolvido ao longo da história, com as condições sociais existentes no planeta e pautando-se em uma nova concepção de mundo.

A narrativa do russo aborda, então, questões essenciais para a reflexão e a *práxis* em direção a uma transformação social profunda, destacando-se, em especial, o papel do intelectual como mediador ou elo entre dois mundos diversos (a Terra, capitalista, e Marte, comunista); a formação possível e necessária; os desafios enfrentados para a realização de tal mediação e a potência/importância do amor, do *páthos* (dos afetos e relações profundas, honestas) que impulsionam as transformações (e que devem se modificar) em um processo revolucionário. O momento em que é mister ultrapassar os limites impostos pela cultura e a moral vigentes – nesse caso, as burguesas –, para se ter a coragem e os instrumentos necessários para dar vida ao novo: sociedade, humanidade, cultura, afetos etc.

A história se inicia com uma relação amorosa frustrada entre Anna e Leonid, amor que poderia despotencializar a luta e os esforços revolucionários, porque ambos possuíam concepções de amor muito diferentes, ligadas às suas ideologias ou concepções de mundo. “A companheira terráquea de Leonid, Anna Nikoláievna, pertencia à ala moderada do partido [partido operário social-democrata russo], e o rompimento do casal (...) expressa uma divergência política profunda” (ALMEIDA; AMÉRICO, 2020, p. 15). O relacionamento entre eles, ainda nos moldes burgueses, seria um obstáculo aos objetivos revolucionários de Leonid, que na verdade indica que seria necessário um outro tipo de relação, uma relação com mais liberdade, para uma sociedade que busca a

---

traduzir atravessa os tempos, e ainda possui um caráter de grande originalidade, devido à estreita ligação entre língua e cultura que a caracteriza” (GHETTI, 2016, p. 103).

<sup>141</sup> Segundo Ghetti (2016), a ficção científica foi introduzida na Rússia por Bogdanov, no início do século XX, e a sua escolha por Marte como tema e local de desenvolvimento da sociedade futura que criou (e almejava para a Rússia czarista) possivelmente ocorreu em função dos estudos sobre o planeta vermelho, contemporâneos a ele, desenvolvidos e difundidos pelo astrônomo italiano Giovanni Schiaparelli (1835-1910), que, no século XIX, havia descoberto por imagens de satélite algo que se parecia com canais em Marte.

revolução social e, ainda mais, para aquela que a alcança. “Ele [Meny] teria contribuído conscientemente para o rompimento entre Anna N. e mim? (...) É provável que a tenha visto como um obstáculo a seu objetivo. Talvez tivesse razão” (BOGDANOV, 2020, p. 43). Então, o marciano contribui para o término dessa relação com Anna, para viabilizar que Leonid estivesse livre para aceitar o convite para viver uma missão em Marte, para conhecer a sociedade criada no planeta vermelho e, em seguida, poder realizar a mediação entre os dois mundos: porque no decorrer da história se descobre que uma parceria entre os dois planetas seria fundamental para que ambos seguissem existindo e oferecendo uma vida justa para suas populações.

Chama a atenção que tenha sido escolhido e convidado para tal missão interplanetária um homem revolucionário, e não uma mulher, o que expressava a realidade (patriarcal) na Rússia, em que os dirigentes eram quase todos homens. Por isso o autor expressava, em certa medida, o que era imaginável, possível, em seu tempo histórico. Na Terra, onde ainda não havia ocorrido uma revolução socialista, a mulher, representada por Anna, ainda possuía uma visão retrógrada ou menos avançada das relações, e por isso é vista como um possível obstáculo à transformação necessária; algo que só seria “corrigido” quando ela tivesse a oportunidade de trilhar o árduo percurso para sua autotransformação, como ocorreu com as mulheres marcianas. Um percurso de superação das imposições da moral burguesa e aristocrática que a limitava social, intelectual e culturalmente; considerando que os homens, mesmo com essa moral que também regia suas ações, tiveram mais oportunidades para a autoformação e o exercício de uma organização política progressista, incluindo a experiência com relações múltiplas e mais livres (mesmo que fosse via adultério e consumo da prostituição).

Ao longo da viagem interplanetária, Leonid, o escolhido pelos marcianos para a missão interplanetária, vai descobrindo um novo tipo de amor e de amizade, “pautados no sentimento de camaradagem” (ALMEIDA; AMÉRICO, 2020, p. 20) – como o que experimentaram potencialmente Gramsci e Giulia e também Gramsci e Tatiana –, à medida que descobre um novo mundo pós-revolucionário, existente em Marte, onde se havia construído uma outra ética sexual. Nesse processo, viverá relações com as mulheres marcianas, a partir de novas bases, e compreenderá que as relações profundas e verdadeiras ocupam um grande espaço em uma sociedade renovada por uma revolução social concreta e consistentemente estabelecida. A história contada no livro nos ajuda a compreender a importância da transformação relacional e o espaço das relações e dos afetos em uma sociedade que quer de fato se transformar profundamente. Mostra-nos

como as relações e os afetos são históricos e devem se revolucionar (e se revolucionam), quando almejamos um novo mundo; o que está presente igualmente na análise de Gramsci, em seu *Caderno 22*, de 1934.

Bogdanov coloca o amor (histórico, o amor solidário e livre) como o elemento capaz de aproximar os dois mundos distantes e diferentes e relata os caminhos que o intelectual percorre para se entregar a esse aprendizado do novo mundo. Lenny se esforça muito, a ponto de adoecer (vivencia episódios de *burnout*), para se tornar capaz de compreender a sociedade construída em Marte, mas seu esforço era sempre insuficiente até ele se entregar ao aprendizado proveniente do amor: que ensina para além da racionalidade, da objetividade, da teoria, mas por meio também da vivência, da *práxis*. Quando ele descobre e assume seu amor por Netty, compreende o mundo novo: “o mundo novo se tornou, para mim, próximo e, ao que parecia, completamente compreensível” (BOGDANOV, 2020, p. 123). Tal afeto, na sociedade socialista, é o elemento que aproxima mundos e potencializa relações, parcerias, diálogos honestos. É o que aproxima universos diversos – inclusive as separações provenientes da diferença sexual<sup>142</sup> tão demarcada no capitalismo –, quebra barreiras, transpõe dificuldades: o que é perceptível também no amor entre Giulia e Gramsci, denominado por ele mesmo *uma potência criadora*.

*Estrela vermelha* vai fundo na reflexão sobre os afetos e traz a vivência do amor livre por Leonid ou Lenny (o nome que recebe em Marte), que se relaciona com as marcianas Netty (antes companheira dos marcianos Stern e Leta consecutivamente) e Enno (antes companheira de Menny, o marciano que o convidou para a missão no planeta vermelho). Ele desenvolve com cada uma delas um tipo de afeto, de vínculo e de relação: com a primeira, uma relação erótico-amorosa; com a segunda uma amizade-amor (BOGDANOV, 2020, p. 133). Gramsci, nesse sentido, talvez buscasse igualmente experimentar (e não apenas pensar em) uma maior liberdade de afetos, quando se envolve e se vincula de forma diferente com cada uma das três irmãs, quando se vincula de forma profunda com as mulheres. Mas tais relações ainda não se desenvolviam com a

---

<sup>142</sup> O debate sobre a diferença sexual é muito marcante na utopia de Bogdanov, porque, em Marte, mulheres e homens eram praticamente indistinguíveis por meio de seus papéis sociais, suas vestimentas e expressões de gênero. A conclusão a que chega o personagem protagonista da obra é que a diferença sexual deixou de ter relevância (existência) no socialismo de Marte e seria uma necessidade ou se tornaria mais acentuada no capitalismo da Terra, em função da fortíssima divisão sexual do trabalho, que diferenciava espaço público e privado de forma excessivamente marcada também, lançando as mulheres na “escravidão doméstica” e os “homens na luta frenética pela sobrevivência”, o que deixa as diferenças marcantes até na anatomia, no “corpo em duas direções diferentes” (BOGDANOV, 2020, p. 98).

reciprocidade necessária a um amor realmente livre para ambas as partes, já que este não parecia ser o objetivo delas e, por isso, não estariam abertas a experimentar tipos mais livres de afetos e relações. Penso que elas nem mesmo devam ter cogitado uma maior liberdade nos afetos – com Gramsci ou com outras pessoas –, como Bogdanov desenha em sua utopia, possivelmente em decorrência da dupla moral de seu tempo histórico, que às mulheres não permitia experimentar diferentes afetos ou limitava seus relacionamentos e os papéis ocupados por elas, oferecendo mais liberdade, desde sempre, para os homens, mesmo que na hipocrisia. Uma moral rígida ainda mais presente na sociedade burguesa, mas que se estendia à sociedade socialista russa e aos militantes de seus partidos de esquerda.

Ibsen já criticava acidamente a sociedade burguesa e sua moral, no século XIX, destacando os prejuízos desta, principalmente para as mulheres, e vislumbrando a potência revolucionária, para si e para o mundo, de Nora rompê-la. Bogdanov, indo ainda mais longe, colocou mulheres vivenciando outra situação moral, outra ética; embora, em seu exercício especulativo, isso ocorresse em outro planeta, tão distante de nós; talvez justamente demonstrando quantas mudanças seriam necessárias para que uma transformação desse porte pudesse se aproximar da Terra. Inspiradoras para Gramsci, essas obras possivelmente lhe permitiam pensar nas transformações éticas e amorosas futuras e necessárias para uma sociedade socialista. Em *Estrela vermelha*, o russo imagina a liberdade no amor e na escolha das relações; sem os limites e as amarras da propriedade privada, sem os contratos, sem o contrato (e as obrigações também religiosas) do casamento. Imagina, igualmente, as mulheres como protagonistas desse amor livre, o que faz de seu texto ainda mais utópico, comparado com as realidades russa e terráquea, no início do século XX:

O velho Letta tinha um coração de rara compaixão e um entusiasmo abundante, quase infantil. Netty encontrou nele o companheiro de que precisava: ele não só sabia tratar com paciência o impulso de sua imaginação, como não raro se fascinava com ela. Ao lado dele, sua alma descansava da crítica dura de Sterny [o engenheiro, seu primeiro companheiro], que tudo congelava. Letta, assim como ela, amava a Terra com sonho e fantasia, acreditava na futura união entre os dois mundos, que traria consigo um grande florescimento e a grande poesia da vida. (...) Assim surgiu sua segunda relação. (...) Netty era uma pessoa livre e se comportava como uma pessoa livre. (...) eu [Lenny] sempre considerei que a monogamia em nosso meio resultava apenas das nossas condições econômicas, que limitam e acorrentam a pessoa a cada passo; aqui, contudo, não havia essas condições, mas outras que não criavam nenhum empecilho para sentimentos pessoais e laços pessoais. (BOGDANOV, 2020, p. 137)

Em sua utopia, Bogdanov compara a liberdade do amor, que já existia em Marte, com a monogamia, para ele ainda presente na Terra, atrelada às suas condições econômicas. O futuro das relações seria poderem se dar pelas vias da liberdade e do respeito aos sentimentos e laços existentes (e construídos entre as pessoas). Era o farol que habitava as mentes dos revolucionários e revolucionárias contemporâneos a ele – na verdade, uma discussão presente no pensamento utópico e revolucionário desde a Idade Média, que seguiu se fortalecendo com o advento das tentativas de revolução socialista, desde o século XIX (GOLDMAN, 2014; FEDERICI, 2017) –, mas, no momento em que escreve seu texto, ainda pensa na monogamia apenas como resultado das condições econômicas, como se fosse quase mecânica a vinda da liberdade nas relações, bastando que tais condições fossem alteradas.

Nesse ponto, Bogdanov se filia à concepção de Engels, que, em seu *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, relata que o surgimento da monogamia se deu concomitantemente com a o nascimento da propriedade privada e que, ao superá-la, ocorreria também a superação desse tipo de acordo entre os casais (ENGELS, 1975). Com os estudos posteriores a Engels, e com a própria experiência revolucionária soviética, ficou clara a visão economicista, mecânica, do pensador sobre as relações e sobre a forma de superar a condição opressiva das mulheres no capitalismo. Kollontai e Gramsci apresentaram críticas a essa perspectiva de Engels, que se tornou hegemônica entre os pensadores e militantes marxistas, quando se reflete sobre a sexualidade e as relações amorosas.

Gramsci “não partilhava da interpretação economicista da realidade articulada [de forma pouco problematizada e pouco histórica] em estrutura e superestrutura” (GHETTI, 2016, p. 207) e ainda afirmava, em seu *Caderno 22*, que as relações devem ser compreendidas dialeticamente e são sempre construções históricas, e também que a monogamia – tão fartamente criticada por marxistas, no momento de crise da década de 1930 –, talvez fosse a relação possível para os trabalhadores que organizariam a revolução a partir de suas realidades fabris, já que não lhes restava energia e tempo para vivenciar múltiplas relações ou para ir em busca de relações verdadeiramente livres. Kollontai (2011) se esforçava também para compreender historicamente as relações amorosas – inclusive tentando fazer uma história das relações e da moral que as rege –, para mostrar que a transformação necessária nesse âmbito não era (e não seria nunca) automática. Mesmo com a mudança das condições econômicas, não viria sem um esforço coletivo consciente, de toda a sociedade, para compreender quais seriam as relações mais

coerentes e possíveis para o socialismo real e quais os passos concretos (educativos, culturais, legais, econômicos, sociais) para construí-las.

Superando dialética e historicamente as condições econômicas do capitalismo – que incluíam os efeitos da propriedade privada nos casamentos (como a obrigatoriedade de transferência dos bens para os herdeiros legítimos), frequentemente tornando-os meros acordos comerciais para a manutenção da propriedade –, além das rígidas regras impostas pela moral dominante, as pessoas poderiam ter espaço para se ouvir e escolher seus afetos, suas parcerias amorosas, de modo que realmente fizessem sentido para suas vidas. A relação mais profunda que Lenny vivenciou em Marte – e que, conforme descobrimos ao final do livro, estendeu-se também na Terra – foi aquela com Netty. Uma relação que, nas palavras da personagem, era erótica-amorosa, mas que ultrapassava esse âmbito, porque também o guiava (ela como a intelectual marciana mediadora nesse processo) ao “maravilhoso mundo novo” (BOGDANOV, 2020, p. 124).

É a condução da namorada marciana que o ajuda a pavimentar este difícil caminho de conquista: “a ajuda paciente de Netty sempre estava comigo e pavimentava o difícil caminho” (BOGDANOV, 2020, p. 127), “a união entre os dois mundos, que traria consigo um grande florescimento e a grande poesia da vida” (BOGDANOV, 2020, p. 137). O que eles sentiam (e viviam) “não [era] propriedade e sim amor de esposa e de mãe na condução ao mundo novo” (BOGDANOV, 2020, p. 139). A partir da narrativa do autor russo, podemos compreender que, em Marte, as funções de esposa e mãe (assim como a de professora exercida pela mãe de Netty na obra) também eram funções de intelectuais, que realizavam a mediação entre mundos, entre estágios da vida, entre desafios; embora nunca devamos esquecer da sobrecarga que esses papéis sociais podem trazer às mulheres, quando naturalizados e hierarquizados, em uma sociedade patriarcal.

Segundo Ghetti, o romance-utopia de Bogdanov contribuiu para transformar a concepção negativa que Gramsci possuía sobre a utopia, em seu período de juventude. Naquele momento, ele alertava que ela “indicava um plano abstrato, feito na convicção de que 'os eventos políticos podem ser arbitrariamente predeterminados na mesa [de discussão]', por aqueles que não conseguem 'conceber a história como [algo que possui um] livre desenvolvimento'”. (GHETTI, 2016, p. 202). Com os muitos anos de experiência política, de quem viveu (e amadureceu) a partir do *Biennio Rosso* turinês, com toda a sua vivência amorosa-política na Rússia, incluindo seu projeto de tradução com Giulia, sua perspectiva sobre utopia e utopismo ganhou outras nuances, mais dialéticas e até positivas. Nos *Cadernos* do cárcere, em especial no *Caderno 25*, tal

mudança de perspectiva apontada por Ghetti fica evidente. O sardo passa a considerar a importância das utopias como “manifestos políticos de intelectuais, que querem atingir o estado excelente” (GRAMSCI, 2002, p. 143), ou seja, como “uma literatura que floresce em tempos de crise, [onde ficam evidentes] ‘os sintomas de profundas convulsões políticas e sociais’” (GHETTI, 2016, p. 202-203), que por isso acabam se tornando capazes de traduzir as aspirações dos grupos sociais subalternos.

Compreender tal gênero literário passa a ser uma tarefa política e cultural importante, no trabalho do intelectual organicamente ligado à luta social revolucionária, para compreender as crises e os desafios do momento histórico em que foram concebidas as lutas fundamentais de todos os grupos sociais subalternos, como partes importantes do processo de formação e da concretização da vontade coletiva. Ghetti sintetiza que, para Gramsci, “o imenso gênero literário do utopismo é [então] interessante porque reflete inconscientemente as aspirações mais elementares e profundas de grupos sociais subalternos, mesmo os mais baixos, ainda que interceptados por intelectuais dominados por outras preocupações” (GHETTI, 2016, p. 202-203). Por isso, tais aspirações devem ser traduzidas historicamente, não mais como criações de intelectuais individuais (como os intelectuais tradicionais da burguesia), mas como algo coletivo – por exemplo “o moderno Príncipe (...) [que] não pode ser um indivíduo concreto, mas um organismo, o partido político, expressão da ‘formação da vontade coletiva nacional popular’” (GHETTI, 2016, p. 205).

Como na obra de Bogdanov, a utopia deveria ser a realização de um processo coletivo de organização política e social, a ocorrer historicamente, em direção a uma sociedade realmente justa e harmônica para todas as pessoas, superando com trabalho árduo e permanente todas as subalternidades antes existentes. “A utopia marciana demonstra que a superação do modo de produção capitalista será possível apenas se não nos guiarmos por fantasias” (ALMEIDA; AMÉRICO, 2020, p. 22). Ou seja, a transformação social que o livro apresenta possui um método científico (o materialismo histórico-dialético) para a realização da crítica social, mostra a gênese do projeto revolucionário e igualmente os desafios para que tal revolução se torne verdadeiramente histórica, conseguindo representar a síntese de um mundo possível, mesmo em outro planeta. Nas palavras de Ghetti, a obra do russo consegue apresentar as “luzes e [as] sombras do socialismo perfeito alcançado em Marte [as quais] constituem seu grande encanto” (GHETTI, 2016, p. 123).

Bogdanov, em uma narrativa didática, explora as suas múltiplas formações – filósofo, médico, cientista social, astrônomo, revolucionário bolchevique – para nos permitir imaginar historicamente, em toda a sua complexidade relacional humana, outro mundo possível. Como

um investigador da vida humana em sentido amplo, o autor empresta a própria psique, a interioridade (...), além da experiência e do conhecimento acumulados, às suas personagens, a fim de investigá-las, dissecá-las, encontrar os elementos que engendram, naquilo que temos de mais primordial e comum, cada uma das humanidades representadas – já não mais a da Terra e a de Marte, mas os seres humanos vivendo nos distintos sistemas: o capitalista e o socialista. (ALMEIDA; AMÉRICO, 2020, p. 19)

Ainda segundo Almeida e Américo, “parece exemplar um trecho sobre a transfusão de sangue na medicina tal como praticada em Marte”, a qual permite, em uma relação entre humanidades e entre pessoas, atingir o nível extremo, profundo, concreto, de “uma transfusão interplanetária entre as humanidades” (ALMEIDA; AMÉRICO, 2020, p. 19).

Para o russo – e penso que igualmente para Giulia e Gramsci –, o projeto revolucionário era algo tão necessariamente humano e visceral, que seria capaz de atingir a profundidade de “uma troca de vida camarada não só na existência ideológica, mas também fisiológica” (BOGDANOV, 2020, p. 110). Além de todas as classificações, *Estrela Vermelha* é uma utopia psicológica (BOGDANOV, 2020, p. 168), de compreensão profunda do humano e de suas emoções. O autor, também um médico psiquiatra, aborda com preocupação ou alerta os desafios e os adoecimentos psíquicos que podem ocorrer quando grandes transformações sociais acontecem, quando o povo (ou o ser humano individual) se depara com algo muito novo, muito diferente, muito abrupto e até traumático; sacrifícios impostos pela luta política profissional assim como ocorre na vida das três irmãs russas e do sardo. A tentativa de se inserir em um mundo diferente, os problemas e sacrifícios que vêm disso e as trocas profundas necessárias podem adoecer profundamente. Em Marte e na Terra, Lenny sofreu de melancolia profunda, e “Giulia cai em grave síndrome depressiva que não a abandona mais”, para a qual “com o passar do tempo se firmaria o diagnóstico de epilepsia” (VACCA, 2012, p. 71).

Na obra de Bogdanov, o caminho para superar (ou tratar) a melancolia seria se isolar da vida política, porque, em sua concepção, as demandas desta sempre causariam dores e sacrifícios<sup>143</sup>, mesmo que houvesse conquistas e transformações importantes.

---

<sup>143</sup> A reflexão sobre os sacrifícios e sofrimentos que acompanham o processo de desenvolvimento da civilização está presente na obra de Bogdanov, mas também nas reflexões de Gramsci, em *Americanismo*

“Werner tentava me isolar mais ainda da vida política de minha pátria. Pelo visto, considerava que a própria doença era fruto das pesadas impressões da revolução” (BOGDANOV, 2020, p. 170). O tratamento que Lenny recebeu de seu médico e amigo foi uma “quarentena política” (ou de política), “tranquilidade, silêncio”, uma forma de “dieta mental” (BOGDANOV, 2020, p. 170), a tentativa de “viver numa ilha politicamente inabitada” (BOGDANOV, 2020, p. 170). Apenas uma pausa, para que pudesse retornar à luta, que nunca deixa de existir...

As obras que Gramsci vai desenvolver no futuro – após 1922 e 1923, anos em que se dedica com Giulia à tradução – têm muita relação com o pensamento de Bogdanov expresso em seu romance-utopia, em especial sua reflexão sobre o intelectual orgânico e o delineamento de sua perspectiva do materialismo histórico-dialético, que ele preferia denominar *filosofia da práxis*: categoria e expressão que “indica[va] o incessante movimento da mente humana, que acompanha[va] de forma indissociável a ação [a ação política concreta lidando com as condições materiais existentes], como aquela que é representada no Príncipe [de Maquiavel]” (GHETTI, 2016, p. 207), que para ele permitia distanciar-se do risco de uma interpretação economicista, em direção à compreensão de fato histórico-crítica da realidade. “Lembre-se de toda a importância atribuída por Bogdanov, Lunacharsky e, em geral, pelo Proletkult à criação de intelectuais próprios da classe trabalhadora” (Cesare Bermani apud GHETTI, 2016, p. 105); e da “afirmação decisiva da ‘hegemonia’ como criação de uma nova cultura” (Cesare Bermani apud GHETTI, 2016, p. 105).

A construção da nova cultura, da hegemonia proletária<sup>144</sup> marciana foi:

Nossa história, se compararmos com a história da humanidade terráquea, parece surpreendentemente simples (...). Tranquila e ininterruptamente corria o acúmulo dos elementos do socialismo: desapareciam os pequenos proprietários, subia de degrau em degrau o proletariado; tudo isso acontecia sem oscilações nem impulsos em toda a extensão do planeta, unido em um todo político interligado. Era conduzida a luta, mas as pessoas, de algum modo, entendiam umas às outras; o proletariado não queria olhar muito adiante, mas também a burguesia não era utópica em sua natureza reacionária; as diferentes épocas e formações sociais não se misturavam a tal grau como na Terra, onde em um país de capitalismo superior é possível encontrar, ainda, um reacionarismo feudal, e o numeroso campesinato, atrasado em sua cultura por

---

e *Fordismo* (Caderno 22), contemporâneas ao *Mal-estar na civilização* de Freud, que também se aprofunda nesta temática do sofrimento na política e no processo de transformação civilizacional.

<sup>144</sup> É possível perceber que o olhar de Bogdanov, em seu texto, tende a privilegiar a participação dos trabalhadores das fábricas, na revolução. Na construção da Revolução de 1917, incluem-se mais intensamente os trabalhadores do campo, que eram a maioria na Rússia daquele período. Gramsci, em sua reflexão atualizada e contextualizada pela história italiana, abordará de forma mais ampla, como fundamentais à construção da hegemonia, todos os grupos sociais subalternos, não só os camponeses.

todo um período histórico, frequentemente serve as classes superiores de instrumentos de opressão ao proletariado. Trilhando um caminho suave e sem percalços, chegamos há algumas gerações a uma ordem social que emancipa e reúne todas as forças do desenvolvimento social. (BOGDANOV, 2020, p. 154)

Como mostra Bogdanov, a história marciana seria mais esquemática, por isso a sua revolução social, construída ao longo de algumas gerações, teria sido mais simples de se efetivar e com resultados mais previsíveis. Segundo seu argumento, cada território e momento histórico pediriam lutas e mudanças sociais adequadas, específicas, para que pudessem ser instauradas as mudanças necessárias, com resultados coerentes com todo o contexto e as estratégias escolhidas. No trecho supracitado, o autor russo deixa clara sua perspectiva do materialismo histórico e escolhe Netty – a mulher que recebe o maior amor do intelectual mediador entre mundos, Lenny – como a porta-voz do método e da história de construção do socialismo em Marte. Ela conta a Lenny a história do processo revolucionário que viveram e quais seriam os próximos passos e os desafios para que tal sociedade renovada continuasse existindo. Em Marte, haveria o socialismo dos sonhos, no sentido de sua facilidade e previsibilidade em ser implementado e em se manter. Mas a realidade da Terra, segundo Netty, era (e é) muito mais complexa, diversa, possuindo outras contradições, que exigiriam (e seguem exigindo) um esforço criativo diferente e contínuo dos intelectuais orgânicos para uma revolução social própria, verdadeiramente ampla e, quiçá, duradoura e não imperialista<sup>145</sup>.

#### 4.4.5 Tatiana

Tatiana Schucht (1887-1943) “não escreve quase nada sobre si, desaparecendo entre as informações sobre Antonio, as perguntas sobre a vida dos outros e as longas listas de itens enviados ou a serem enviados” ao cárcere ou aos parentes, amigos e companheiros de militância do encarcerado (RIGHI, 2019, p. 110). Assim, a presença

---

<sup>145</sup> Crítica às perspectivas antropológica evolucionista (darwinista social) – a Terra com seus tantos problemas estaria na sua infância e iria acordar e se desenvolver em direção ao seu amadurecimento – e ecológica colonialistas de Bogdanov no livro, que tornaria o socialismo pensado ali inconciliável com perspectivas pós-coloniais e decoloniais (e descoloniais), a meta dos intelectuais e a forma almejada para resolver os problemas de suas sociedades ainda seria a busca por colonizar outros mundos ou nações (ideais imperialistas, mesmo que por caminhos diferentes daqueles tomados pelo capitalismo), promovendo homogeneização cultural, evolução, extração de recursos naturais, luta para dominar a natureza... A obra possui uma preocupação ambiental, mas ainda dentro da lógica extrativista, que tornaria possíveis a industrialização e o desenvolvimento tecnológico desenfreados, dos quais Bogdanov ainda faz apologia.

dela foi constante em quase tudo que se referia a Gramsci, em seu período de detenção. Quase uma sombra, a quem não se teve muito interesse em humanizar. Mas, na prática, Tatiana foi fundamental para Gramsci ter sobrevivido ao cárcere e ter tido a oportunidade de criar e legar suas obras geradas no ambiente hostil.

Nas cartas de Tatiana, publicadas por Cambria em seu *Amor como revolução*, é possível, segundo os argumentos da autora, “avaliar o quanto Tatiana Schucht foi importante nos últimos anos de vida de Antonio Gramsci; quanto da sobrevivência física do homem, de 1926 a 1937, se deve a ela; e como os *Cadernos do cárcere* puderam ser escritos também porque Tatiana assegurou ao preso aquele mínimo de condições materiais, sem as quais, apesar da extrema tensão volitiva do condenado, seu trabalho dificilmente teria durado anos. (Sabe-se que Tatiana guardou os *Cadernos*, levando-os consigo para a União Soviética, após a morte de Gramsci)” (CAMBRIA, 1975, p. 11).

Mas o interesse por essa mediadora fundamental do prisioneiro entre a família, os companheiros de militância, o partido e o Estado soviético só se tornou algo concreto – e rendeu estudos especializados pelos estudiosos de Gramsci – cinquenta anos depois da morte dele e mais de quarenta depois da morte dela, no final dos anos 1980 (RIGHI, 2019). Tatiana realizava uma mediação extremamente ativa: filtrava, por exemplo, as informações das cartas de Gramsci para Giulia e as escritas por ela ou sobre ela, para aliviar o sofrimento do casal (RIGHI, 2019). “Nem sempre é claro quais cartas de Gramsci a cunhada enviou a Moscou e como (se uma de cada vez, ou em pacotes de encomendas etc.) e quais filtros ela operou: é provável, por exemplo, que ela tenha enviado tardiamente a Giulia a carta datada de 31 de agosto de 1931, onde Gramsci lhe perguntava sobre o tratamento psicanalítico que ela havia realizado, provavelmente por uma referência que ele faz à utilidade de se desvincular da família, mas ela [Tatiana] certamente a transmitiu a Sraffa” (RIGHI, 2019, p. 109).

Talvez Tatiana tenha filtrado e deixado tardar essa correspondência para a irmã porque, para o tratamento psicanalítico, não se considerava prejudicial ao paciente a presença dos familiares ao longo do processo de tratamento e Gramsci, em sua resposta, estimulava Giulia a justamente se tornar independente dessas relações familiares (co-dependentes). Pelo que sabemos, ela precisou fazer essa filtragem por diversas vezes. Um difícil papel de mediação, que exigia escolher as palavras, definir o que dizer ou não dizer, em qual momento, tudo em função das fragilidades emocionais de ambos os lados – de Gramsci e de suas interlocutoras afetivas –, do controle pela censura fascista e também pela URSS de Stalin. Foi a articuladora de Gramsci com o mundo e com todos os desafios

em meio ao endurecimento fascista. Realizava a gestão de todas as necessidades e informações, demanda volumosa e de grande responsabilidade, que certamente a exauria. Giuseppe Vacca (2012) igualmente destacou a importância fundamental de sua interlocução com o sardo, igualando a importância de sua atuação com os próprios documentos produzidos por Gramsci no cárcere, porque foi ela quem ofereceu os documentos, as memórias, capazes de tornar possível a reconstrução do cenário amplo de todas as vicissitudes por ele vividas, de 1926 a 1937.

Gramsci Junior. afirma que, para exercer “o papel de uma interlocutora digna ao dirigente comunista, dentre todas as irmãs, a mais indicada era Tatiana, [por ser] intelectualmente evoluída, com imensa bagagem cultural e com clara percepção da realidade”. Em 1928, a própria Tatiana corrobora a avaliação do sobrinho, quando relata, em uma carta recuperada por ele no arquivo privado da família, as tantas habilidades que possuía, ao descrever suas experiências profissionais. Faz isso em um período em que esteve sem um trabalho fixo em Milão e, assim, cogita retornar à Rússia, após grande insistência dos pais, para que se reaproximasse da família e aproveitasse a vantagem de viver no “Estado soviético”, já que era uma cidadã da nação soviética que buscava seguir se revolucionando – e tentando se diferenciar do capitalismo ocidental –, mesmo após dez anos da derrubada do Império czarista. Para os revolucionários convictos, como era o seu pai Apollon, como seria possível alguém ter o privilégio de poder morar no estado revolucionário e não aproveitá-lo? Ele realmente acreditava no modo de vida que se construía na Rússia. E Tatiana, dando ouvidos à insistência de seu pai, diz:

não seria difícil encontrar um trabalho (...) traduções das duas línguas – francês e italiano – em russo e vice-versa. (...) O ensino das línguas, de ciência natural, redigir boletins para revistas agrícolas, traduzir artigos e redigir seus resumos, trabalhar também no escritório de informações econômicas, trabalhar no escritório de informações e estatísticas e (...) escrita das operações [comerciais, n.d.a.]. Traduções de artigos e contos para revistas e jornais. Trabalhar na organização de acampamentos de verão para cuidados e descanso para crianças [possivelmente as doentes com malária], o ensino de ciências naturais em escolas do tipo Montessori. Trabalho em laboratórios de hospitais ou clínicas (análises e preparações microscópicas), supervisão médica dos atendentes. No entanto, acho que com essa variedade de possibilidades pode acontecer que eu não encontre uma ocupação adequada, na qual eu possa usar todo o meu potencial. (...) no meu certificado de serviço está escrito que minhas habilidades de trabalho são enormes. (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 108-109)

Esta autodefinição das habilidades é importante para que ultrapassemos a tendência de definir Tatiana apenas em relação a Gramsci, por cuja mediação ele de fato passou a entender o mundo e sua família. Ela era antes de tudo generosa, empática e

sensível à dor do outro. Diz ter sido amiga, irmã, companheira, mas que ninguém desempenhou em sua vida os mesmos papéis, porque o que a satisfazia de fato era amar e se doar, não necessitando, ela mesma, do amor dos demais. Segundo seu relato, desde menina ela nunca precisou “de nenhum guia, nenhum apoio, sempre morei sozinha, não me lembro de ter sido uma criatura [um ser dependente]” (Tatiana Schucht in GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 93). Sua capacidade de doação a outrem, que ela tinha clareza de possuir, permite entender porque escolheu dedicar-se inteiramente ao cunhado (e amigo) necessitado, ao longo de seus onze anos de cárcere. Mas não sabemos se tamanha dedicação, às vezes com pouca reciprocidade, realmente a realizava ou se ela o fez por amor ou por convicção de que às mulheres é natural a atribuição dos encargos do cuidado e do sacrifício por outrem, considerando assim que isso, por si só, deveria realizá-la.

O outro lado dessa postura de Tatiana é a escolha por não se vincular de fato a ninguém, para poder viver por si mesma, ser dona de sua própria vida. Por um lado, dedicou-se como missionária a todas as pessoas que dela necessitaram, mas abriu mão e ultrapassou, ao que parece por convicção, os papéis tradicionais das mulheres de sua época, que deveriam encontrar refúgio no casamento e na maternidade; mesmo as mulheres revolucionárias sofriam as desvantagens do Estado patriarcal e seguiam precisando cumprir os papéis impostos por essa estrutura. Tatiana, ao contrário, pôde respeitar a sua natureza, que, segundo avaliava, levou-a a sempre se envolver “nas emoções mais profundas dos outros, participando o máximo possível de suas vidas”, mas não a fez “capaz de compartilhar necessidades e desejos com os outros” (Tatiana Schucht in GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 94). É o perfil de uma cuidadora profissional, que se interessou de fato pelo bem-estar dos demais e para isso estudou, dedicou-se, aprofundou-se, não apenas se sacrificando pelos outros por “amor” (que Silvia Federici define como trabalho não remunerado). Por isso, ela cursou, além de ciências naturais, medicina na Universidade de Roma, mas não se graduou, porque lhe faltaram os exames necessários para obter o diploma (GRAMSCI JUNIOR, 2014).

Tatiana se mudou para a Itália em 1908, graduou-se em ciências naturais em 1913, mas desde 1912, já dava aulas de ciências e matemática no “Instituto Universal Crandon, uma escola para meninas criada pela Igreja Metodista” (VACCA, 2014, p. 91). Entre 1920 e 1925, ensinou também o francês e provavelmente o russo, na mesma instituição. É possível que tenha se tornado protestante, como confirma em carta o diácono da Igreja Valdense, Paolo De Prai, testemunhando que o mundo protestante influenciou o modo de vida e o pensamento de Tatiana e que inclusive o funeral que organizou para Gramsci

seguiu os costumes protestantes (GRAMSCI JUNIOR, 2014). É interessante pensar que ela, cidadã soviética, tenha se aproximado dos valores religiosos de uma igreja com sede nos Estados Unidos, tão fundamental para a sustentação ideológica do sistema econômico e da cultura daquele país<sup>146</sup>.

Além das aulas na escola metodista, Tatiana ministrava aulas particulares, era “redatora no Instituto agrário internacional de Roma, onde era assistente na Estação de piscicultura. Entre 1915 e 1916 trabalhou como enfermeira no Policlínico Umberto I de Roma, nos acampamentos de verão para [o cuidado de] crianças [doentes] e em um hospital” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 96). Esse interesse profissional pela saúde das crianças a levou ao estudo das crianças com malária, a quem ela se dedicou como professora e cuidadora no Instituto Ariccia<sup>147</sup>.

A capacidade de Tatiana de se dedicar e se entregar aos cuidados das mais diferentes pessoas necessitadas também a levou ao amor. Seu sobrinho resgata, em uma carta de sua tia presente nos arquivos da família, os sinais de uma história de amor que ela teria tido com um professor, onde expressa o que esperava e como concebia o amor. Tal concepção nos permite compreender sua dedicação futura ao cunhado encarcerado e as suposições da literatura crítica (RIGHI, 2011) de que Tatiana possivelmente tenha desenvolvido uma relação amorosa com Gramsci, mesmo que não concretizada ou até não correspondida de fato. Ela acreditava que o amor “era a possibilidade de dedicar-se totalmente a quem se ama, mesmo na ausência de reciprocidade nas relações” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 97).

No amor quero um amigo, mas, antes de aceitar um irmão, quero ser a sua [irmã] e não uma estranha. (...) Esses longos últimos anos prepararam bem o futuro e, aconteça o que acontecer comigo, esses anos que terão determinado a minha vida. Não posso esquecer, renunciar a mim mesma. (...) Através [do amor por ti] recuperei minha incrível fé agora na bondade de tudo que você é, digno de toda devoção, de toda ternura. (...) Quero ser útil ao próximo, fazer tudo o que sou capaz. Que nossas relações sejam para mim a garantia de uma atividade mais elevada, de uma energia maior, de um esforço contínuo, feito com alegria e fervor. (Tatiana Schucht in GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 97-98)

---

<sup>146</sup> O investimento em educação é um dos principais objetivos do projeto missionário da Igreja Metodista, desde o seu surgimento na Inglaterra, no século XVIII. Seu fundador, John Wesley, desenvolveu os princípios do que se tornaria o Metodismo religioso, no ambiente acadêmico inglês, especificamente na Universidade de Oxford, fortemente influenciado pelo liberalismo republicano.

<sup>147</sup> Como esclarece Gramsci Junior (2014), a malária era uma doença que acometia muitas crianças nas regiões central e meridional da Itália e que levou especialistas, a partir de 1910, a criar acampamentos para os cuidados dessas crianças e desenvolver pesquisas para tentar controlar o problema. O Instituto Ariccia, onde Tatiana colaborou, era o principal centro dedicado ao problema, coordenado por um importante bacteriologista da época, Bartolomeo Gosio (1863-1944), que se dedicava ao problema desde 1906.

Uma concepção própria, que parece tentar conciliar um certo amor cortês – em que idealiza o amado e a importância dele em sua vida – com um amor romântico – por expressar os sentimentos intensos pelo amado, mas sem necessariamente esperar em troca uma atração efetiva e sexual –, mas com contornos do que era contemporâneo a ela, ao buscar uma relação de parceria, uma possibilidade de reciprocidade, que não eram objetivos do ideal cortês e romântico, e além disso um respeito a si mesma, a seus objetivos de vida. Talvez isso aproxime sua concepção de amor daquilo que Kollontai pensava como o caminho mais adequado para o amor na sociedade comunista, cujos princípios eram a camaradagem e a solidariedade (KOLLONTAI, 2011, p. 121). Uma concepção ampla de amor que a fez se dedicar sempre àqueles que amava ou com quem se importava. Poupava dinheiro para enviar mensalmente à família, que passava por dificuldades na Rússia, e, quando soube da doença da irmã Eugenia, ofereceu-se para cuidar dela, na Itália, já que se dedicava à área da saúde e tinha um trabalho com remuneração razoável.

Embora não se tenha registros de como Tatiana acolheu a notícia da Revolução soviética de 1917, não há dúvidas de que era uma pessoa nobre, cuja forma de viver mantinha-se próxima dos princípios comunistas (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 98). Gramsci escreve a Giulia contando sobre seu encontro com Tatiana, em 2 de fevereiro de 1925, após a conhecer<sup>148</sup>, dizendo que conversaram sobre vários assuntos de interesse comum, que acreditava já no primeiro encontro terem se tornado “amigos muito próximos”, que “politicamente, esta[va] muito mais próxima de nós do que me fizeram acreditar” e que, caso se mudasse para a nação revolucionária, “seria uma extraordinária trabalhadora e compreenderia todas as necessidades da luta” (GRAMSCI apud GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 100).

As afinidades políticas e ideológicas que descobre em Tatiana fizeram com que eles se aproximassem, se tornassem de fato amigos e iniciassem uma intensa colaboração, principalmente em trabalhos de tradução do italiano para o russo e vice-versa, para

---

<sup>148</sup> Por mais de uma vez, Tatiana ficou por longo tempo sem se corresponder ou se comunicar com a família na Rússia. Dessa forma, em 1924, assim que Gramsci retornou à Itália, começou a procurá-la em Roma, atendendo a um pedido de Giulia. Todos os familiares estavam preocupados e queriam saber como eram suas condições de vida e saúde. Não foi, portanto, uma tarefa fácil, porque durante os oito meses em que o cunhado a buscou, ela se mudou de casa, foi internada, recebeu alta do hospital, viajou de férias e, ao descobrir que estava sendo procurada por ele, sem ainda entender o motivo de tamanha insistência, dificultou o encontro. Dessa forma, apenas no final de janeiro de 1925, Tatiana se permitiu ser encontrada, retomando o contato com a família e iniciando a parceria com Gramsci (GRAMSCI JUNIOR, 2014).

materiais e atividades do PCI. Gramsci tentou tal colaboração, principalmente com traduções, com as três irmãs Schucht, mas quem de fato conseguiu desenvolver com ele e com o partido tal parceria é Tatiana. Vacca destaca que, em carta de 22 de março de 1925, Tatiana conta à família que “começara a fazer traduções para ele: tratava-se de um capítulo do Manual de Bukharim, que Gramsci utilizaria nas apostilas da escola do partido” (VACCA, 2012, p. 93). Torna-se oficialmente tradutora do partido<sup>149</sup> e da embaixada soviética. Ou seja, ela já estava muito próxima de Gramsci antes do cárcere fascista – nesse período já era próxima inclusive de toda a rede de relações do dirigente italiano e teria se tornado praticamente sua secretária – e, possivelmente por isso, passou a ser sua mediadora usual nos tempos de prisão e pôde exercer tal função de forma tão eficiente e articulada.

Vacca (2012, p. 96) relembra ainda que, “para ocupar-se dos confinados e de Antonio, em especial”, Tatiana precisou de uma autorização de Moscou, via embaixada, o que foi facilitado porque ela realizava trabalhos frequentes para a instituição diplomática. O estudioso italiano lança também a hipótese de que o trabalho profundo e qualificado que Tatiana realizou com Gramsci possa tê-la levado, inclusive, a desenvolver atividades de inteligência. Ela foi uma mulher muito estudiosa e dedicada, e seu empenho com Gramsci e o partido a tornou ainda mais qualificada na luta política contra o fascismo e as injustiças do capitalismo ocidental, em suas muitas tentativas para conseguir a liberdade do cunhado, burlar os limites da censura e evitar os maus-tratos na prisão, para ambos seguirem em segurança – pois ela também era constantemente vigiada pela polícia de Mussolini. Além disso, ela contribuiu com as estratégias do PCI para a luta anticapitalista e revolucionária, e até mesmo enfrentou os obstáculos impostos pelo stalinismo e pelo PCI, dirigido por Togliatti, para que fosse possível legar a obra de Gramsci.

Outra missão que Tatiana toma para si – a despeito das suspeitas de que a relação de devoção que desenvolve com Gramsci fosse mesmo uma relação amorosa (RIGHI, 2011) – é a de unir a irmã ao cunhado, para que pudessem viver em família, na mesma cidade. Após a última viagem que Gramsci faz a Rússia, em 1925, antes de ir para o

---

<sup>149</sup> A colaboração com o PCI também se torna estreita, tanto que é a ela que o partido recorre, logo após a prisão do cunhado, em novembro de 1926, para que pudesse realizar a “recuperação e [a] preservação em local seguro dos papéis e dos livros de Gramsci” (VACCA, 2012, p. 95). Estavam preocupados com tudo que Gramsci produziu e não pôde publicar ou dar o destino necessário, como dirigente que era. Talvez o principal documento que buscavam preservar fosse o texto sobre a questão meridional e suas traduções. Vacca diz que os pedidos do partido a Tatiana dão a entender que ela “atuasse como secretária de Gramsci e que, nessa condição, mantivesse relações permanentes com a cúpula do PCI” (VACCA, 2012, p. 96).

cárcere, em 1926, empolgada pelas muitas notícias e presentes recebidos da família, ela mesma escreve uma carta de retribuição, em que reforça sua convicção de que as irmãs (e mesmo todas as parentes) deveriam voltar a morar na Itália. Tatiana chega a pensar nas ocupações que cada um de seus familiares poderia exercer em solo romano. Mas, dentre todas as elocubrações presentes na carta, que está em arquivo privado da família, ela insiste que o indiscutível era a necessidade de Giulia “viver lá onde está o marido, por isso deveria vir para Roma. E o bebê ganhará muito ao mudar o clima: é bom crescer sob o céu italiano” (Tatiana Schucht in GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 103).

Não apenas lança a ideia da necessidade da mudança de Giulia para Roma, para viver em família com Gramsci, mas, por sua capacidade de viabilizar os projetos, esforça-se para conseguir emprego para a irmã e, ao final de sua busca, decide oferecer para ela o cargo de tradutora que possuía na embaixada soviética (GRAMSCI JUNIOR, 2014). Ou seja, Tatiana e Gramsci organizaram juntos todo o necessário para a ida dos parentes à Itália e, em outubro de 1925, as duas irmãs, o sobrinho e, em seguida, o pai delas se transferem para Roma. Além de toda a logística para unir a família novamente em solo italiano, Tatiana desempenhará um árduo papel de mediadora de conflitos entre eles, talvez até desconhecendo as tensões preexistentes entre Gramsci, Eugênia e Apollon.

Ela se esforçava sempre para garantir um clima harmônico na casa, principalmente tentando amenizar o clima entre Eugenia e o cunhado. “Eugenia não só mostra um comportamento hostil em relação a Gramsci, como não chega a um acordo com a irmã mais velha<sup>150</sup> [Tatiana]” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 103). Essa situação, apesar de todo esforço de Tatiana pela mediação dos conflitos, torna-se insustentável e a família decide, a contragosto de Giulia – já grávida de seu segundo filho e gostando da vida italiana com o companheiro –, retornar à Rússia em 1926, poucos meses antes da prisão de Gramsci, em novembro (PERILLI, 2010).

Após a partida da família, Tatiana segue convivendo com o cunhado, e assessorando-o nas demandas políticas e em suas necessidades pessoais: ela se preocupava principalmente com a segurança dele, já bastante perseguido pelo fascismo; com sua alimentação e os cuidados médicos que necessitava, porque, como profissional

---

<sup>150</sup> As dificuldades de relacionamento entre Eugenia e Tatiana vão seguir ocorrendo mesmo após o retorno desta à Rússia, em 1938. Gramsci Junior (2014) afirma que ambas eram muito diferentes – com concepções de mundo talvez opostas – e tais diferenças pareciam inconciliáveis: “Tatiana possuía uma liberdade intelectual surpreendente para aquele tempo, e por este motivo entrava sempre em difícil conflito com Eugenia, fanaticamente devota ao regime soviético. Tenho a impressão de que Tatiana era uma pessoa profundamente apolítica. Ao que parece, apesar da amizade com Gramsci, era ainda distante também do pensamento marxista” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 117).

dessa área, conhecia com clareza a fragilidade de sua saúde (GRAMSCI JUNIOR, 2014). No cárcere, vai buscar para Gramsci a garantia de todos os seus direitos (ou tudo que era possível no contexto fascista) e o suprimento de todas as suas necessidades materiais. Desenvolve tal papel também em solidariedade à irmã, Giulia, que estava distante do marido e cuidava de seus filhos: um bebê de poucos meses e uma criança de cerca de três anos.

Em 4 de junho de 1928, o tribunal especial fascista sentenciou Gramsci a 20 anos de reclusão e, apesar da insistência dos pais para que retornasse à Rússia, inclusive em função do endurecimento do regime fascista, Tatiana decide permanecer em solo italiano e seguir firme em sua tarefa – que ela toma como “missão” – de representar a irmã nos cuidados com o cunhado (e amigo e, quiçá, enamorado), em todo o período de encarceramento e em todas as diferentes instituições penitenciárias onde esteve, mudando-se ela também de cidade, conforme as necessidades, e buscando formas de se manter nesses novos lugares para onde precisou se transferir (GRAMSCI JUNIOR, 2014). Em carta a Gramsci, em 29 de janeiro de 1930, ela confessa seu “sacrifício”<sup>151</sup> ao cunhado: “para que você não perdesse todo o contato com Giulia, fiquei na Itália” (Tatiana in GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 109). Mas sua escolha foi tão rígida e determinada, que ignorou mesmo os pedidos do pai idoso, morto em 1933 sem que o reencontro entre eles pudesse ocorrer.

Os cuidados finais com Gramsci ainda exigiram dela uma maior proximidade. O sobrinho lembra que, “a partir de agosto de 1935, quando Antonio foi hospitalizado na clínica Quisisana de Roma, Tatiana quase não tinha outra ocupação além de cuidar dele, encontrando tempo para prestar assistência como enfermeira em Roma” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 112). A dedicação foi tão intensa que, segundo Gramsci Junior, ela praticamente retornou à medicina – às práticas, condutas, pesquisas e aos acompanhamentos clínicos – pela real e urgente “necessidade de compreender melhor a doença de Gramsci. Tatiana mantinha um diário onde anotava cuidadosamente os dados clínicos de Antonio durante sua doença. No último período da vida de Gramsci, Tatiana estava quase sempre com ele” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 112).

Após a morte do cunhado por AVC, em 27 de abril de 1937 – dois dias depois de ter adquirido a plena liberdade –, ela ainda seguiu ao lado dele no propósito de, como

---

<sup>151</sup> Digo “sacrifício”, entre aspas, colocando em dúvida se essa descrição é objetiva, porque Tatiana era uma mulher que parecia se dedicar aos demais até se sacrificar, mas não apenas por obrigação, e sim por convicção, por princípio.

Antígona de Ésquilo, oferecer um funeral digno e coerente ao cunhado (quase irmão ou enamorado): ser cremado e ter suas cinzas enterradas em um cemitério não católico. A partir de testemunhos de pastores da Igreja Metodista, à qual Tatiana parecia de fato estar ligada, Gramsci Junior recupera a saga de sua tia-avó para oferecer ao seu avô os ritos funerários mais próximos à pessoa que ele foi e confirma a real proximidade de sua tia com o protestantismo, já que “naquele tempo era muito difícil obter a cremação, reservada somente aos protestantes e, em geral, aos não católicos”<sup>152</sup> (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 112).

Porém, o esforço da cunhada não se encerra no sepultamento, que ocorreu em um cemitério provisório. Ela faz esses primeiros ritos, mas segue persistindo para sepultar os restos do cunhado no cemitério acatólico mais reconhecido de Roma, onde estão outros pensadores e onde famílias de diversas denominações religiosas também estavam: o cemitério da Pirâmide, na Porta San Paolo. Lá ela conseguiu um túmulo familiar, sacramentando a relação de Gramsci com a família Schucht, reforçando os laços que tiveram em vida. Assim, na lápide, registrou o cunhado como “não católico, livre pensador” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 113) e incluiu ainda, mesmo que simbolicamente, os nomes de seu pai e de sua irmã, Apollon e Nadine Schucht, falecidos e enterrados na Rússia.

Após garantir o sepultamento adequado, preocupou-se ainda em recuperar todos os documentos produzidos por Gramsci no cárcere, entrando inclusive em conflito com o PCI, “cumprindo assim uma tarefa fundamental para salvar o inestimável patrimônio intelectual neles contido”. E o esforço de Tatiana para cuidar e dar um destino público às produções carcerárias de Gramsci, mesmo após a sua morte, seguiu sendo hercúleo, porque ela não encontrou, em seus companheiros de partido, o apoio que esperava e de que necessitava. Quando procurou Piero Sraffa, amigo próximo e também mediador de Antonio na prisão, Tatiana não recebeu dele “nem ajuda nem compreensão. Frustrada em suas esperanças de resolver o assunto, e zangada com aquele que fora o principal legado de Gramsci no partido, Tatiana não se resignou e decidiu levantar o problema em Moscou logo após seu retorno [à Rússia]” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 114). Um árduo trabalho em busca de edição e difusão da obra carcerária teve continuidade em solo russo,

---

<sup>152</sup> O que os documentos não permitem saber, segundo o neto Gramsci Junior (2014), é se o funeral protestante que Tatiana realizou para Gramsci, na Igreja Metodista de Ponte Sant'Angelo, foi uma escolha de Gramsci ou se ela tomou essa decisão autonomamente, a partir de suas convicções, mas buscando aproximar-se do ritual mais coerente possível para ele, já que não era católico.

protagonizado por Eugenia e Giulia, que, diferentemente de Tatiana, por terem morado tantos anos na Rússia pós-revolucionária, conheciam as peculiaridades do sistema soviético, inclusive sob Stalin<sup>153</sup>.

Não se sabe se Tatiana recebeu um pedido do cunhado para zelar por seu legado, mas isso nem seria necessário, já que ela acompanhou de perto todo o esforço que ele fez para seguir pensando e se comunicando, graças à sua mediação, com o mundo externo. A relação de dependência entre eles o incomodava, por ser ele o dependente em relação a Tatiana, mas sem isso, ele realmente não poderia ter continuado a entender o que estava acontecendo “no mundo grande e terrível”, a pensar utopias para o momento distópico em que vivia e a construir seus laços de afeto com Giulia e seus filhos, na Rússia, e com toda a sua família, na Itália. E o fez mesmo com inúmeras limitações que tais relações enfrentavam, em função das mediações que suas emoções, traduzidas em palavras, requeriam.

Ela se sacrifica pela irmã, por Gramsci, por si mesma (por princípio e, possivelmente, por amor) e permanece na Itália até dezembro de 1938, um ano e meio após a morte de Gramsci. Adele Cambria (1975), em sua análise feminista sobre a relação das irmãs russas com Gramsci, chama a atenção justamente para esse padrão de comportamento que Tatiana desempenha (ou escolhe) para a sua vida, que representa a adesão ao papel feminino de sacrifício. Para desempenhá-lo, as mulheres abririam mão da sua vida em prol dos outros. Sem limites e de forma acrítica, o único ideal de amor e de feminilidade de uma mulher nesse papel seria sua capacidade de abrir mão de si mesma

---

<sup>153</sup> É triste pensar em mais essa injustiça vivida por Tatiana, que, após tanto esforço e dedicação, teria sido excluída da comissão criada na Rússia, “para trabalhar pela herança literária de Gramsci” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 115). Por ter vivido tantos anos na Itália e por ter convivido com muitos militantes considerados suspeitos para o regime stalinista, ela não pôde contar com “a confiança dos oficiais soviéticos que chegavam no ponto da paranoia” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 115). . Ao contrário de suas irmãs, Giulia e Eugenia, que moravam ali há anos e seriam, aos olhos deles, pessoas em que já se poderia confiar, Tatiana, mesmo sendo uma cidadã soviética, ainda era uma desconhecida. Essa desconfiança foi cessando aos poucos e, apesar das dificuldades iniciais, ela conseguiu inclusive trabalhar no NKDV, que exigia confiança e grande competência. Mas, infelizmente, essa inserção (lenta) na realidade russa, não a garantiu a alegria de ver materializado o resultado de sua luta de anos por Gramsci e seu legado. Segundo seu sobrinho, “a morte a atingiu, durante a [II] guerra, antes de poder ver a obra de Gramsci publicada” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 115). Talvez o mais importante que ela tenha conseguido fazer por Gramsci, após todos os anos de dedicação, foi assegurar-se de que seus filhos estavam bem e ter podido desenvolver com eles (mas principalmente com o sobrinho mais novo, Giuliano) uma relação de convivência e proximidade, algo de que o pai das crianças foi privado. Segundo Gramsci Junior (2014), Eugenia seguiu tendo uma relação doentia com Delio, o sobrinho mais velho, ao longo de toda a vida, tratando-o sempre como filho, principalmente nos momentos em que Giulia estava doente ou internada. Por isso, foi com Giuliano que Tatiana se relacionou com muita profundidade. Justamente com o filho que Gramsci não pôde nem conhecer. Ela “tentou ensinar-lhe a língua italiana mas, provavelmente, esta iniciativa encontrou forte resistência por parte de Eugenia” (GRAMSCI JUNIOR, 2014, p. 116), a líder autoritária da família, durante toda a vida.

e de seus desejos, em prol dos outros. Tatiana só não se anulou completamente porque parece ter realizado conscientemente tal escolha e seguiu também realizando trabalhos diversos e de relevância – inclusive para a embaixada soviética e para os partidos comunistas italiano e russo –, ao longo dos anos de dedicação às necessidades do cunhado preso.

Segundo Gramsci Junior (2014), Delio (filho mais velho de Gramsci), em carta a sua tia Eugenia em 1943, pouco depois da morte de Tatiana, enquanto lamenta a perda precoce da tia, reflete sobre a responsabilidade e a negligência da família com ela. Aos seus olhos, Tatiana de fato se tornou uma pessoa muito diferente de sua família – foram 30 anos consecutivos morando na Itália, a maior parte de sua vida –, e a formação e as experiências que teve lá a tornaram a mulher que era. Uma mulher única que, no entanto, não foi compreendida e nem acolhida por sua família em sua singularidade e acabou morrendo sozinha, distante de todos. Ou seja, nem mesmo realizando o grande desejo da família – retornar à Rússia –, encontrou apoio e afeto verdadeiros para si. Gramsci Junior (2014) lança a hipótese de que Tatiana tenha sido abandonada pelas irmãs – fundamentalmente por Eugenia, de quem era ainda mais diferente (eram extremos) – quando já estava doente, em 1943.

#### 4.4.6 Um exercício especulativo: Kollontai, Tatiana, Gramsci e o amor político

Seguindo a análise de Cambria (1975), que aproxima Kollontai de Gramsci como pensadores revolucionários que refletiram sobre o amor, penso esse exercício especulativo, que visa a desvelar a potência do amor amplo e camarada vivido por Tatiana, nos anos que dedicou a seu cunhado, ceifado de sua liberdade no cárcere fascista. Considero que entre ela e Gramsci existiu um tipo de amor político e revolucionário, materializado em uma necessária intimidade entre eles, em uma relação que tornou possível a sustentação da vida, dos laços e da luta. Defendo que a qualidade política desse amor era ser um sentimento, um *páthos*, que acolhe, acompanha, transforma modifica o *status quo* e potencializa a concretização dos projetos políticos subversivos e revolucionários – manter-se vivo, quando querem te eliminar, já é a própria subversão –, tornando os companheiros capazes de criar laços profundos de solidariedade nos momentos em que mais precisam.

O maior potencial do amor seria a possibilidade de desenvolver em quem ama a capacidade de sentir, além de delicadeza e sensibilidade, “simpatia diante dos sofrimentos, das necessidades de seus camaradas de classe” (KOLLONTAI, 2011, p. 121) ou militância, fundamental para a consolidação do sentimento de camaradagem. Kollontai, ao refletir sobre o amor-camaradagem, tão necessário à sociedade socialista ou comunista ou aquela que se forma após a revolução social de fato, está falando do amor “não no sentido propriamente sexual, mas do amor no sentido mais amplo da palavra”, podendo incluir também o sexual, mas não necessariamente. Um tipo de amor mais amplo, que não se restringe apenas ao âmbito pessoal ou familiar, como o que percebo nas ações de Tatiana em relação ao cunhado, indo ao encontro daquela que Gramsci imaginava ser uma das potencialidades que o amor poderia criar: ser um afeto fundamental para a criação (ou autocriação) de um ser verdadeiramente revolucionário, já que, como mostrou Cambria (1975), para ele não seria “possível amar uma coletividade se não se tivesse amado profundamente as criaturas humanas individuais”. Mas amar com esse amor potente pensado e teorizado por Kollontai, e vivido por Tatiana, em muitas de suas relações e não apenas naquela que desenvolveu com Gramsci. Um amor que seja capaz de se expandir até abraçar o coletivo, que luta contra as injustiças e em prol de novas relações ou de uma nova sociedade. Um afeto que parta do indivíduo, de seu verdadeiro sentir, e possa se ampliar para fora, tornando-o capaz de perceber a dor do outro e de se mobilizar em prol de quem necessita de apoio: a companheira ou o companheiro mais próximo ou a coletividade que compartilhe da sua luta.

A reflexão de Kollontai sobre o amor (e o próprio amor) passou a ser histórica, social e psicológica, pensando-o como um sentimento complexo e não mais como um fenômeno meramente biológico (ou no máximo moral), ligado à reprodução, à maternidade e ao casamento (KOLLONTAI, 2011). Ela pensa nos diferentes tipos de amor possíveis e em como o sentimento vai se alterando ou se complexificado ao longo da história, atingindo a “multiplicidade no sentimento do amor [que] facilita o triunfo do ideal de amor nas relações entre os sexos (...) na classe operária”, criando concretamente o amor-camaradagem (KOLLONTAI, 2011, p.127). A pensadora russa sintetiza o percurso histórico desse sentimento da seguinte forma:

A humanidade do patriarcado concebia o amor como o carinho entre os membros de uma família (amor entre irmãos e irmãs, entre os filhos e os pais). O mundo antigo antepunha a qualquer outro sentimento o amor-amizade. O mundo feudal tinha, como ideal de amor, o amor espiritual do cavaleiro, amor independente do matrimônio e que não trazia consigo a satisfação da carne [era

idealizado]. O ideal de amor da sociedade burguesa era o amor de um casal unido por um sentimento legítimo [na família nuclear e para preservar o patrimônio]. O ideal de amor da classe operária está baseado na colaboração no trabalho, na solidariedade do espírito e da vontade de todos os membros, homens e mulheres, e se distingue, portanto, de modo absoluto da noção que tinham do amor as outras épocas da civilização. Que é pois, o amor-camaradagem? Querera tudo isto dizer que a severa ideologia da classe operária, forjada numa atmosfera de luta para o triunfo da ditadora do proletariado, se dispõe a jogar fora sem piedade o amor romântico? De modo algum. A ideologia da classe operária não pode desprezar o amor romântico. Ao contrário, prepara o reconhecimento do sentimento do amor como força social e psíquica. (KOLLONTAI, 2011, p. 127)

Kollontai, como Gramsci, historiciza os afetos e as relações entre os sexos, entre as gerações e entre os grupos sociais em geral. Para ela, “a evolução no desenvolvimento da economia e nos costumes sociais foi acompanhada de novas modificações do amor” (KOLLONTAI, 2011, p. 122) e em sua expressão concreta. Ela fala da importância do amor e dos afetos na construção da sociedade comunista, um amor histórico, já que “cada época da história possui seu próprio ideal de amor”, ou seja, também o amor tem classe e interesses específicos. Assim, no comunismo ou na luta realizada por comunistas, o amor deve ser aquele que reforça os vínculos mais profundos entre todas as pessoas, os laços sociais “que contribuem para o desenvolvimento da solidariedade coletiva”, e não o amor romântico ou as relações entre os sexos aos moldes burgueses, que “se situam no domínio das relações matrimoniais e da família [nuclear burguesa]” (KOLLONTAI, 2011, p. 122). Ainda assim, Kollontai busca fazer com que a potência e a intensidade direcionadas a outra pessoa ou o *páthos* que o acompanha, próprios do amor romântico, possam ser uma forma transformadora do individual e do social, saindo do espaço restrito das quatro paredes da vida privada, da família nuclear (privilegio de poucos, no contexto de caos social do capitalismo).

“Quanto mais numerosos são os fios que se estendem entre as almas, entre os corações e as inteligências, mais solidez adquire o espírito de solidariedade e com maior facilidade pode realizar-se o ideal da classe operária: camaradagem e união” (KOLLONTAI, 2011, p. 126). Isso não precisa ocorrer apenas no amor-paixão, mas pode se dar no amor-amizade, no amor-militância e em outros tipos de amor necessários a uma sociedade que se proponha a oferecer oportunidades de construção de laços realmente solidários entre as pessoas. Tatiana praticou isso e ainda teorizou sobre o amor, em sua carta ao suposto namorado (Tatiana Schucht in GRAMSCI JUNIOR, 2014), e em sua *práxis*, em sua vida e obra amorosas. Gramsci foi um dos beneficiários desse amor solidário da cunhada, além das crianças com malária, de suas alunas, de seus pacientes,

de suas irmãs, de seus pais, porque ela seguiu contribuindo com o sustento econômico e emocional da família, mesmo morando distante deles por anos.

Contudo, para ser ainda mais coerente com Kollontai e com uma sociedade nova, a meta seria a existência de um amor-camaradagem, que não sobrecarregasse as mulheres e saísse definitivamente da lógica do sacrifício, apontada de forma precisa por Cambria (1975), ao olhar criticamente para o nível de dedicação de Tatiana em sua relação com o cunhado. O objetivo seria que mulheres pudessem viver um amor solidário, que fosse realmente recíproco para as duas ou todas as partes que nele se envolvessem. Essa crítica, desenvolvida pela feminista italiana na década de 1970, seguirá sempre válida para as sociedades em que a dupla moral e a lógica do patriarcado insistirem em perdurar, destinando às mulheres a responsabilidade pelo cuidado, em todos os âmbitos da sociedade e, dependendo da classe, da raça e da etnia daquelas que o exercem, uma responsabilidade desproporcional.

Tatiana certamente se sacrificou – como a maioria das mulheres do mundo, em diferentes níveis, seguem se sacrificando –, mas não se resumiu a isso, porque conseguiu também afirmar o autoamor, respeitar seus desejos e ideais (Tatiana Schucht in GRAMSCI JUNIOR, 2014), em grande medida coerentes com o ideal do amor-camaradagem (KOLLONTAI, 2011), e seguir um padrão de vida diferente daquele esperado para as mulheres de sua época, que muitas vezes só seguiam o *script* social, sem possibilidade de escolha e de realização pessoal.

#### 4.5 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

A *galeria de retratos femininos* (GHETTI, 2020a) desenvolvida ao longo deste capítulo reafirma como a história de Gramsci se mistura necessariamente com a das muitas mulheres que dele cuidaram ou que com ele se relacionaram nos diversos ambientes que frequentou. E não somente sua vida, mas igualmente sua obra está contaminada por essas relações. Relações dialéticas e não unilaterais e/ou autoritárias, porque na relação com essas mulheres ele foi também formado: elas colaboraram afetiva e politicamente com ele, ampliaram suas reflexões, de modo que a elas também deveu a maior parte de sua produção. Mas o sardo também contribuiu, com sua escuta, troca, atenção, experiência política e erudição, para que elas se conhecessem mais, se autoformassem e tivessem mais oportunidades na luta política.

Após entregar-se ao amor, Gramsci pôde viver a potência criadora e formativa dos afetos. Em seu amor-camaradagem, Tatiana cuidou dele por mais de uma década; as outras duas irmãs, com um amor mais platônico ou um relacionamento erótico-amoroso de fato, amaram-no e cuidaram de seus filhos – frutos de seu amor com Giulia –, além de terem fornecido meios concretos para sua subsistência e para a realização dos tratamentos de saúde de que ele tanto necessitou, principalmente no final de sua vida carcerária. Os afetos foram fundamentais para Gramsci se tornar quem foi e para que seu legado pudesse existir e chegar à posteridade: as três se empenharam muito nisso. Elas o ensinaram e o acolheram, porque ele se abriu para aprender e adentrar as concepções de mundo delas, permitindo que sua perspectiva fosse contaminada pelas experiências e pelos desafios dessas mulheres, desafios para serem elas mesmas e para poderem conciliar as pressões do trabalho revolucionário com suas necessidades, desejos, subjetividade, afetos...

Com essa convivência próxima com tantas mulheres inteligentes penso que ele entendeu a importância (e a luta) delas no trabalho político, privado e público; foi capaz de desmistificar em um alto grau a visão machista e patriarcal sobre as mulheres e ainda pôde entender com mais profundidade o grito de Nora Helmer, por meio do drama de Ibsen, pela importância desse autoconhecimento e liberdade, para que fosse de fato possível às mulheres se humanizar. Ele compreendeu sua luta para serem de fato humanas e terem dignidade em meio a uma realidade patriarcal, com menos oportunidades, mais sacrifícios e frustrações para as mulheres, mesmo em uma sociedade revolucionária e, em quase todos os aspectos, progressista, como a soviética. Por isso, sua perspectiva sobre a condição das mulheres (ou a questão feminina) e sobre o percurso de luta que pensava para elas superarem sua subalternidade, na sociedade capitalista – e mesmo naquela pós-revolucionária, na URSS – tornaram-se visionárias e as pautas que ele defendeu, nas primeiras décadas do século XX, seguirão presentes no feminismo italiano, que se desenvolverá ao longo daquele século, mas ganhará contornos mais precisos, em especial, a partir da metade da década de 1960.

A profundidade dessa relação dialética com as mulheres permitiu-lhe tornar-se um visionário em suas reflexões sobre elas, ou seja, desenvolver uma concepção historicamente crítica, que não mistificasse ou naturalizasse sua condição histórica, seus papéis sociais e seus caminhos políticos. Apesar disso, ao longo de sua *práxis*, ele não esteve isento de machismos e contradições em suas relações e reflexões sobre elas. Dessa forma, o método gramsciano – especificamente suas reflexões sobre as questões feminina e sexual desenvolvidas na resenha teatral sobre *Casa de bonecas* (em 1917) e no *Caderno*

22 sobre *Americanismo e Fordismo* – dialogará com as duas culturas políticas desenvolvidas pelas mulheres organizadas em movimento social na Itália, na segunda metade do século XX: o emancipacionismo e o feminismo da diferença, ambas necessárias para a emancipação e a libertação das mulheres, ou melhor, para as possibilidades concretas de humanização e dignificação das italianas.

## 5. GRAMSCI E OS CADERNOS: CONTRIBUIÇÕES À POLÍTICA DAS MULHERES

*...una lucha por establecer el socialismo debe ser una lucha en la que se alíen grupos con distintos intereses.*  
(Hartmann)

### 5.1 PENSAMENTO DA EXPERIÊNCIA

Eu e Francesca Izzo nos encontramos em sua casa, em Roma, em um fim de tarde de um dia com paralisações do transporte público. Foi necessário o dobro do tempo para chegar ao destino, mas o sorriso e a hospitalidade de minha anfitriã fizeram com que todo o estresse fosse transformado em entusiasmo. Com um delicioso café italiano, Francesca foi me revelando os tesouros gramscianos e feministas de sua biblioteca. Eu já havia estado com Francesca em outros momentos, em eventos científicos no Brasil e na Itália, e já tínhamos tido a oportunidade de conversar um pouco sobre a questão feminina em Gramsci e sobre o feminismo italiano. Por seus conhecimentos teóricos e práticos em meus dois campos de interesse, defini que deveria reencontrá-la para termos uma conversa aprofundada sobre meus temas de pesquisa.

Antes desta conversa com Izzo, eu tinha a intuição de que existiria uma relação entre o pensamento de Gramsci – ou melhor, de sua herança política e conceitual no século XX, na Itália – e o feminismo italiano da diferença, cujas raízes, na *práxis*, remontam meados dos anos 1960. Pensava que eu teria de construir teoricamente tal aproximação, lidando com conceitos e desafios epistêmicos e metodológicos rigorosos para que isso fosse possível, sem forçar excessivamente as teorias. Porém, na Itália, principalmente após a conversa supracitada, descobri que a aproximação e a relação que eu intuía entre as duas concepções, um certo feminismo e um certo marxismo – ou um feminismo ligado àquela tradição marxista –, já haviam ocorrido de fato, por meio de congressos, livros e ações políticas realizadas conjuntamente, nas décadas finais do século XX. Descobrir isso alterou a perspectiva do meu trabalho, que, da defesa de uma ideia – a possibilidade de encontrar aproximações entre o feminismo da diferença italiano e o marxismo de Gramsci, ou o marxismo das herdeiras de seu método –, tornou-se a descrição e a justificação de um percurso, de algo que de fato ocorreu e de como isso continua, de certa forma, ecoando ainda na atualidade, uma vez que as mulheres seguem construindo a sua subjetividade política na *práxis*.

Guiada pelas perguntas que fiz a Francesca (qual é a diferença entre o feminismo desenvolvido no norte e no sul da Itália, e quais são os principais usos de Gramsci pelo feminismo italiano), ela me apresentou a experiência da *Carta delle donne*, uma tentativa de construir uma política protagonizada pelas mulheres como sujeitos políticos no interior do Partido Comunista Italiano (PCI) – uma possibilidade de política das mulheres protagonizada por elas mesmas também nos partidos e nos movimentos sociais –, ocorrida na segunda metade dos anos 1980, que rompeu as barreiras dos estereótipos e preconceitos contra o feminismo e suas pautas no interior da política partidária. Ao me apresentar os documentos referentes à *Carta* – e a muito do que foi produzido sobre ela naquele momento e nos anos subsequentes – e seu testemunho sobre aquela experiência coletiva de mulheres, ela pôde responder às minhas perguntas, mostrando-me a complexidade do feminismo na Itália, em especial do novo feminismo (ou feminismo de segunda onda) e de sua relação com a tradição comunista no país.

Ter ciência dessa complexidade do feminismo italiano me permitiu uma aproximação mais consistente entre aquela história de luta das mulheres – suas escolhas e estratégias – e as que foram e continuam sendo travadas pelo feminismo no Brasil, o que conferiu maior significado ao deslocamento teórico e prático de minha pesquisa sobre a experiência de luta das mulheres na Itália. Em geral, as italianas desenvolvem um feminismo não hegemônico, dedicado a pensar profundamente a sua historicidade e a criar instrumentos para enfrentar, em primeiro lugar, a sua realidade histórica e cultural. Isso ocorre porque elas vivem em um país que, já nos séculos XIX e XX, mesmo sendo a sede do papado da Igreja Católica, era subalterno em termos geopolíticos na Europa – e no mundo – e enfrentava problemas sociais, políticos e econômicos semelhantes àqueles enfrentados nos países colonizados nos demais continentes.

Além disso, em seu próprio contexto, a Itália apresenta claras divisões socioeconômicas entre norte e sul, que fazem com que as condições de seu povo e as formas de luta sejam muito diferentes, dependendo da região em que se vive. O norte rico, industrializado, com maior acesso à instrução e a bens de consumo, define a agenda do país e, de certa forma, coloniza, explora ou mesmo escraviza o sul pobre, mais tradicional, rural e com menos acesso à instrução formal, a políticas públicas de qualidade e aos bens do capitalismo. Como me ensinou Francesca, isso fez com que o sul desenvolvesse um feminismo mais ligado à busca por emancipação, à luta por transformações e justiça social, enquanto o norte se tornou o espaço de um feminismo dedicado à reflexão filosófica e psicanalítica, mais ligado ao aprofundamento da

subjetividade feminina como luta pela afirmação do desejo (ou agência) e da autonomia das mulheres como diferença existencial a ser afirmada no mundo, em contraposição à cultura patriarcal.

Essas reflexões sobre as diferenças regionais e sociopolíticas na Itália e como elas afetam o feminismo, e sobre a possibilidade de olhar tal complexidade de fora, ampliaram a minha atenção às peculiaridades da nossa formação sócio-histórica e a como isso afeta as lutas feministas no Brasil. As muitas perspectivas feministas que decorrem das diferenças regionais entre Norte/Nordeste e Sudeste/Sul do país; aquelas ligadas ao centro e à periferia dos estados e das cidades, às zonas urbanas e rurais – em especial da agricultura familiar, dos movimentos sociais de luta pela terra, e das populações das matas, dos rios e das florestas; às populações indígenas e quilombolas – e às diferenças de pautas, compreensões e projetos de país entre o feminismo branco e de classe média e o feminismo que exige uma reflexão mais profunda sobre classes sociais e raças; e à diversidade de fato das mulheres, em virtude da complexidade de nossa formação social, pautada na colonização e na escravização, no genocídio de povos nativos e povos sequestrados – e que afirma a necessidade de mudanças sociais concretas para enfrentar a violência ampla contra as mulheres, as diferentes opressões cotidianas e a realização da justiça social.

## 5.2 APRESENTAÇÃO

A complexidade do feminismo desenvolvido na Itália, que me foi apresentada com maior clareza por Francesca Izzo, proporcionou-me um aprofundamento tanto em relação às raízes teóricas e políticas da luta das mulheres naqueles país – e, por espelhamento, um olhar mais profundo para o meu país e a minha história – quanto em sua relação sempre existente com a teoria marxista e suas formas de tradução na *práxis* política. Dessa forma, neste capítulo busco pensar em linhas gerais a dinâmica complexa desta relação entre feminismo e marxismo nos séculos XIX e XX, na companhia de Heidi Hartmann e Cinzia Arruzza, para, em seguida, descortinar como se deu a reflexão gramsciana sobre as mulheres em suas obras do cárcere. Ele a categorizou principalmente em termos de “questão sexual” e “questão feminina” – são questões permeadas por uma influência da psicanálise, a que Gramsci foi levado a se ater em função do tratamento a que foi submetida sua mulher, Giulia. Nessa peculiar relação de Gramsci com a reflexão sobre a

condição das mulheres e suas lutas, a partir de sua filosofia da *práxis*, destaco ainda as categorias que tangenciam a luta das mulheres (subalternidade e hegemonia), mas que se tornam os caminhos mais fecundos e atuais para se pensar uma aproximação da obra do sardo ao feminismo.

### 5.3 FEMINISMO E MARXISMO: ENCONTROS E DESENCONTROS

O grande conflito entre a teoria feminista e a teoria marxista se deve ao fato de que a teoria marxista ortodoxa e/ou vulgar historicamente considerou – e, por vezes, infelizmente ainda considera – que o início da opressão das mulheres coincidiu com a divisão da sociedade em classes e com a ascensão do Estado (proposição básica de Engels), enquanto a teoria feminista entende que a opressão das mulheres – consolidada pelo patriarcado<sup>154</sup> – é anterior à exploração capitalista e, portanto, anterior à divisão da sociedade em classes. Por partirem de bases diferentes, marxistas e feministas vislumbraram diferentes percursos de luta para a efetiva emancipação das mulheres: para os marxistas, tal emancipação seria atingida somente com a revolução socialista/comunista; para as feministas, o fim da sociedade de classes não garantiria a superação da opressão feminina (KOLLONTAI, 2011).

Quando se tenta aproximar as duas perspectivas, as teóricas de base marxista – e aqui incluo tanto as feministas radicais quanto as feministas socialistas – criticam com convicção o fato de a teoria marxista tradicional não ter dado a devida ênfase às opressões e às explorações vividas pelas mulheres, as quais são imprescindíveis para que a sociedade do capital se perpetue por meio da apropriação da mais-valia com um lucro ainda mais exorbitante. Ao apoiar-se na opressão das mulheres, “o capitalismo se apropria das

---

<sup>154</sup> “Em seu livro inovador *Sexual Politics*, Kate Millet (1970) introduziu o uso feminista do termo patriarcado”. O patriarcado tornou-se, então, um conceito fundamental das feministas radicais da segunda onda do feminismo, desenvolvida em maior monta a partir da década de 1960. Como mostra Hartmann, “*las feministas radicales usan la palabra ‘patriarcado’ para referirse a un sistema social caracterizado por la dominación del hombre sobre la mujer*” (HARTMANN, 1988, p. 11). Walby igualmente esclarece o termo, afirmando-o como “um sistema de estruturas sociais e práticas em que os homens dominam, oprimem e exploram as mulheres” (WALBY, 1990, p. 214). Já Saffioti (1969) diz ser o patriarcado a própria expressão da estrutura desigual entre homens e mulheres. Em suma, o conceito de patriarcado permitiu – e segue permitindo – a reflexão de inúmeras feministas fundamentais no século XX e serviu de base para programas sociais, ações afirmativas e a defesa dos direitos das mulheres em todo o mundo, incluindo as lutas desenvolvidas e concretizadas por acordos e organismos internacionais. Na teoria feminista, no entanto, o conceito é controverso e tem sido criticado, modificado e, em alguns casos, abandonado.

desigualdades entre os sexos para continuar sua reprodução” (JOHNSON; SILVA; SOUZA, 2015, p. 433).

Talvez o ponto que melhor exemplifique tal questão seja a pouca reflexão sobre o trabalho doméstico e o trabalho reprodutivo na sociedade capitalista, uma vez que a desvalorização desses tipos de trabalho – ou por não serem considerados atividade laborativa ou por serem pouco remunerados ou compulsoriamente não remunerados – está intrinsecamente relacionada à desvalorização da posição social das mulheres. Trata-se de uma desvalorização tão intensa quanto a intensidade em que esse trabalho é realizado no cotidiano de manutenção da força de trabalho para o Capital.

As feministas não apenas estabeleceram que a reprodução da força de trabalho envolve uma gama de atividades muito mais amplas do que o consumo de mercadorias, mas também as descreveram, para não haver dúvidas. Isso porque, em todos os casos e lugares, para sustentar o sistema vigente, os alimentos devem ser plantados, a comida deve ser cozida, a roupa lavada, a casa limpa, os filhos criados, os doentes e idosos tratados, o sexo fornecido etc. A vida e suas demandas cotidianas devem ser gerenciadas e são sempre urgentes. O reconhecimento – em especial de Silvia Federici (2019) – da importância da reprodução e do trabalho doméstico das mulheres para a acumulação do capital nos leva a repensar as categorias de Marx, bem como a uma nova compreensão da história e dos fundamentos do desenvolvimento capitalista, da luta de classes e, principalmente, das lutas necessárias às mulheres nesse contexto.

Para isso, a filósofa e historiadora italiana desvela como o trabalho doméstico e o trabalho sexual são construídos historicamente e, pela via de uma economia política feminista, mostra como não há nada de natural nesse processo. Para Federici, na criação do capitalismo, não havia outra forma de convencer as mulheres a realizarem o trabalho doméstico, a não ser tornando-o algo natural – e, com isso, invisibilizando toda a sua dimensão –, excluindo-o do contrato social, para que, assim, ele se restringisse ao âmbito “privado” e pudesse ser explorado. A estratégia do capital em relação as mulheres foi, prioritariamente, convencê-las de que todos esses exaustivos trabalhos supracitados eram atividades naturais, inevitáveis e até mesmo gratificantes (sagradas), para que assim elas (nós) aceitassem (aceitássemos) se (nos) tornar responsáveis pela realização do trabalho não remunerado (FEDERICI, 2019).

Foi Heidi Hartmann (1979) quem primeiro sistematizou as dificuldades encontradas historicamente na relação entre feminismo e marxismo, justificando por que tal relação, se não fosse verdadeiramente estabelecida e tais dificuldades conscientemente

enfrentadas, não permitiria às mulheres atingirem seus objetivos essenciais – em especial de crítica social, cultural e política – na construção de sua luta por justiça social. As razões disso são expostas por Hartmann:

*la relación entre marxismo y feminismo ha sido siempre desigual en todas las formas que ha tomado hasta ahora. Aunque tanto el método marxista como el análisis feminista son necesarios para comprender las sociedades capitalistas y la posición de la mujer dentro de éstas, de hecho el feminismo ha sido constantemente subordinado.* (HARTMANN, 1988, p. 2)

Ao analisar as combinações possíveis entre capitalismo e patriarcado, a autora identifica que as dinâmicas que dizem respeito às opressões das mulheres – existentes inclusive no interior das organizações que defendem a luta social revolucionária e a profunda transformação da sociedade – têm sido subsumidas à análise socioeconômica do capital, de modo a deixar escapar o aprofundamento em quanto a uma historicidade imprescindível para se compreender a sociedade em que vivemos.<sup>155</sup> Ou seja, “*el poder analítico del marxismo con respecto al capital ha hecho que pasaran inadvertidas sus limitaciones con respecto al sexismo*” (HARTMANN, 1988, p. 2). E esse desequilíbrio – ou mesmo cegueira – para perceber o sexismo fez com que “*muchos marxistas suelen afirmar que, en el mejor de los casos, el feminismo es menos importante que la lucha de clases y que, en el peor, divide a la clase obrera*” (HARTMANN, 1988, p. 2).

Dessa forma, em geral, mesmo quando considerada pelos pensadores em suas análises, a questão das mulheres tem ocupado somente as margens das reflexões marxistas. Considerando insuficiente a análise marxista sobre a “questão feminina” – a forma como, por muitos anos, os pensadores dessa linha denominaram a reflexão sobre a condição das mulheres – Gayle Rubin (1975) escreveu: “explicar a utilidade das mulheres ao capitalismo é uma coisa. Argumentar que essa utilidade explica a gênese da opressão das mulheres é outra. É precisamente nesse ponto que a análise do capitalismo deixa de explicar muito sobre as mulheres e a opressão das mulheres”.

As leis gerais ou análises sistêmicas amplas, que costumam nortear a crítica ao capitalismo, quando dizem respeito à identificação e à compreensão sobre o sexismo, carecem de historicidade e, por isso, de uma direção política clara capaz de criar caminhos

---

<sup>155</sup> “O capital tem sido capaz de tirar vantagens do racismo e do sexismo, os quais fortalecem as assimetrias estruturais do sistema capitalista e dividem a classe trabalhadora” (JOHNSON; SILVA; SOUZA, 2015, p. 432). Por isso, no Brasil – país em que o racismo é estrutural – não é possível, de fato, compreender e pensar em estratégias de superação ao capitalismo sem que nos aprofundemos em nossa formação socioeconômica, calcada na escravização de ameríndios e africanos, por quase quatro séculos, e em suas marcas fundantes em todos os âmbitos da sociedade.

para superar as opressões do sistema – como, por exemplo, aquelas sofridas por diferentes grupos de mulheres e as opressões étnico-raciais. Os marxistas conseguiram revelar o aspecto ideológico da relação de classes, mas não do patriarcado, porque o poder paterno, a compreensão sobre a família e os papéis sociais ocupados por homens e mulheres eram, na maioria das vezes, naturalizados e constituíam a base do contrato social: o fundamento racional e jurídico para a criação do Estado moderno (burguês). Tal Estado é um elemento fundamental a ser dominado, segundo a estratégia política revolucionária marxista.

Dessa forma, Hartmann entende que existe uma confusão entre o que seria o capitalismo “puro” e o que seria o capitalismo em seu desenvolvimento histórico real, com a grande flexibilidade e complexidade que o caracteriza. Por isso, as deduções advindas das leis econômicas gerais não ajudariam a prever, de fato, como o sistema se concretizaria e se transformaria, principalmente em temas ligados ao seu sexismo. Sobre isso, a autora afirma que *“la predicción de los marxistas del siglo XIX de que el patriarcado se desvanecería ante la necesidad del capitalismo de proletarizar a todo el mundo no ha resultado cierta”* (HARTMANN, 1988, p. 19).

O feminismo – geralmente o feminismo socialista, o marxista ou o radical, que tinham um diálogo mais direto com o marxismo – buscou se dedicar à compreensão histórica sobre o patriarcado e sua relação com o capitalismo, no que podemos nomear “patriarcado moderno”. Assim, Hartmann explica que estudar especificamente o patriarcado e seu movimento histórico é a maneira de se compreender por que e como as mulheres são dominadas e como isso pode ocorrer de diferentes formas, conforme o período histórico que se considera. E esse percurso é importante, porque

*aunque creemos que la mayoría de las sociedades conocidas han sido patriarcales, no consideramos el patriarcado como un fenómeno universal e invariable. (...) El patriarcado, como conjunto de relaciones entre los hombres que les permiten dominar a las mujeres, ha cambiado de forma e intensidad a lo largo del tiempo.* (HARTMANN, 1988, p. 14)

Ainda segundo a autora, *“sólo un análisis específicamente feminista revela el carácter sistemático de las relaciones entre hombre y mujer. Sin embargo, el análisis feminista por sí solo es insuficiente, ya que es ciego a la historia y no es lo bastante materialista”* (HARTMANN, 1988, p. 2), porque ela considera que as compreensões sobre o patriarcado oferecidas pelas feministas radicais – que foram aquelas que mais se dedicaram a entender o patriarcado como um sistema de opressão imemorial – também não seriam suficientes. Tal insuficiência se dá porque *“el uso de la historia por las*

*feministas radicales se suele limitar a proporcionar ejemplos de la existencia del patriarcado en todos los tiempos y lugares* (HARTMANN, 1988, p. 11), ou seja, teria um caráter histórico mais descritivo do que crítico e analítico, sem considerar os arranjos socioeconômicos que conduzem ao surgimento ou à manutenção de formas específicas de patriarcado.

Assim, apesar de indicar as limitações do materialismo histórico para analisar o patriarcado, Hartmann afirma a importância de não se abandonar este método, acrescentado a ele as críticas e as adaptações necessárias.<sup>156</sup> Para a autora, o diálogo entre as duas perspectivas críticas é que permitiria uma análise materialista do patriarcado, a partir da qual seria possível compreendê-lo para além de uma estrutura psíquica – responsável pela opressão das mulheres –, mas igualmente como uma estrutura social, econômica e cultural (HARTMANN, 1988), presente de forma complexa – com mais de uma configuração – em toda a sociedade capitalista. Como ela explica:

*Hay que recurrir tanto al análisis marxista, y en particular a su método histórico y materialista, como al análisis feminista, y en especial a la identificación del patriarcado como estructura social e histórica, si se quiere entender el desarrollo de las sociedades capitalistas occidentales y la difícil situación de la mujer dentro de ellas.* (HARTMANN, 1988, p. 2)

Cinzia Arruzza (2010) retoma a reflexão de Hartmann e chega a conclusões parecidas acerca do diálogo entre os métodos em questão, ou seja, a persistência na dupla perspectiva de análise como o caminho mais potente para a crítica e para a luta das mulheres; mas ela o faz a partir de uma reflexão mais ampla e atualizada sobre os casamentos e divórcios entre marxismos e feminismos. Ezquerria (2010), no prefácio da edição espanhola do livro de Arruzza, afirma:

*La historia del feminismo y el marxismo se caracteriza por la existencia de constantes posibilidades de encuentro que, sin embargo, nunca han llevado a fraguar una unidad completa y satisfactoria para ambas partes. Durante casi dos siglos, el movimiento feminista y el movimiento obrero se han encontrado en luchas, han trabajado juntos, han desconfiado el uno del otro, han vuelto a coincidir, a separarse, a redescubrirse, a renegar y a observarse desde la distancia.* (EZQUERRA, 2010, p. 7)

Assim, nesse percurso de distanciamento e aproximações, Arruzza nos instiga a seguir pensando as consequências profundas dessas construções críticas para a renovação

---

<sup>156</sup> A presente pesquisa também segue essa trilha afirmada por Hartmann, uma vez que busca desmembrar o diálogo entre Gramsci, as mulheres e o feminismo.

dos movimentos sociais feministas e LGBTQIAPN+, bem como do marxismo. A autora mostra como as relações sistêmicas de opressão e exploração são diferentes, apresentando o entendimento de como as relações de opressão se imbricam *necessariamente* nas relações de exploração, e não apenas *contingencialmente*; ela o faz com o intuito de evitar tanto o determinismo econômico das leituras materialistas vulgares e/ou ortodoxas, quanto as perspectivas feministas pouco capazes de ir além da crítica cultural e, assim, de instrumentalizar a *práxis*.

Portanto, as duas autoras buscam desenvolver teorias que proporcionem diálogos mais equilibrados e potentes entre o feminismo e o marxismo. Dessa forma, elas nos mostram que os dois conceitos não estão dados, que não podem ser simplificados ou naturalizados por nenhuma das duas perspectivas, e que, por isso, apresentam muitas possibilidades de caminhos teóricos e práticos. Ao analisar a tradição dos estudos socialistas, Arruzza desenvolve o argumento acerca da importância de se pensar as explorações e as opressões inerentes ao capitalismo, sem prescindir de estudos atentos sobre cada uma delas. Nesse sentido, ela esclarece que

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

A avaliação da condição da mulher se torna um *topos*, uma medida para se avaliar o grau de desenvolvimento de uma sociedade, segundo os projetos de transformação pensados e organizados pela tradição socialista. Marx elabora o *topos* fourieriano, afirmando que: “A evolução de uma época histórica é determinada pela relação entre o progresso da mulher e da liberdade. (...) O grau de emancipação feminina determina naturalmente a emancipação geral” (MARX, 1981, p. 44). Já Engels retoma esse tópico dando crédito a Fourier, ao lembrar que ele “foi o primeiro a anunciar que, em determinada sociedade, o grau de emancipação da mulher corresponde à medida natural do grau de emancipação geral” (ENGELS, 1981, p. 50).

No século XX, Lenin retoma o argumento sobre a importância da emancipação das mulheres para uma sociedade que se quer transformar e de fato vive uma revolução, na *práxis*. Nesse contexto, ele afirma que “não se pode assegurar a verdadeira liberdade, não se pode edificar a democracia – sem falar de socialismo – se não chamamos as

mulheres ao serviço cívico, na milícia, na vida política, se não a tiramos da atmosfera brutal do lar e da cozinha” (LENIN, 1981, p. 59).

Embora Marx, Engels e Lenin utilizem o diagnóstico sobre a condição das mulheres proveniente de Fourier como critério valorativo para uma verdadeira emancipação social, eles não superam o âmbito da lei geral a ponto de construírem uma estratégia que inclua um protagonismo feminino e, em seguida, uma mudança consistente no modo de vida das mulheres, ouvindo, por exemplo, o que de fato elas – em sua diversidade – querem para si. Para isso seria necessário, na realidade, concretizar uma perspectiva de análise capaz de desnaturalizar as relações entre homens e mulheres e, assim, permitir que as mulheres sejam de fato protagonistas de suas lutas, definindo como e pelo que querem lutar.

As possibilidades clássicas do marxismo realizam críticas importantes à condição das mulheres, mas não superam principalmente a compreensão trans-histórica, quase imutável, do patriarcado – popularizada na tradição dos estudos marxistas principalmente por Engels<sup>157</sup> –, bem como a perspectiva paternalista dos homens em relação às mulheres, no projeto da (nova) sociedade socialista – e depois comunista. Trata-se de uma questão presente no *Capital* de Marx, nas estratégias de Lenin e, em termos, no *Caderno 22* de Gramsci – ao se definir de forma prévia (*a priori*), e não histórica, o papel que elas deveriam ocupar na sociedade socialista. Ou seja: permitir que o papel histórico seja construído pelas próprias mulheres como sujeitos atuantes em relações sociais, o que seria a prescrição mais coerente com o materialismo histórico.

Contudo, para persistir na trilha desenvolvida por Hartmann e Arruzza, como seguir acreditando que a metodologia marxista, por sua eficiente capacidade de historicização, pode ser utilizada e ainda ser importante na formulação de uma estratégia feminista, capaz de fornecer uma investigação para superar as ideologias que justificam a opressão das mulheres? A meu ver, a resposta a essa questão estaria em investir em uma relação entre feminismo e marxismo mediada pela via gramsciana, ou seja, por sua filosofia da *práxis*, confiando em seu potencial histórico crítico mais rigoroso e nas brechas analíticas de suas categorias, que permitiriam superar a compreensão do patriarcado como um fenômeno universal e invariável, sem se limitar a uma construção

---

<sup>157</sup> Engels, na obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1975), faz uso de um mito histórico supostamente universal – nos moldes dos mitos criados pelos filósofos liberais que pensaram o estado de natureza e a criação pactuada da sociedade política –, para explicar a criação do patriarcado como um produto histórico do surgimento da propriedade privada, o que configuraria a grande derrota histórica das mulheres.

teórica somente descritiva, como, na concepção das autoras supracitadas, muitas vezes as feministas radicais fizeram. Tal resposta poderia estar também em seguir com Gramsci, mas *usando* suas categorias com rigor feminista, ou seja, a partir do que me foi ensinado pelas obras teóricas e práticas das diferentes autoras, o que significaria desenvolver um percurso *com e/ou contra* os mestres, sem ter medo de questionar ou até mesmo de romper com eles, em virtude da misoginia e do machismo presentes em suas teorias e/ou em suas práticas.

Citando Gioberti<sup>158</sup>, Gramsci também adota a tópica fourieriana acerca da importância da participação feminina para um movimento histórico inovador, que corresponde ao projeto político e social revolucionário buscado por marxistas e pelas mulheres organizadas em movimentos sociais e políticos:

“a participação da mulher na causa nacional é um fato quase novo na Itália e, verificando-se em todas as suas províncias, requer consideração especial, porque é, em minha opinião, um dos sintomas mais capazes de demonstrar que chegamos à maturidade civil e à plenitude de consciência como nação”. A observação de Gioberti não é válida apenas para a vida nacional: todo movimento histórico inovador só é maduro se dele participam não só os velhos, mas os jovens, os adultos e as mulheres, de modo que até mesmo deixa um reflexo na infância. (GRAMSCI, 2002a, Q7, 65, 902 [CC, 5, 274-275])

A relevância de se pensar a relação entre marxismo e feminismo e sua complexidade – como apresentado no trecho supracitado – consiste em perceber que um processo revolucionário, embora buscado por diferentes sujeitos, não seria necessariamente o mesmo para todo o gênero humano, pois homens e mulheres (os diferentes homens e as diferentes mulheres) podem ter diferentes interesses, objetivos e estratégias; ao mesmo tempo, consiste em desvelar, ao lançar o foco na atuação feminina ao longo da história, como se deu – e como seguirá se dando – um processo de organização política e de luta realizado por mulheres que buscam revolucionar a si mesmas e a sociedade em que vivem. Hartmann torna claro o problema:

---

<sup>158</sup> Vincenzo Gioberti (1801-1852) foi um filósofo e político bastante influente na história do *Risorgimento italiano*, tanto por suas obras publicadas quanto por sua atuação política. Atuou ainda como “sacerdote, ministro (1848) e presidente do Conselho (1848-49) do Reino da Sardenha e [foi] apoiador do processo de unificação da Itália sob a égide dos Savoy, como expresso em uma de suas principais obras (*Del rinnovamento civile d'Italia*, 1851). O momento de Gioberti representa um dos mais elevados do pensamento político italiano. Na especulação filosófica, Gioberti concentrou sua atenção sobretudo no problema metafísico e gnoseológico da relação entre o universal e o individual, entre Deus e o homem, entre o espírito e a realidade ([https://www.treccani.it/enciclopedia/vincenzo-gioberti#:~:text=%2D%20Filosofo%20e%20uomo%20politico%20\(Torino,d'Italia%2C%201851,](https://www.treccani.it/enciclopedia/vincenzo-gioberti#:~:text=%2D%20Filosofo%20e%20uomo%20politico%20(Torino,d'Italia%2C%201851,) acessado em 30/07/2022).

*Si bien afirmamos que el socialismo interesa al hombre y a la mujer, no está del todo claro que todos estemos luchando por el mismo tipo de “socialismo humano”, o que tengamos la misma concepción de la lucha requerida para llegar a él, y mucho menos que el capital sea el único responsable de nuestra actual opresión. (HARTMANN, 1988, p. 6)*

Por isso, neste ponto do trabalho, eu me interesso pelo que Gramsci pensou para a sociedade futura, incluindo a complexidade da questão sexual – categoria na qual insere a questão feminina – e os caminhos para a emancipação e a libertação das mulheres, quando elas mesmas são capazes de definir o direcionamento de suas lutas. Segundo Hartmann, o socialismo – ou, de forma ampliada, a nova sociedade – pelo qual lutam as mulheres é diferente daquele pelo qual lutam os homens, e não pode prescindir da destruição do patriarcado como um dos seus objetivos centrais, assim como do fim da propriedade privada dos meios de produção. E, para as mulheres, é certo que *“una lucha dirigida sólo contra las relaciones capitalistas de opresión estará condenada al fracaso, ya que se pasarán por alto las relaciones patriarcales de opresión que le sirven de base”* (HARTMANN, 1988, p. 26). Para a autora,

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

Atualmente, sabemos o quanto é fundamental incluir na luta contra a sociedade capitalista – no mínimo – as questões de gênero e étnico-raciais, para tentar dar conta da diversidade dos sujeitos que reivindicam seu lugar de protagonismo na luta pela transformação profunda da sociedade capitalista. E, para isso, devemos enfrentar os desafios no interior do próprio movimento progressista e/ou revolucionário, com o objetivo de afirmar análises materialistas históricas mais profundas e que de fato compreendam esses diferentes sujeitos históricos. Construindo estratégias de resistência *“contra los intentos de coacción, más o menos sutil, para que abandonemos los objetivos feministas [e antirracistas]”* (HARTMANN, 1988, p. 26).

A lição política que nos oferece Hartmann, e que vai ao encontro da afirmação gramsciana sobre a insuficiência de uma direção política das mulheres<sup>159</sup> no seu tempo,

---

<sup>159</sup> Conforme traz Rita Montagnana (1977) em seu testemunho sobre Gramsci, o sardo diagnosticava que as mulheres deveriam ser reconhecidas como sujeitos políticos e, assim, ter a oportunidade de aprender a traçar a direção de sua luta. Ou seja, deveriam ter a oportunidade de construir sua personalidade histórica

consiste em não abrir mão de um protagonismo no diagnóstico, na crítica e na organização das próprias lutas – ou seja, elas devem ser historicamente ativas em todo o processo; mesmo que nossos métodos rompam, contrariem ou ampliem a ortodoxia dos métodos classicamente praticados pela tradição política revolucionária. Assim,

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

### 5.3.1 Gramsci, patriarcado e feminismo

As relações de gênero “são elementos constituintes das relações sociais e [deve-se] relacioná-las às relações de poder como parte de um mesmo movimento” (JOHNSON; SILVA; SOUZA, 2015, p. 433). Por pensarmos, com Hartmann, na necessária autonomia das mulheres para realizar suas lutas – “ter nossas próprias organizações e nossa própria base de poder” –, insistimos nas contribuições de Gramsci sobre a condição das mulheres e seus processos de formação no capitalismo, pois estas têm como fim tal autotomia e um protagonismo feminino em todas as suas áreas de atuação. A princípio, o sardo nos oferece a possibilidade de, com suas categorias e sua dialética, historicizar<sup>160</sup> o patriarcado: o que parece ser um caminho importante para compreender a opressão das mulheres na sociedade burguesa, de onde ele parte; quais são o seu alcance e suas peculiaridade para as diferentes mulheres; e como e porque, mesmo com as iniciativas anticapitalistas – revolucionárias de fato ou revolucionárias apenas nos projetos políticos partidários –, a exclusão delas (nossas) ou das questões de gênero de forma mais ampla nas políticas de esquerda persistiu e ainda persiste.

Gramsci não se dedicou especificamente à crítica ao patriarcado, uma vez que direciona sua reflexão crítica mais à sociedade burguesa – toda ela, em seus diferentes contextos – e aos caminhos históricos, em especial na Itália, para superá-la. No entanto, no interior de suas preocupações estão “os processos de hierarquização e exploração em

---

– seu processo de autoconsciência e transformação –, sua concepção de revolução – seu projeto de sociedade futura – e seu movimento político revolucionário.

<sup>160</sup> Tornar histórico, buscar compreender suas dinâmicas de poder, em seu(s) contexto(s) e território(s), com suas contradições e limites reais, sem buscar mitos de origem para explicá-lo, justificá-lo ou questioná-lo.

que se baseia a sociedade capitalista” (JOHNSON; SILVA; SOUZA, 2015, p. 430), incluindo todas as estruturas patriarcais, pois estas correspondem a um sistema de opressão que rege e adentra a sociedade como um todo, incluindo as suas instituições – mesmo aquelas que lutam contra o *status quo*, como os partidos revolucionários. Por isso, em virtude da profunda dialeticidade e historicidade de sua concepção de mundo e da proximidade que construiu com as lutas de suas familiares, de suas companheiras de militância e de afetos, suas categorias podem contribuir com uma crítica ao patriarcado capitalista e socialista, bem como com o desenvolvimento de uma luta cujo protagonismo é feminino.

Por seu turno, com o feminismo propriamente dito – com mulheres que se autodeclaravam de fato feministas no momento em que ele viveu e pensou –, a relação do sardo é mais imprecisa. No verbete “feminismo” do *Dicionário gramsciano*, produzido por Lea Durante (2017), ela afirma que “no início do século XX, a palavra designava prevalentemente o movimento burguês anglo-saxão e por isso desfrutava de particular fortuna no ambiente das organizações femininas comunistas e no meio operário” (DURANTE, 2017, p. 289). Porém, Gramsci não corroborava totalmente a visão negativa que continuava a ser difundida sobre o termo e o movimento, tanto que no *Caderno 22* – novamente, como mostra Durante –, ele questionou a tendência antifeminista e machista do texto de Ludovici, *Woman. A vindication* de 1929, “afirmando que ‘o feminismo tem causas mais amplas e profundas’ (GRAMSCI, Q 1, 146, 130) do que as identificadas pelo autor” (DURANTE, 2017, p. 289). Gramsci alerta criticamente sobre o equívoco de Ludovici, que, em seu texto, “exige um renascimento do machismo” e, assim, faria uma apologia ao machismo.

É evidente sua discordância com o antifeminismo da obra supracitada. No entanto, em outro ponto deste parágrafo, o sardo expressa que também tinha críticas à legislação anglo-saxã, tão favorável às mulheres: “Trata-se de uma tentativa de regulamentar a questão sexual, de transformá-la em coisa séria, mas não parece ter alcançado sua finalidade: deu lugar a desvios morbosos, ‘feministas’ no seu sentido pejorativo” (GRAMSCI, 2007, Q 22, 9, 2160 [CC, 4, 262]). Não quero dizer aqui que ele concordava com o sentido pejorativo do termo *feminista*, mas que, da maneira como se dava a transformação na legislação inglesa, tal poderia levar a algo próximo do sentido pejorativo, que tentava invalidar o movimento.

Para Gramsci (1917), o movimento – visto por ele como burguês – teria se limitado à busca por direitos civis, políticos e econômicos no interior do Estado liberal

burguês e de seus contratos – a possibilidade de pactuar em seus diferentes contratos, que garantiriam direitos de propriedade e de eleger representantes para esse sistema –, abstendo-se de pensar e de lutar por uma mudança de fato profunda das condições moleculares e coletivas das mulheres (das diferentes mulheres) no capitalismo, que poderiam de fato construir para todas elas outro *status social*. A igualdade formal – possível de ser conquistada pelas lutas feministas que ganhavam destaque no período em que o sardo viveu – seria uma característica da sociedade capitalista moderna, não de um novo arranjo social.

No entanto, tal reflexão desenvolvida por Gramsci, principalmente em sua *Resenha teatral*, de 1917, não significa afirmar que, para ele, apenas a revolução socialista bastaria para transformar a condição das mulheres. Ele não tinha uma perspectiva economicista sobre a luta e a condição femininas, mas compreendia que o capitalismo era péssimo para todas as mulheres e que, por isso, seriam necessárias transformações sociais, políticas, econômicas e culturais profundas, para que elas tivessem a possibilidade de construir, com protagonismo, uma outra história na sociedade. Dessa forma, “não faz parte da lógica do capital uma relação de igualdade substancial, tanto no espaço reprodutivo como no produtivo” (JOHNSON; SILVA; SOUZA, 2015, p. 431).

Em outro trecho destacado por Durante, Gramsci se refere ao termo *feminismo* quando comenta o artigo “Femminismo patriottico del Risorgimento”, de Vittorio Cian, no *Caderno 7*, em que afirma ser um texto de “tipo retórico, mas interessante pelas indicações objetivas sobre a participação das mulheres na vida política, no *Risorgimento*” (GRAMSCI, 2002a, Q 7, 65, 902 [CC, 5, 274]). Para a pesquisadora, o sardo adota aqui “a acepção do termo [feminismo] que indica em sentido geral o engajamento das mulheres na esfera pública” (DURANTE, 2017, p. 290). O que para ele tinha extrema relevância, pois o que vem logo depois daquele breve comentário ao artigo de Cian é uma citação de Gioberti, que afirma que a participação das mulheres na vida política tem um lugar fundamental na causa nacional italiana – e também internacional –, para que pudesse de fato ocorrer um movimento histórico inovador. Como especifica Gioberti e corrobora Gramsci, tal movimento exigiria a participação de todos os grupos subalternizados, com consciência e protagonismo.

O último trecho destacado por Lea Durante está presente no *Caderno 15*, quando Gramsci, em uma reflexão sobre problemas de tradução, tomando como exemplo uma resenha sobre a tradução inglesa da obra *Os noivos (I promessi sposi)*, obra-prima do escritor e político italiano Alessandro Manzoni (1785-1873) e a correspondência entre o

autor e seu tradutor, se refere de forma irônica ao feminismo, ao tecer um comentário sobre um trecho específico daquele texto crítico. Ele diz:

No artigo de Franzini, deve-se notar uma metáfora “feminina” surpreendente: “Com o sentimento de um homem que, maltratado e esbofeteado por sua mulher por causa de uma suspeita ciumenta, alegra-se diante deste furor e bendiz as pancadas que lhe testemunham o amor da esposa, assim Manzoni acolhe esta carta”. Um homem que se alegra por apanhar da mulher é certamente uma forma original de feminismo contemporâneo. (GRAMSCI, 2002b, Q 15, 37, 1792-3 [CC, 6, 259])

O texto é bastante irônico, mas pensando de modo dialético a referência de Gramsci a um feminismo contemporâneo em que os homens apanhariam das mulheres – e ainda considerariam isso uma prova de amor –, não mais o oposto, como era a regra no patriarcado capitalista, ele mostra a mudança profunda que a luta das mulheres deveria promover, incluindo uma alteração nas relações de poder, na dominação imemorial das mulheres pelos homens ao longo da história. A maneira como o sardo apresenta o trecho supracitado e seu comentário, a princípio, parecem ser apenas algo jocoso, mas perde a graça quando pensamos ter sido de fato a regra nas relações amorosas e sexuais entre homens e mulheres por tanto tempo. Ou seja, no interior da família heterossexual e “monogâmica” burguesa, com as mulheres sofrendo violência doméstica ou feminicídio – muitas vezes sem nenhuma punição de seus companheiros ou maridos, por estarem respaldados pela legítima defesa da honra – e, na maioria das situações, mesmo com a persistência das violências, com elas permanecendo em seus lares, ou por dependência econômica, ou por considerarem que os ciúmes e as agressões fazem parte do amor.

As referências de Gramsci ao feminismo em suas obras do cárcere são, como elencou Durante, quase sempre indiretas, embora nos forneçam alguns elementos importantes para pensar a condição e a luta das mulheres. Por isso, é necessário deixar claro que as minhas reflexões não têm a intenção de atribuir a Gramsci tanto um feminismo que não lhe pertenceu, quanto uma compreensão crítica do patriarcado tal como espera Hartmann (1988), de um marxismo que possa ser de fato feminista. Ghetti nos lembra que Lea Durante, nos idos de 2012, ao se aprofundar na questão feminina em Gramsci, buscou esclarecer que ele “não era feminista e não chegou a uma crítica do patriarcado [de fato], [mas] reconheceu que algumas de suas categorias adequadamente ‘traduzidas’ podem ajudar hoje em dia em tal crítica” (GHETTI, 2020b). É nesse fio que busco apresentar as contribuições que as reflexões gramscianas trazem para se pensar a questão feminina – ou a condição das mulheres –, no passado, no presente e no futuro.

Nas produções pré-carcerárias, Gramsci pensa sobre a família, a moral, os costumes, a educação das crianças e a condição (formação e autoformação) das mulheres – obras nas quais já apresenta sua contribuição para a luta e a organização das mulheres socialistas (e, mais sutilmente, também para as burguesas) – e, em seus escritos nos *Cadernos* e nas *Cartas do cárcere* – nas correspondências direcionadas principalmente a Tania (cunhada) e Giulia (companheira) e às mulheres de sua família –, aprofunda, no contexto amplo de sua teoria política, a compreensão sobre a questão sexual e a questão feminina.<sup>161</sup> No cárcere, ele aprofundou suas reflexões sobre tais temas, tendo contato inclusive com as contribuições fundamentais de Marx em seus textos de juventude, tais como *Teses sobre Feuerbach* e *A ideologia alemã*<sup>162</sup>, que já auxiliavam na problematização e na reflexão sobre o percurso político e formativo necessário a uma emancipação das mulheres (GHETTI, 2020b).

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

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

---

<sup>161</sup> A tradição marxista dos séculos XIX e XX denominou a reflexão sobre a condição das mulheres como “questão feminina”. Isso significa construir uma argumentação que supere a lógica histórica sistematizada por Engels na “Origem da família, da propriedade privada e do Estado”. Tal lógica está igualmente presente em obras de Marx (2006), Bebel (1978) e Lenin (1981) e posteriormente foi cristalizada por intelectuais e pela militância de esquerda, como a forma de compreender a relação entre a questão de classe e a questão sexual, principalmente no economicismo ou no centralismo das estruturas burocratizadas dos partidos (BEBEL, 2009; MARX, 1981; ENGELS, 1981).

<sup>162</sup> Gramsci possivelmente teve acesso a partes da obra *A ideologia alemã*, além de outros textos de juventude de Marx, como esclarece Francesca Antonini em seus estudos filológicos. “Evidentemente, outros textos foram cruciais para Gramsci (em primeiro lugar, *A Sagrada Família*, as *Teses sobre Feuerbach*, o *Prefácio* de 1859), tanto por serem lidos e conhecidos diretamente, como por serem mais funcionais, se assim podemos dizer, para a elaboração de sua concepção da história e filosofia da *práxis*. Em suma, a impressão geral é que uma leitura do resumo da *Ideologia alemã* esteve lá [nas pesquisas e obra de Gramsci] e deixou uma marca (ver em particular o Ressurgimento em Q 8, § 61), mas que, em vez de dar origem a reflexões, contribuiu sobretudo para reforçar as linhas gerais em que se desenvolveu a interpretação de Gramsci do materialismo histórico” (ANTONINI, 2018, p. 420).

### 5.3.2 Sobre os próprios pés: nossa própria base de apoio

Ghetti mostra como Gramsci se preocupou com a emancipação das mulheres na prática, para além da teoria, com seus estudos sobre Marx no cárcere fascista. Ela esclarece sobre esse período e como ele contribuiu para as reflexões gramscianas acerca da condição das mulheres:

A prisão é sobretudo o tempo para a reflexão “desinteressada” confiada aos *Cadernos*, para a pesquisa teórica “für ewig” também composta por traduções do jovem Marx (GRAMSCI 2007). No terceiro dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, publicado postumamente em 1888<sup>163</sup> e cuidadosamente estudado por Gramsci em sua cela, Marx afirmava o princípio subversivo da centralidade da relação entre homem e mulher na história da civilização. A emancipação das mulheres foi um componente qualificador das duas revoluções russas (1905 e 1917) nas quais, com as vanguardas, as mulheres desempenharam um papel importante, expressando um grande número de intelectuais e artistas, muitas vezes combatidos até mesmo por companheiros de luta. Desse ponto de vista, Gramsci é uma exceção: em suas relações com as mulheres, sempre foi animado por um arraigado “sentimento de igualdade”, que superando os conceitos cristão e iluminista, em nota do *Caderno 7*, ele argumenta com as descobertas da “ciência biológica, que afirma o natural”, ou seja, a igualdade psicofísica de todos os elementos individuais do “gênero da humanidade”. Uma certeza que Gramsci sabe combinar com absoluto respeito à diversidade, como já na resenha de uma *Casa de bonecas*. (GHETTI, 2020b)

Ele tentou exercitar a igualdade nas relações com suas companheiras turinesas e russas, segundo seus testemunhos, descritos nos capítulos anteriores. E, novamente na resenha sobre a obra de Ibsen, em 1917, buscou o tom do percurso formativo e autoformativo para as mulheres, pensando-as em sua diversidade, porque naquele ponto já considerava as condições históricas e os muitos desafios para as mulheres burguesas e trabalhadoras, imersas todas na sociedade do Capital.

Com os *Manuscritos econômicos e filosóficos*, é possível compreender a amplitude desse percurso profundamente humano. Nesta obra, Marx já assume “a opressão feminina como um fenômeno social” (JOHNSON; SILVA; SOUZA, 2015, p. 431) e que, portanto, pode ser transformado. Em *A ideologia alemã*, obra na qual o

---

<sup>163</sup> Ainda me baseando nas pesquisas de Antonini (2018), é possível afirmar que, neste ponto de sua reflexão, Ghetti provavelmente deveria estar querendo se referir à terceira das *Teses sobre Feuerbach* – sobre a relação dialética entre indivíduo/ambiente, educação/educador –, por ser o texto que foi efetivamente publicado em 1888, e não ao terceiro dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, que somente foram publicados após Gramsci estar preso no cárcere fascista – publicação póstuma de Marx, uma vez que ele escreveu tais *Manuscritos*, em 1844. Pelas afinidades ideológicas entre Marx e Gramsci e pela profundidade da perspectiva dialética do segundo, endereçada também à reflexão sobre a condição das mulheres, é possível perceber que as intuições do filósofo sardo se aproximam daquilo que Marx de fato abordou em suas obras, incluindo os *Manuscritos econômico-filosóficos*.

materialismo histórico se torna mais consistente e dialético, “consolida-se a visão da família como a primeira das relações de propriedade e onde relações de escravidão persistem ‘naturalizadas’” (JOHNSON; SILVA; SOUZA, 2015, p. 431). E, no *Capital*, Marx denuncia a ausência das mulheres no que considerava a vida produtiva: “o modo de produção capitalista dá um novo papel às mulheres, a categoria de mulheres proletárias; dessa forma, há uma mudança de significados na concepção agora desempenhada pelas mulheres que é ser ativo social, política e economicamente” (JOHNSON; SILVA; SOUZA, 2015, p. 431).

Já nos *Manuscritos*, Marx destacava o percurso fundamental para a construção da autonomia do indivíduo – que deveria valer também para a mulher – na luta social – para ser capaz de superar as opressões e as explorações que vivenciava –, no seu processo de formação e autoformação para transformar sua história – e, de forma dialética, a História –, e quão fundamental é a possibilidade de os seres humanos (todo o gênero humano) – concreta e corporalmente – criarem e sustentarem a própria existência: “um ser se considera primeiramente como independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva a sua existência a si mesmo” (MARX, 2004, p. 113).

Gramsci, nas *Cartas do cárcere*, aprofunda algo semelhante a essa ideia marxiana<sup>164</sup>, apresentando uma analogia que permite esclarecer ainda mais como seria esse processo de autossustentação: cada ser humano deveria ser “médico psicanalista de si mesmo”<sup>165</sup> (sustentar-se sobre os próprios pés, a ponto de se tornar um analista de si mesmo), ou seja, ter a possibilidade de se formar e, assim, ser capaz de desenvolver uma capacidade própria de se ouvir, de se compreender – compreender seus desafios na vida

---

<sup>164</sup> É importante notar que a analogia que traço entre certas teses dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx e o pensamento gramsciano se dá por uma afinidade entre seus métodos e formas de traduzi-los, e não de fato, de forma intencional, uma vez que Gramsci não pôde ler tais textos, por terem sido publicados apenas quando ele já estava na prisão. No entanto, como afirma Noemi Ghetti, no cárcere ele pôde se dedicar ao estudo de textos fundamentais e realizou “traduções do jovem Marx” (GHETTI, 2020a, p. 86), que estão em seus *Cadernos de tradução* (GRAMSCI, 2007).

<sup>165</sup> Carta endereçada à sua cunhada Tania, a propósito dos distúrbios mentais de sua mulher Giulia (15 de fevereiro de 1932). É importante considerar a questão da psicanálise a partir das cartas trocadas entre Gramsci e Giulia, sua mulher, ou as cartas sobre Giulia, nas quais ele coloca em xeque a necessidade de ela se submeter ao tratamento psicanalítico, sugerindo que ela deveria ser médica psicanalista de si mesma. Gramsci questiona a psicanálise, mas em termos históricos percebemos que a psicanálise tem uma importância grande para o feminismo, mesmo que seja pelo percurso negativo e pela crítica. O método psicanalítico trabalha a interiorização, tão fundamental para as mulheres, aborda as violências sofridas por elas na sociedade patriarcal, dá voz a elas e, por fim, a psicanálise se constitui e se amplia como ciência a partir da complexidade das mulheres e dos estudos sobre a histeria.

–, de se cuidar, de se curar e construir um caminho coerente com o que é de fato – incluindo a classe a que pertence.

Segundo Gramsci, para se ter tal autocuidado seria necessário realizar um aprofundamento no contexto histórico em que se vive. Deveria ser possível a cada um inventariar-se constantemente, tornando unitária e coerente a própria concepção de mundo. Em outras palavras: ser capaz de realizar um processo de se questionar e se localizar historicamente, que possibilitasse ter a consciência de si e de sua personalidade histórica, para trilhar um caminho individual e coletivo, na *práxis* – quando pensamento e ação se constituem em um bloco histórico –, para compreender e transformar de fato a realidade – a realidade pessoal e da sociedade em que se está inserido. A política pressupõe um processo de autoanálise e autotransformação do indivíduo que, na realidade, tornar-se-á contínuo, repetindo-se a cada momento de seu enfrentamento com a sociedade em que vive e com os desafios históricos que ela lhe impõe.

O pano de fundo desta reflexão é a constante busca pela superação da subalternidade e/ou, pensando em termos dialéticos, a construção da efetiva *liberdade* – o que o “estar sobre os próprios pés” representa metafórica e corporalmente –, por meio da autonomia e do protagonismo político dos diferentes sujeitos e da luta coletiva. Isso porque tal intento não pode ser apenas um projeto individual, mas a busca pela construção de outras possibilidades de vida coletiva e/ou em relação, ou seja, a aposta na construção de outros modos de viver em outros mundos possíveis ou – atualizando (e descolonizando) a busca –, de *um mundo onde caibam vários mundos*.<sup>166</sup> Esta é a ruptura iniciada e empreendida por Nora Helmer, na obra de Ibsen, e que o filósofo sardo pensa em como ser trilhada também fora da ficção, rumo a sujeitos políticos com personalidade própria que lutam para a construção de uma sociedade livre de qualquer opressão e/ou exploração.

Seguindo o exemplo de Nora, as críticas que, por meio desta personagem, Gramsci faz à moral (ou costume) da sociedade burguesa e o que ele pensa como percurso autoformativo para as mulheres, nas *Cartas* e nos *Cadernos do cárcere*, compreendemos, com Ghetti, que

o pensamento de Gramsci sobre as mulheres vai além da conquista da igualdade jurídica e econômica, reivindicada pelas feministas burguesas, mas também além do mito da produtividade e eficiência compartilhadas do

---

<sup>166</sup> Este é o projeto político dos zapatistas, que tomo aqui como um projeto de futuro no qual podemos nos inspirar para pensar os diferentes grupos em luta pela transformação da sociedade em que vivemos.

capitalismo ocidental e do determinismo econômico marxista-leninista. Não só a emancipação feminina, portanto, mas também a libertação, uma convicção irreduzível de igualdade absoluta na diversidade sexual.<sup>167</sup> Uma indicação nunca tão fundamental como hoje. (GHETTI, 2020a, p. 76)

Trata-se de uma libertação individual e de um caminho de transformação social, porque, para ele, a transformação individual é orgânica, molecular, e somente ocorre de fato quando se modifica profundamente a realidade, construindo-se um mundo em que, sem hipocrisia, as mulheres possam estar sobre os próprios pés, sendo protagonistas de sua autoformação. Para Gramsci, as questões sexual e feminina não são questões específicas ou isoladas de um grupo, mas dizem respeito a toda a sociedade e aos projetos políticos que a organizam. Assim, é um tema fundamental para a transformação política e cultural na *práxis* e condição para que a meta marxista e marxiana de emancipação de todo o gênero humano possa ser pensada e um dia ser concretizada.

Nos *Cadernos*, o sardo fornecerá novos elementos para pensar a libertação das mulheres – como Nora iniciou na peça de Ibsen –, ao trazer reflexões que auxiliam a compreender a complexidade da questão sexual e, a partir daí, como lutar para a transformação da questão feminina (ou condição da mulher), que seria uma superação da subalternidade de fato via direção ampla e contínua (hegemonia). Assim, as mulheres precisariam empreender uma longa trajetória para realizar tal objetivo, segundo pensou Gramsci e, por isso, considero que sua análise é importante para a condição das mulheres, para indicar caminhos para que elas se tornem sujeitos de fato, plenamente humanas. O pensamento do autor italiano também se torna uma perspectiva visionária, porque diz muito sobre o que será o próprio caminho trilhado pelas mulheres – dando destaque ao percurso das mulheres italianas – no século XX.

### 5.3.3 *Caderno 22*: questão sexual, ética e psicanálise

Portanto, as reflexões de Gramsci sobre a questão sexual e a questão feminina serão suas contribuições mais avançadas para pensar o processo de libertação das mulheres, não mais como uma temática específica, mas quanto à reflexão sobre as transformações sociais como um todo: o desenvolvimento do processo civilizatório e a

---

<sup>167</sup> Igualdade absoluta na diversidade sexual significa ambos os sexos poderem ser igualmente diversos, ou seja, é afirmar a possibilidade irrestrita de viver as diferenças, de afirmar as diferenças e de ter liberdade para construí-las.

construção de uma *nuova civiltà*, a partir da luta e da superação do capitalismo. Para pensar esse tema, presente em especial nos *Cadernos 1* (nota 62, de 1930) e 22 (de 1934) – e também em uma nota do *Caderno 28* (1935) –, é importante considerar as aproximações do sardo à obra de Freud ou o que ele pôde apreender de sua psicanálise; isso porque, mesmo tendo Gramsci apenas uma relação indireta com a criação do médico austríaco – e tecendo críticas a seu método e à sua fundamentação filosófica, ainda idealista e iluminista –, a visão de ambos para as transformações da cultura e da civilização se tocam e se tornam fecundas para pensar a tomada de consciência do papel do indivíduo nesse processo civilizatório e a possibilidade de alterá-lo – assim como de também se alterar. Para a luta das mulheres, é fundamental compreender os mecanismos da realidade opressiva e saber que existe a possibilidade histórica de revolucioná-los.

Para termos uma precisão filológica, é importante esclarecer que, como mostra Livio Boni,

apesar da ausência de uma relação direta, orgânica e aprofundada de Gramsci com Freud e a psicanálise, a leitura das notas “freudianas” espalhadas pelos *Quaderni* [*Cadernos*] constituem muito mais do que uma mera curiosidade erudita, revelando os rudimentos e as premissas de uma reflexão de absoluta originalidade, tanto em relação ao panorama filosófico-ideológico da Itália entre a I e a II Guerra Mundial, quanto no contexto do pensamento marxista em geral e não deixa de suscitar certa inflexão em alguns temas maiores da reflexão gramsciana. (...) [E nas *Cartas do cárcere*] a relação com Freud se estabelece de fato sempre indiretamente, através da mediação de sua esposa Giulia. (BONI, 2017, p. 66)

Em carta à cunhada Tatiana, em 20 de abril de 1931, Gramsci afirma que leu<sup>168</sup> “algumas coisas sobre a psicanálise, artigos de revista especialmente; em Roma, Rambelinsky me emprestou alguma coisa sobre esta questão para ler” (GRAMSCI, 2005, p. 40, c. 2); além de ter solicitado à cunhada a obra *Introdução à psicanálise*, de Freud. Não é possível saber se ele leu tal obra e se teve acesso a mais algum escrito do criador da psicanálise, mas, a partir do que ele conseguiu ter acesso, foi suficiente para que a referência ao método psicanalítico estivesse presente desde o seu *Caderno 1* (parágrafo 33) e já neste ponto ele apresentasse em linhas gerais o que seria a sua reflexão sobre o método de Freud.

---

<sup>168</sup> Livio Boni (2017) reforça que o sardo poderia de fato ter entrado em contato com a obra de Freud, se tivesse tido interesse – ou oportunidade –, porque era poliglota – a obra do austríaco ainda não havia sido traduzida para o italiano – e esteve em ambientes culturais nos quais a psicanálise era bastante estudada: no início dos anos 1920, na Rússia, e de dezembro de 1923 a abril de 1924, em Viena, quando foi delegado do Comintern nesta cidade.

Nesta análise realizada esparsamente na obra do cárcere, entre outras ideias, Gramsci realiza uma aproximação ingênua de Freud com Rousseau – “vai formando um novo tipo de ‘bom selvagem’ corrompido pela sociedade, isto é, pela história” (GRAMSCI, 2005, 30/12/1929, p. 386) –, pois atribui ao austríaco uma retomada do bom selvagem para pensar a infância do humano, mas desconhecendo toda a problemática freudiana sobre o desenvolvimento infantil, em que este reconhece e analisa a perversão e a agressividade como elementos centrais e não apenas uma bondade originária. No entanto, esse percurso crítico de Gramsci apresenta questões relevantes sobre a psicanálise: ele revela a estratégia idealista e iluminista do austríaco de ainda recorrer ao mito histórico e pedagógico para explicar as origens das “tendências ou de um ‘tipo’” (BONI, 2017, p. 68) que ele delinea para compreender, como fazia Rousseau e os demais contratualistas; porém, ao descobrir dialeticamente tal problema, percebe a filiação filosófica freudiana, ou seja, percebe que “a psicanálise constitui uma forma de racionalismo moderno e de prolongamento do Iluminismo e não é, de modo nenhum, uma forma de indulgência irracionalista como sugerido pela vulgata marxista de matriz terceiro-internacionalista” (BONI, 2017, p. 69). Por isso, mesmo que o sardo fosse crítico à fundamentação filosófica utilizada pela psicanálise – do ponto de vista da filosofia da *práxis*, ela seria epistemologicamente ingênua –, ele descobre que tal fundamentação estaria mesmo presente no método e que, por isso, não seria mero charlatanismo.

Compreendendo sua origem e sua filiação, Gramsci não considera a psicanálise como “ideologia, no sentido de pura construção superestrutural da má consciência da moral burguesa” (BONI, 2017, p. 72), mas percebe de forma dialética o seu valor histórico-prático para realizar a crítica da sociedade e da moral burguesas – da lógica que sustenta suas relações e as mistificações necessárias para sustentá-las, conservá-las ou justificá-las tal como são – e, a partir daí, contribuindo para a busca de uma nova ética revolucionária: “Também a literatura ‘psicanalítica’ é um modo de criticar a regulamentação dos instintos sexuais de modo ‘iluminista’, com a criação de um novo mito do ‘selvagem’ com uma base sexual (incluídas as relações entre genitores e filhos)” (GRAMSCI, Q22, 3, p. 2148). Ou seja, a psicanálise se fundamenta no Iluminismo, mas também tem dialeticamente um potencial crítico para questionar suas bases e compreender a sociedade em que foi criada, revelando o funcionamento dos instintos sexuais das pessoas e os efeitos nefastos da repressão que sofrem, para que o desenvolvimento social e cultural possa ocorrer.

No *Caderno 22, Americanismo e fordismo*, e mais ainda na nota 3, “Alguns aspectos da questão sexual”, é que a potência crítica (política e terapêutica) da psicanálise em relação aos males da sociedade burguesa será alvo de atenção pela análise de Gramsci; isso ocorreu ainda que, em alguns pontos, de forma intuitiva, porque ele não teve acesso à obra *Mal estar na civilização* de Freud, que aborda diretamente a crise civilizatória do capitalismo dos anos de 1920 e 1930 – ou a crise que acompanha o processo de desenvolvimento da civilização como um todo. O tema da questão sexual – assim como o tema da psicanálise – esteve presente nas reflexões carcerárias do sardo desde o seu primeiro plano de trabalho, expresso no início do *Caderno 1*; e, já neste ponto, ela foi pensada em relação ao fordismo e ao seu processo de desenvolvimento com repercussão mundial. Ou seja, a questão foi pensada em relação ao momento de mudança do modo de produzir do capitalismo, em que se racionalizou a indústria e as relações sociais de produção – o que, aos olhos da teoria gramsciana, foi uma “revolução passiva”.

Na análise empreendida na rubrica geral “Americanismo e fordismo”, em caminhos que resultaram “da necessidade imanente de chegar à organização de uma economia programática” (GRAMSCI, 2007, p. 241), Gramsci buscou mostrar como o fordismo ou a sociedade taylorizada precisou realizar uma “regulamentação dos instintos” – em especial dos instintos sexuais – para instituir e organizar “uma nova forma de racionalização não apenas produtiva [no modo de produzir] mas totalizante (ideológica, demográfica, jurídica e ‘sexual’)” (BONI, 2017, p. 73). Em conformidade com isso, o fordismo se empenhou na “formação de uma ética compatível com a massificação do trabalho produtivo” (BONI, 2017, p. 73), para que este pudesse se sustentar. Trata-se de um empenho totalizante – do modo de produzir e daquele de ser e de se relacionar, o fordismo e o americanismo – traduzido no interesse dos industriais (especialmente Ford) e de seus supervisores, condutores a partir de cima da racionalização da produção, por inspecionar e controlar (dominar) de forma consciente todos os aspectos da vida dos funcionários das fábricas, para que tivessem apenas hábitos e comportamentos adequados com o que se esperava deles na vida produtiva. Tamanho controle se configurou em um excesso de coerção moral e em cobranças “do aparato estatal e social” sobre os indivíduos, incluindo muitos adoecimentos, o que, segundo Gramsci (1934), justificaria a enorme difusão da psicanálise no pós- I Guerra: o método de cura pela escuta e pela palavra, que permite a autoanálise por meio do exame das relações e da sociedade.

Contudo, o ponto-chave da compreensão de Gramsci e que corresponde igualmente ao entendimento freudiano, é que tal coerção sobre os indivíduos e a

necessidade de regulação econômica dos instintos sexuais<sup>169</sup> seriam comuns ao próprio processo de organização social em geral, bem como para a criação tanto das relações necessárias a ela (a cada sistema social historicamente construído) quanto do tipo humano que lhe seria adequado. Por isso, questiona a tendência naturalista dos “utopistas em matéria sexual [que] corresponde[ria] a um tipo de sublimação do mal-estar real imposto por toda construção social” (BONI, 2017, p. 74). Gramsci mostra que a questão sexual não teria nada de natural – e até sagrada e harmônica, como é retratada por mitos e utopias –, mas seria um processo histórico, de transformação cultural, que exigiria direção política consciente e se daria a partir de forte coerção (repressão e regulamentação) e da necessidade de adequação a regras sociais (morais, culturais). É um processo complexo, que “a literatura psicanalítica” ofereceria elementos para compreender, analisar e, quiçá, proporcionar instrumentos para os indivíduos o transformarem.

O sardo escreve que “os instintos sexuais são aqueles que têm sofrido a maior repressão por parte da sociedade em desenvolvimento; o seu ‘regulamento’, pelas contradições a que dá lugar e pelas ‘perversões’ que a eles se atribuem, parece mais não-natural quanto mais frequentes nesse campo as referências à natureza” (GRAMSCI, C 22, 3, 266). A importância dessa conclusão de Gramsci é que, se a questão sexual não é natural, embora na tradição utópica e científica da teoria política tenha sido tratada dessa forma – talvez porque a ela não foi dada a relevância necessária para o processo de compreensão da transformação social, e porque o papel social feminino que tal questão impunha historicamente era confortável também para os pensadores e revolucionários do sexo masculino –, ela poderia ser criticada e modificada sempre que oprimisse ou explorasse determinados grupos, em função de hierarquias e desigualdades “naturalmente” justificadas. Com esse pressuposto, o sardo, dando seguimento à sua reflexão, aprofundou-se na questão sexual e em tudo que ela abarcaria – ou tudo o que, quando pensou, ele foi capaz de perceber.

A nota sobre tal questão tem um caráter complexo e profundo, pois apresenta perspectivas interdisciplinares, que se referem a objetos da teoria política, da demografia, da economia, da sociologia – Boni (2017) destaca que este seria o recorte mais importante

---

<sup>169</sup> Existiria uma agressividade inicial dos homens, e o amor seria o “antídoto” para promover a vida em comunidade e as regulações e repressões dos desejos, para que fosse possível conviver coletivamente e colher os frutos da segurança que essa vida coletiva proporciona; em outros termos, a pessoa renuncia à liberdade absoluta para poder ter uma maior garantia de que seguirá viva e com os direitos preservados. Ou seja, a reflexão freudiana é muito mais ligada às conclusões de Hobbes do que de Rousseau. Porém, o ponto inquestionável detectado por Gramsci é que a filiação freudiana é iluminista e contratualista.

neste momento da análise de Gramsci –, da antropologia, da filosofia etc. Assim, em seu escopo, o sardo considerou as diferentes relações entre homens e mulheres; as diferenças entre campo e cidade<sup>170</sup>; a reprodução – ou, mais especificamente, a procriação; a prostituição e os ideais femininos objetificadores em seu tempo; a família e as relações geracionais; o aumento da expectativa de vida da população ou a reprodução da vida de forma mais geral, relacionada aos progressos da higiene; as éticas que fundamentariam as relações sociais de produção; as migrações de trabalhadores e a “urbanização maciça como mutação sociopolítica da cidade que coloca[ria] ‘continuamente sobre novas bases o problema da hegemonia’” (BONI, 2017, p. 75); e a questão feminina – ou condição das mulheres –, tratada por ele como “a questão mais importante” ou a questão ético-civil mais importante relacionada a toda a complexidade da questão sexual. Todos esses temas explorados por Gramsci posicionariam a questão sexual como central para se pensar um modelo civilizatório ou projeto de sociedade – qualquer que seja ela – e suas dinâmicas reacionárias ou progressistas.

Segundo Boni, em Gramsci a questão sexual ainda não estaria reduzida à questão das condições de produção (como em Engels), mas também não seria possível realizar a separação radical de ambas: “A irredutibilidade da questão sexual à função econômica da reprodução parece, para G[ramsci], de algum modo estrutural, até exacerbado pelo desenvolvimento econômico” (BONI, 2017, p. 669). Em suma, mesmo considerando a mudança estrutural fundamental para a construção de fato de uma *nuova civiltà*, ele mostra os inúmeros desafios envolvidos na luta cultural para essa transformação social.

Nesse contexto, Gramsci compreende a questão sexual igualmente em termos culturais mais amplos, o que permitiria perceber – também em relação a esse conceito (ou categoria) – os três níveis da gnosiologia marxista, indispensáveis para uma filosofia da *práxis: história, política e filosofia*. O “reconhecimento da centralidade e autonomia ao mesmo tempo da questão sexual com respeito à questão econômica distingue Gramsci (...) do economicismo do marxismo ortodoxo” (BONI, 2017) e permite pensar a complexidade de uma mudança social, que também exigiria novas relações econômicas.

---

<sup>170</sup> Livio Boni sintetiza a reflexão de Gramsci sobre as diferenças entre campo e cidade e a crítica do sardo sobre certa idealização/mistificação em relação à vida “bucólica” que existiria no campo para desqualificar a vida urbana, afirmando que, em sua argumentação, ele “recusa a ideia, de ascendência lombrosiana, segundo a qual as populações ‘degeneradas’ seriam os subproletariados de recente imigração [urbana], uma vez que observou que o ‘incesto’ e outras ‘perversões’ são comprovadas no campo e nas organizações familiares patriarcais” (BONI, 2017, p. 74-75).

O filósofo sardo chama atenção para uma relação dialética entre os dois âmbitos, isto é, desenvolve uma perspectiva histórica radical que mostra que as relações sexuais de produção, as relações familiares e a personalidade feminina – tema principal do autor quando se refere à questão feminina –, ou seja, os temas centrais da questão sexual, tanto são ou podem ser diferentes em cada momento histórico, inclusive nos distintos momentos do capitalismo. Isso significa que a questão sexual requer uma direção filosófica e política muito precisa em cada organização socioeconômica (ou projeto de sociedade) criada ou reiterada dialeticamente pelos seres humanos. Como a questão sexual é central e autônoma, na luta pela hegemonia existiria espaço para se pensar uma direção mais progressista para a transformação social, ou seja, para abrir possibilidades para que diferentes necessidades sejam consideradas e construídas, de acordo com os sujeitos dirigentes das transformações sociais.

Segundo Boni (2017, p. 668), “a regulação e a repressão dos instintos sexuais é um lugar crucial de uma coerção mais geral, que acompanha todos os momentos da evolução das sociedades humanas (desde a passagem do nomadismo à vida sedentária e agrícola), da qual a organização fordista de produção não é senão a etapa mais evoluída”. Assim, como a questão sexual seria um elemento central na lógica de uma organização social e política, o puritanismo tão forte no americanismo não seria apenas uma representação da hipocrisia burguesa, mas uma “ética das classes superiores puritano-industriais – que busca conformar o comportamento, o modo de pensar e o modo de vida do tipo superior de trabalhador monógamo, que não desperdice suas energias nervosas nas buscas desordenadas e excitantes da satisfação sexual ocasional” (GRAMSCI, 2007, CC, 4, 269). Tal ideia é complementada:

Às classes dirigentes é confiada a tarefa de produzir um modelo de coerção sexual. (...) [para] a cisão entre a ética das classes superiores e a ética da classe trabalhadora, Gramsci [busca] contrapor ‘uma coerção de novo tipo, ‘uma vez que exercida pela elite de uma classe sobre a própria classe’ e que ‘não pode ser senão uma auto coerção, isto é, uma autodisciplina’. (Q 22, 10, 2.163 [CC, 4, 264-5]) (BONI, 2017, p. 669).

Para ele, não é possível haver uma organização social sem uma ética que realize uma coerção dos instintos sexuais e das relações. Então, em uma revolução passiva irá ocorrer, necessariamente, uma coerção mais geral que reprima a sexualidade e as mulheres – como no puritanismo. Na leitura da história como revolução passiva, o lugar da questão sexual – e da questão feminina – corresponde a uma lógica clara e

racionalizada, que inclui a brutal conformação das mulheres para a implementação e a manutenção do sistema capitalista.

A racionalidade da produção capitalista permite entender como, para se manter um sistema social, em cada um dos momentos de seu desenvolvimento serão necessários determinados tipos de trabalhador e de família. Além disso, é possível compreender qual modelo de personalidade feminina (incluindo comportamento, funções sociais e produtivas, modelo de instrução etc.) se requer e a forma de construí-lo, para que haja uma subordinação real e mais efetiva do trabalho ao capital.

A perspectiva gramsciana permite desvelar esse mecanismo de criação dos tipos de pessoas necessárias à reprodução do sistema capitalista no americanismo e no fascismo italiano, revoluções passivas nos momentos de crise orgânica do capital; o mesmo se dá na crise de hegemonia da contemporaneidade, quando ocorre “uma certa repetição” na retomada da violência institucionalizada, um momento de recrudescimento político e econômico e do aumento do conservadorismo. Trata-se de uma compreensão sobre a força coercitiva da revolução reacionária, que torna as pessoas passivas por ser imposta de cima para baixo e por não oferecer caminhos de autoformação, que se concretiza na redução de direitos e de modos de vida adequados – justamente para as mulheres, porque o capitalismo impõe personalidades femininas muito rígidas (com pouco espaço para a criação de formas alternativas de existência para elas), o que pode conduzir à sua efetiva apartação social ou ao extermínio, como ocorreu, por exemplo, na chamada “caça às bruxas” (FEDERICI, 2017) e na ostensiva internação de mulheres desviantes nos manicômios fascistas.

A boneca ibseniana, Nora Helmer, e a história real da escritora Laura Kieler, inspiração de Ibsen para criar sua peça, representam bem essa força coercitiva. A elas foi destinado um tipo de educação e de comportamento esperado para a mulher burguesa, “mamífero de luxo”, alienada de si mesma; o mesmo ocorre às criadas silenciosas da casa Helmer, que representam bem o que se espera das mulheres da classe trabalhadora: ausência de qualquer instrução e vida própria, e dedicação absoluta aos cuidados necessários para a reprodução da vida dos membros da família nuclear.

Assim, a concepção gramsciana sobre a questão sexual, analisada de forma ampla pelas categorias *revolução passiva e hegemonia*, e não como um tema específico – ou seja, de interesse apenas das mulheres ou de outro grupo subalternizado nesse contexto – , contribui tanto para ampliar a compreensão sobre a condição das mulheres e sua relação com a questão econômica, quanto para enfrentar a resistência de leituras marxistas, ainda

frequentes nos partidos e movimentos sociais contemporâneos, que insistem em desconsiderar a importância de se entender complexamente a questão sexual – percebendo como ela se relaciona à questão feminina, assim como à racial, à geracional, à sexualidade etc. – no empreendimento de uma verdadeira luta pela hegemonia.

Segundo Boni, “é no reconhecimento da autonomia da questão sexual em relação à econômica de (re)produção que devem ser buscadas a singularidade da abordagem gramsciana, comparada à ortodoxia marxista, e a razão de sua influência atual no campo dos *Women’s studies* e do feminismo pós-marxista” (BONI, 2017, p. 669). Dessa forma, Boni atualiza as possibilidades de diálogo entre Gramsci e os feminismos, o que ocorre por meio da questão sexual, como elemento fundamental para a compreensão sobre a realidade social e para a busca de respostas à histórica opressão das mulheres pelo patriarcado (ou patriarcados).

#### 5.3.4 Questão feminina: formação da personalidade e psicanálise

Na análise gramsciana, o problema fundamental, mais complexo ou urgente e que demandaria transformações profundas em toda a sociedade, colocado pela questão sexual, foi sintetizado como a necessária formação de uma nova personalidade feminina – que implicaria autoformação, autodisciplina e autorregulamentação. Em última instância, esse problema lhe permitiu pensar tanto a alternativa para o excesso de coerção social, “a hetero-coerção de tipo fordista” (BONI, 2017), quanto o papel da psicanálise ou de caminhos capazes de auxiliar no adoecimento social – e na transformação da vida – de pessoas subalternizadas e/ou envolvidas cotidianamente na luta social.

Por isso, a passagem da questão sexual para a questão feminina em seu percurso investigativo se deu por um intermédio discreto, mas essencial da psicanálise, a partir da síntese que ele fez desse método, em virtude do que aprendeu a partir das crises emocionais de Giulia e dos caminhos por ele pensados para que ela superasse suas dificuldades – e sua subalternidade – no processo de desenvolvimento da sociedade a que pertencia. Isso porque, ao considerar a questão de sua mulher, o sardo não se dedicava apenas a um problema pessoal ou psicológico, mas buscava as raízes sociais, culturais, políticas e econômicas de seu adoecimento. Assim, ele chegou a “um diagnóstico [social] sobre o aumento da coerção moral exercida pelo aparato estatal sobre os indivíduos singulares [também] na URSS” (BONI, 2017, p. 74), a qual foi vivenciada por Giulia.

Para ele, torna-se claro que existia um mal-estar real imposto por toda construção social, que não poderia ser ignorado ou mistificado e deveria ser analisado, compreendido, para que pudesse ser manejado e, quiçá, transformado. Boni (2017) mostra a falsa alternativa que Gramsci desvela, quando conclui que não seria possível evitar coerção e conformação a regras para se viver em comunidade. As opções não seriam o disciplinamento – excessivo, como no fordismo – ou a libertinagem – a possibilidade de viver sem regras, como em uma “idade de ouro”, ou a partir de uma moral que não dissesse respeito à sua classe –, mas uma tentativa de se construir uma autodisciplina possível com a conquista da hegemonia, para que os grupos sociais subalternos pudessem construir uma ética sexual de baixo para cima (as relações entre os sexos, as gerações e os territórios a partir de quem eram de fato), uma vez que

Gramsci não apenas compartilha a tese “antropológica” de Freud segundo a qual “os instintos sexuais são aqueles que têm sofrido a maior repressão por parte da sociedade em desenvolvimento” (Q 22, 3, p. 2147) – resumida exemplarmente em *O mal-estar na civilização* (1930), um texto pouco anterior a *Americanismo e fordismo* e que Gramsci não teve certamente acesso – mas também reconhece na questão sexual uma autonomia substancial em relação à questão econômica. (BONI, 2017, p. 77)

Então, “de que modo a psicanálise pode contribuir [na perspectiva de Gramsci] com a tarefa histórica que consiste em conceber uma nova e superior forma de autorregulamentação dos instintos?” (BONI, 2017, p. 76). Gramsci encontra a resposta a tal questão ao pensar sobre o problema de Giulia, a ponto de lhe atribuir um diagnóstico (pessoal), o que o ajudou na reflexão sobre o problema geral da repressão e da neurose social, suas consequências para a saúde física e mental das pessoas e os caminhos que seriam capazes de “desencolher sua verdadeira personalidade”, por meio de um uso amplo da psicanálise. Porém, nesse percurso em que tentou acompanhar de forma ativa, embora sempre à distância, o tratamento de Giulia, o sardo apresentou uma “atitude oscilante” em relação ao método de Freud: “[às vezes] a concorrência e [às vezes] a cumplicidade com o representante da psicanálise” (BONI, 2017, p. 80). Assim, ele adotou uma postura investigativa, dialética e em movimento, não posições fechadas nem definitivas.

A atitude de concorrência com o método psicanalítico se deu porque, em muitos momentos, tentava ele mesmo ser o “psicanalista” de sua mulher, por meio das cartas que escrevia para ela e sobre ela, para falar diretamente de seus problemas emocionais e tentar empoderá-la a enfrentá-los por si mesma. Ele se esforçava para investigar as causas dos problemas que a afligiam e – pensava ser também sua obrigação – oferecer caminhos para

que ela os superasse, tentando prescindir da psicanálise<sup>171</sup>; isso chegou ao ponto de realizar, com viés terapêutico, análises sobre a linguagem usada pela mulher<sup>172</sup> e de tecer para ela reflexões profundas sobre seu diagnóstico. Por outro lado, a atitude de cumplicidade com o método ocorria quando ele percebia os efeitos positivos da psicanálise no comportamento de Giulia<sup>173</sup> – que, inclusive, passou a lhe escrever com alguma frequência após um longo tempo sem conseguir se corresponder (BONI, 2017). Isso foi corroborado por seu amigo Piero Sraffa, que esteve com ela em sua internação na Rússia, compreendeu que os problemas emocionais dela eram crônicos, não passageiros, e reconheceu que a psicanálise estava obtendo sucesso em casos semelhantes (BONI, 2017). Tal cumplicidade se aprofundou até Gramsci elaborar a formulação, em nota do *Caderno 15*, sobre o lugar que a psicanálise poderia ocupar no desafio contemporâneo que o casal vivenciava, na etapa programática do capitalismo e na construção do futuro (comunista).

Segundo Boni, o momento em que Gramsci parece demonstrar maior familiaridade com o método psicanalítico ocorre quando, em uma carta a Giulia em 31 de agosto de 1931, versa sobre o “complexo de inferioridade” que acreditava afligir a mulher e que seria a sua tarefa a ser enfrentada em seu percurso terapêutico (ou autoterapêutico):

Você mesma me lembrou como muitas vezes eu me referi a alguns princípios da psicanálise ao insistir para que você se esforçasse por “desencolher” sua verdadeira personalidade. Estava convencido de que você sofria daquilo que,

---

<sup>171</sup> Ao que parece, Gramsci sempre tentou encorajar sua mulher a encontrar instrumentos em si mesma – acreditando em sua força, em seu potencial político e revolucionário –, para ser capaz de acreditar em si mesma, de se curar, de administrar suas emoções, de lidar com as pressões sociais e, assim, não depender de nenhum tratamento. Ele parecia reconhecer a força da esposa e, para afirmar isso, tornava-se excessivamente duro com o que esperava, chegava até a exigir de Giulia e não compreendia que adoecimentos psíquicos – por causas pessoais ou sociais – necessitam de cuidados específicos, para que a pessoa que sofre encontre os instrumentos adequados para recuperar a saúde mental, física e a capacidade de autogestão de sua vida.

<sup>172</sup> Em 1930, após ser informado pela cunhada Tatiana das reais condições de saúde de Giulia, Gramsci escreve a ela para lhe oferecer apoio e apresentar sua “teoria” sobre como a análise da linguagem oferece possibilidades de revelar os adoecimentos psíquicos. “Aviso-lhe que ‘tudo está claro’, que não existem mais mistérios para mim, ou seja, que estou minuciosamente informado de suas verdadeiras condições de saúde. Para dizer a verdade, era o que na Itália se chama ‘o mistério das coisas óbvias’, no sentido de que eu havia compreendido que você estava bastante mal ou, pelo menos, atravessava uma crise psíquica que deveria ter uma base fisiológica; seria um ‘literato’ bem mesquinho se não compreendesse isso lendo suas cartas, que depois da primeira leitura que chamaria de desinteressada, na qual somente o afeto por você me guia, são relidas, por assim dizer, segundo a posição de um ‘crítico’ literário e psicanalítico. Para mim, a expressão literária (linguística) é uma relação de forma e conteúdo: a análise me demonstra ou me ajuda a compreender se entre forma e conteúdo existe adesão completa ou se existem brechas, dissimulações etc. Pode-se também errar, especialmente quando se quer deduzir demais, mas, se há critério, pode-se compreender bastante, pelo menos o estado de espírito geral. Escrevo tudo isso para lhe avisar que, agora, pode e deve me escrever com extrema franqueza” (Gramsci, 4/11/1930).

<sup>173</sup> Antes de fazer análise, Giulia chegou a ser submetida a um tratamento psiquiátrico tradicional, que, no entanto, não foi eficiente no seu caso.

acredito, os psicanalistas chamam de “complexo de inferioridade”, que leva à sistemática repressão dos próprios impulsos volitivos, isto é, da própria personalidade, e à completa aceitação de uma função subalterna na hora de decidir, mesmo quando se tem certeza de estar com a razão, salvo as esporádicas explosões de irritação furiosa até por coisas insignificantes (GRAMSCI, 2005, p. 81, v. 2)

Os efeitos negativos do complexo de inferioridade consistiriam em não permitir que Giulia fosse ela mesma, que desenvolvesse plenamente sua personalidade, que se manifestaria em termos concretos e políticos na capacidade de exercer a autonomia e o protagonismo em suas decisões, assumindo suas escolhas e respeitando inclusive seus desejos. Tal “autoboicote” se daria por causas individuais e sociais. Aos olhos do sardo, ela de fato não conseguiria, como ninguém seria capaz nem poderia, fazer valer todos os seus desejos. Havia uma necessidade de conformação social, mas, apesar disso, era necessário travar uma luta interna, assim como entre o interior e o exterior, para ela ser capaz de se construir como um sujeito autônomo, que pudesse se colocar na vida com consciência e segurança, ou seja, colocar-se diante da sociedade não mais como uma subalterna<sup>174</sup>, mas, sim, como alguém capaz de dirigir a própria história.

Apesar dos muitos equívocos em sua análise psicanalítica sobre o complexo de inferioridade, como esclarece Boni (2017), Gramsci parece ter continuado interessado em se aprofundar no método psicanalítico como tal. Além disso, tornou-se cada vez mais claro que sua preocupação não dizia respeito somente a Giulia – embora o empenho reflexivo para com ela houvesse partido do afeto, do impulso de cuidado produzido pelo amor e de uma busca de formas para ajudar sua mulher, mesmo à distância –, mas a todas as pessoas que ele denominou, utilizando termos dostoievskianos, como “humilhados e ofendidos”<sup>175</sup> – uma das formas que ele encontrou para denominar as subalternidades. Então, ele seguiu “com uma tendência sociologizante de Alfred Adler”, ou seja, uma perspectiva que buscava identificar na ordem social as causas fisiológicas dos males psíquicos, e vice-versa.

---

<sup>174</sup> Nesta superação da subalternidade, e mais ainda da subalternidade das mulheres, é fundamental compreender que, para Gramsci, existe a demanda tanto de um processo individual, molecular, de autoformação, construído dialeticamente ao se confrontar com o mundo, quanto uma luta pela hegemonia, para que os grupos subalternos de fato possam fazer história, criar cultura, com amplas possibilidades para a realização de todo o gênero humano.

<sup>175</sup> Gramsci faz esta referência em carta à cunhada, em 15 de fevereiro de 1932, quando ainda questiona o fato de Giulia ter “recorrido a este tratamento e [ter] tanta confiança nele [no tratamento psicanalítico]”, colocando tal fato – não conseguir “com os meios próprios compreender [seus] conflitos e superá-los” – também como um sintoma relevante que atestaria a fragilidade de sua mulher. Aparentemente, ela entregou a outrem a gestão de seu tratamento.

Livio Boni explica que o “complexo de inferioridade” era um conceito muito mais próximo da psicologia de Alfred Adler (1870-1937) do que da freudiana, e que tais concepções se distanciaram a tal ponto que lhe custaram “a exclusão do movimento psicanalítico em 1911” (BONI, 2017, p. 81). Adler foi excluído, mas continuou a ser influente “nos ambientes vienenses marxistas dos anos de 1920” (BONI, 2017, p. 81), e talvez tenha sido por essa via que chegou até Gramsci, que leu sua obra e fez dele o único psicanalista efetivamente citado na nota 30 do *Caderno 4*. Como reflete Boni,

Alfred Adler desenvolveu uma concepção sócio-fisiológica da neurose, explicando-a justamente como um complexo de inferioridade entre o biológico e o sociológico, o que acabava, aos olhos de Freud e dos freudianos, por dessexualizar o problema da neurose, mas que terá certa fortuna no freudo-marxismo austríaco, atraindo o interesse mesmo de Trotski... (BONI, 2017, p. 81)

É fundamental recordar que Gramsci efetivamente esteve em Viena, entre 1923 e 1924, e certamente foi influenciado pelo ambiente cultural e político da capital imperial. No entanto, em última instância, independentemente de quem fundamentaria de fato a leitura de Gramsci neste momento de suas reflexões, se Adler ou Freud, o importante é perceber a relação que ele trouxe à tona, de como problemas relacionados à saúde mental podem limitar a construção da própria personalidade e, assim, fazer com que as pessoas se mantenham na subalternidade (em sua vida pessoal, social e política); ou seja, sem a oportunidade (sócio-histórica) de se conhecerem profundamente e de desenvolverem o melhor de si e da sociedade onde vivem. Tal limitação, que ele percebeu ser vivenciada por Giulia, afetaria indivíduos

muito mais numerosos e variados do que tradicionalmente parece. Isto é, aquelas pessoas que presas nos duros conflitos da vida moderna (para falar apenas da atualidade, mas todo tempo teve uma modernidade em oposição a um passado) não conseguem com os meios próprios compreender estes mesmos conflitos e assim superá-los, alcançando uma nova serenidade e tranquilidade moral, isto é, um equilíbrio entre os impulsos da vontade e as metas a alcançar. (GRAMSCI, 2005, 15/02/1932, p. 158, v. 2)

Ademais, ainda em 1932 e 1933, após Giulia ter concluído seu processo de análise – e ter colhido seus frutos –, Boni destaca mais dois pontos em que Gramsci, colocando-se na relação com ela em termos psicanalíticos – ou como se fosse ele mesmo seu analista –, referiu-se – e se aprofundou um pouco mais – à psicanálise com certa intimidade. No primeiro ponto, o sardo teria deixado evidente em sua reflexão que, em Giulia, havia

“uma verdadeira ‘dilaceração’ entre [o que poderia ser compreendido freudianamente como] Superego e Ego” (BONI, 2017, p. 85). Nas palavras de Gramsci, em uma carta à companheira datada de 28 de novembro de 1932, tal “dilaceração” no interior de sua companheira se devia ao fato de haver “sempre um fundo ‘genebrino’ em seu espírito, e este fundo é a causa de uma parte considerável de seu mal-estar psíquico e também, portanto, de seus males físicos. Há algo contraditório em seu íntimo, um dilaceramento, que você não consegue sanar, entre teoria e prática, entre o consciente e o instintivo” (GRAMSCI, 2005, p. 268).

Segundo ele, Giulia teria uma expectativa ingênua do ser humano e de que a vida pudesse ocorrer na espontaneidade, na harmonia (ou ausência de conflitos) do estado de natureza e, por isso, haveria nela uma dificuldade de lidar com quem realmente era e com as duras regras que regiam a realidade histórica a que estava submetida – regras que também a afetavam e lhe impunham caminhos, por intermédio de seu superego. Boni deixa clara a reaproximação entre Rousseau e Freud neste ponto da reflexão, e que o sardo tinha como meta realizar uma crítica a correntes da “pedagogia soviética [que Giulia parecia partilhar e querer presente na educação de seus filhos com Gramsci], que afirmava desde o início dos anos 1920 tendências baseadas na educação espontânea e na rejeição da coerção; tendências essas difusas em certas vertentes da psicanálise” (BONI, 2017, p. 85). Ou seja, ela teria uma dificuldade de lidar com a inevitável coerção social de forma assertiva, consciente e, para isso, procurava se basear em teorias que negavam a coerção e não naquelas que ofereciam caminhos para enfrentá-la, transformá-la, para que dessa forma pudesse não adoecer ou oprimir os sujeitos.

No segundo ponto, Boni (2017) destaca o momento em que Gramsci traz à tona, nas *Cartas*, o conceito poético-político de *catarse*, que, neste contexto da relação do casal – de algo que se transforma entre eles, algo que ocorre na relação e modifica ou amadurece a situação dos afetos entre os amantes –, também poderia ser lido por uma perspectiva psicanalítica. Em uma carta a Giulia de 8 de agosto de 1933, Gramsci diz que “parece-me que deva acontecer entre nós uma catarse, como diziam os gregos, de modo que os sentimentos sejam revividos ‘artisticamente’ como beleza e não como paixão compartilhada e ainda viva” (GRAMSCI, 2005, p. 360, v. 2). O conceito em questão, além de ser polissêmico na tradição filosófica (estética, ética e política), o é também no contexto psicanalítico.

A catarse foi utilizada por Freud e Breuer “no primeiro esboço do método analítico, fundado na livre rememoração e ainda associado à hipnose, um tipo de *mimesis*

de uma memória traumática removida e cujo efeito era em si terapêutico e catártico” (BONI, 2017, p. 87); igualmente, seguiu próximo à teoria de Freud na lógica – ou no modo de operar – da sublimação, em que, semelhante aos processos químicos catárticos – “tradução (...) do plano da determinação objetiva para aquele da subjetivação (...), produzindo um deslocamento em que reside a ‘liberdade’ de ação ético-política” (BONI, 2017, p. 87) –, provocaria mudanças de estados (interpessoais e coletivos), transformando os instintos sexuais – ou melhor, as pulsões – egoístas (do ego) em realizações científicas, artísticas e culturais de grande valor social (coletivo).

A *sublimação* – semelhante à função ético-política da catarse – poderia ser compreendida como o que consolida a potência política e social do método de Freud – ou seja, que permite a transição do pessoal para o político. Seria um processo ético, político e social que deveria ser construído, uma vez que, dialeticamente, é interesse da sociedade que o sujeito sublime suas pulsões – tratadas no contexto gramsciano como instintos sexuais –, para que ocupe os espaços esperados para ele ou mesmo para que seja capaz de criar caminhos artísticos, científicos ou culturais para enfrentar a sociedade que o oprime e explora. A sublimação se mede pela função de interesse social daquilo que se obtém com ela (do objeto): quando se é capaz de produzir algum avanço para a arte, para a ciência ou para a humanidade em geral, incluindo nisso a possibilidade de transformação social – e até uma revolução social de fato. Assim, por esta compreensão sobre o caráter também social e político do método freudiano, que, segundo Boni, Gramsci atingiria sua formulação no *Caderno 15*, de 1933<sup>176</sup>:

O núcleo mais saudável e imediatamente aceitável do freudismo é a exigência do estudo dos efeitos mórbidos de toda a construção do “homem coletivo”, de todo “conformismo social”, de todo nível de civilização, especialmente naquelas classes que “fanaticamente” fazem o novo tipo humano alcançar uma religião, uma mística, etc. Deve-se observar se o freudismo necessariamente não devesse concluir o período liberal, que é justamente caracterizado por uma maior responsabilidade (e consciência de tal responsabilidade) dos grupos selecionados para a construção de “religiões” não autoritárias, espontâneas, libertárias, etc. (...) Coloca-se a questão de saber se é possível criar um “conformismo”, um homem coletivo, sem suscitar certa medida de fanatismo, sem criar “tabus”, em suma, criticamente, como consciência da necessidade livremente aceita porque “praticamente” reconhecida como tal por um cálculo de meios e fins adequados, etc. (GRAMSCI, 1977, p. 1833-1834)

---

<sup>176</sup> Segundo Boni (2017), esta nota de 1933 decorreria do amadurecimento de sua reflexão nas *Cartas*, nas quais se dedicará aos aspectos subjetivos e moleculares do problema psíquico de Giulia, o que, possivelmente, instrumentalizou o sardo para desenvolver, em 1934, a reflexão sobre Freud como apoio para a compreensão e a crítica ao *Americanismo e fordismo*.

Gramsci então reconhece no freudismo uma ferramenta para o estudo das neuroses sociais e das demais patologias do indivíduo, em sua vivência social necessária, ou seja, um instrumento que contribui para o reconhecimento dos efeitos mórbidos de toda a construção do homem coletivo, de toda nova forma de organização coletiva e, assim, que poderia auxiliar para que os caminhos de criação desse homem coletivo ou do conformismo social sejam traçados de maneira crítica. Nessa construção humana entram o processo individual (ou molecular) e o processo *para* o coletivo e *em* coletivo – por isso é importante pensar a sublimação. Realizá-los criticamente significaria potencializar as criações sociais em direção a algo novo e coerente com o povo, distanciando-os de um fanatismo (ou tentativa de mistificação) relacionado ao tipo de sociedade, ao tipo humano e aos comportamentos que deveriam ser adotados na sociedade: modelos pré-estabelecidos pela classe ou pela ideologia dominantes, apresentados como se não fossem construções históricas, mas como se sempre tivessem existido como tal e fossem possíveis para todas as pessoas. Ou pior: como se fossem os modelos corretos ou até sagrados, fundamentados religiosamente – modelos admitidos com extrema coerção e controle, e sem crítica, como aconteceu no fordismo, no fascismo e no stalinismo.<sup>177</sup>

Em *Mal-estar na civilização*, Freud esclarece como a cultura é, em última instância, uma fonte de infelicidade humana (FREUD, 2011). Ela interliga os membros da sociedade, permite que a vida em comunidade seja construída, define as relações possíveis (necessárias e desejáveis), mas, para isso, “cobra” uma necessária renúncia (ou sublimação) pulsional. Com isso, as relações e práticas sexuais e a forma como elas ocorrerão têm relação direta com a produção de neuroses sociais, ou seja, a ética sexual é necessária para a vida coletiva, mas é igualmente produtora de neuroses. O mal-estar encontrado – bem como criado ou legado pelo – no processo de construção da civilização mostra que, quanto mais criamos cultura para tratar e solucionar os nossos conflitos – inclusive criando mecanismos para que tenhamos segurança e possamos sobreviver em sociedade –, quanto mais construímos moralidade – a separação e redefinição do “bem” e do “mal”, do que é ou não desejável –, e quanto mais sublimamos os desejos do ego – e os transformamos em produtos coletivos, de interesse social –, mais produzimos um efeito rebote de disfunção das pulsões e uma recriação do mal-estar. Ou seja, haveria uma contradição implícita na Cultura que faz com que aquilo que somos capazes de criar como

---

<sup>177</sup> Relembrando que Eugenia Schucht também era considerada por seu sobrinho uma bolchevique fanática, que defendia comportamentos e ideais rígidos, para que a vida pudesse ser considerada a de uma revolucionária, aos moldes da URSS (GRAMSCI JUNIOR, 2014).

remédio para o mal-estar na sociedade acaba se voltando contra nós mesmos, podendo ocasionar novo mal-estar, novas regulamentações e solicitando novas privações, repressões, sublimações etc.

Como Freud, “Gramsci pensa de fato que toda aquisição de um novo ‘nível de civilização’ [nova cultura] implica em novos sacrifícios pulsionais e no risco de novos ‘efeitos’ e formação de novos ‘tabus’” (BONI, 2017, p. 89). Portanto, o sardo também estaria pensando em como lidar com tais efeitos patológicos da cultura, com as neuroses sociais e os necessários sacrifícios pulsionais, inerentes à formação (conformação) de (um novo) humano, de uma (nova) sociedade, de um novo ideal, sem que para isso fosse necessário criar mitos, tabus e preconceitos – assim como sérios adoecimentos – que, de certa forma, obrigariam as pessoas a estar de acordo com a nova ética sexual. Ele se preocupa em como criar um novo tipo humano, da sociedade futura socialista, fundamentado em uma autocoerção crítica, para que as pessoas pudessem ter autonomia também nesse processo e se tornassem capazes de se regular e conhecer os motivos moleculares e coletivos de sua autorregulação – ou seja, de suas autoprivações – e do autocuidado necessário para isso – para serem médicas psicanalistas de si mesmas.<sup>178</sup> Dessa forma,

o comunismo não seria, assim, uma exceção: como edificação de um “novo tipo humano”, de um “novo conformismo”, longe de fazer tábula rasa de toda forma de alienação (como pretende o ideal freudo-marxista), dará origem a formas inéditas e ampliadas de mal-estar individual e coletivo. E é a análise da produção deste novo mal-estar, inseparável da superação da civilização liberal [mesmo com uma revolução socialista, o mal-estar seguiria existindo], que Gramsci identifica a contribuição freudiana fundamental. (BONI, 2017, p. 89)

Boni nos relembra que, segundo a análise gramsciana, o comunismo também produziria mal-estar social e seria necessário se debruçar sobre isso para encontrar caminhos para tratá-lo, amenizá-lo e sublimá-lo. Eugenia e Giulia sofreram com o mal-estar gerado pela sociedade soviética pós-revolução. Bogdanov, em sua *Estrela vermelha*, discute e aponta o mal-estar presente na utopia (sociedade) comunista marciana e expõe/explore – como médico psiquiatra que era – os caminhos terapêuticos desenvolvidos, tanto em Marte como na Terra, para lidar com a saúde mental das

---

<sup>178</sup> É fundamental destacar como esta nota do *Caderno 15* dialoga e fornece um sentido mais preciso à sugestão dada a Giulia por Gramsci, em carta à cunhada Tatiana, em 15 de fevereiro de 1932, de que a meta político-terapêutica seria o indivíduo se tornar médico psicanalista de si mesmo. Ou seja, de que seria fundamental desenvolver tal capacidade de autocuidado para os desafios da vida em sociedade, principalmente para se enfrentar a luta coletiva e o sonho da construção da nova vida social, da nova cultura.

revolucionárias e dos revolucionários antes e após a revolução social efetiva. Uma parte considerável da obra elenca os males sentidos por seu protagonista – que poderiam fazer com que ele fosse “descartado” de sua função de intelectual orgânico na mediação entre dois mundos – e o processo de tratamento e as mudanças necessária de vida (ou autotratamento) que ele precisou vivenciar para recuperar seu equilíbrio psicofísico.

“A tentativa de instaurar na Rússia uma nova civilização comunista encontr[ou] seu apoio psicológico na perseguição à burguesia. Só nos perguntamos, preocupados, o que farão os soviets após liquidarem seus burgueses” (FREUD, 2011, p. 61). Freud também analisou psicologicamente a Revolução Russa e apontou as incertezas nas relações interpessoais e nas dinâmicas coletivas que surgiriam após a tomada do poder pela classe revolucionária, ou seja, questionou-se sobre para onde seria destinada a energia libidinal dos revolucionários e o que estes criariam de práticas coletivas – incluindo práticas de controle e violência – a partir disso. A análise gramsciana seguiu um rumo semelhante, quando conclui que:

Até agora, todas as mudanças do modo de ser e de viver [mudanças culturais] ocorreram por coerção brutal, isto é, pela dominação de um grupo social sobre todas as forças produtivas da sociedade: a seleção ou “educação” do homem adequado para novos tipos de civilização, isto é, às novas formas de produção e de trabalho, ocorreu com o uso de uma brutalidade sem precedentes, lançando os fracos e refratários no inferno das subclasses ou eliminando-os por completo. (GRAMSCI, 2015, C 22, 10, p. 281)

Essas duras reflexões, excessivamente realistas, contribuem para reduzir o grau de ingenuidade da compreensão dos projetos sociais já construídos e principalmente daqueles a serem construídos, para que possamos compreender melhor as dinâmicas psicológicas e sociais do ser humano e busquemos caminhos históricos de maior autonomia e liberdade real e possível. Dessa forma, a meta será como, diante do inevitável, seremos capazes de pensar em utopias progressistas que ofereçam oportunidades para nos tornarmos médicos psicanalistas de nós mesmos e também para conseguirmos nos cuidar coletivamente, construindo uma sociedade em que esses cuidados serão reconhecidos como necessários e de fato socializados e democratizados.

A maneira interessada com a qual Gramsci lidou com a doença da esposa nas *Cartas* possibilitou a relação profunda, embora “subterrânea”<sup>179</sup>, que o sardo descobriu e

---

<sup>179</sup> Livio Boni (2017) adota este termo para pensar a relação de Gramsci com Freud, porque aquele pensará sobre este no “subterrâneo” (no subtexto, no âmbito do subentendido) de suas reflexões mais atentas e interessadas por sua mulher – uma relação entre os pensadores que é invisível nos *Cadernos*, mas que pode se tornar evidente se se seguir “um fio de Ariadne [nas *Cartas*]” (BONI, 2017, p. 84) –, o que faz com que

desenvolveu com a psicanálise, fazendo-o tanto “evitar a redução da psicanálise a um irracionalismo biologizante – adotado a partir do final dos anos de 1920 pelo marxismo oficial – quanto [seguir] a *vague* freudo-marxista (SCHMIDT; REICH, 1979), para a qual se tratava [simplesmente] de inserir na psicanálise o materialismo histórico” (BONI, 2017, p. 88). Boni destaca a originalidade da concepção<sup>180</sup> que Gramsci, mesmo com poucas fontes, desenvolveu sobre o cerne da psicanálise e a forma dialética com que pensou a relação do método freudiano com o materialismo histórico. O filósofo não ignorou nem mistificou a fundamentação da psicanálise a fim de marginalizá-la, descartá-la ou criminalizá-la como uma simples produção espiritual burguesa, tampouco buscou enxertar nela, de forma superficial, a perspectiva da alienação do materialismo histórico, para “liberar a infância da alienação educativa e da repressão do corpo e da *libido*, assegurando assim a pretensa neutralidade dos instintos” (BONI, 2017, p. 86) e a desalienação. Ou seja, Gramsci fez de seus poucos estudos psicanalíticos mais um instrumento para compreender historicamente a “natureza humana”, incluindo a agressividade e os outros “elementos mórbidos” da personalidade infantil desde a fase inicial de sua formação.

Todo este debate confirma a centralidade da questão sexual (da sexualidade) e seus tantos desmembramentos para a reflexão, na *práxis*, sobre a transformação social como um todo, traduzida por Gramsci em termos de luta pela hegemonia. Este, assim como Freud – embora cada um com seu percurso –, também atribuiu à sexualidade um papel central para pensar a construção e o desenvolvimento social (da cultura) e, nesse contexto, afirmou ser a questão feminina seu problema fundamental. Assim, compreendeu a importância da questão feminina, aprofundada nas *Cartas*, para pensar a contribuição da psicanálise para lidar com as neuroses sociais decorrentes da repressão dos instintos e desejos e com o desenvolvimento de uma autorregulação, uma nova ética

---

tal investigação não se restrinja apenas ao âmbito da vida pessoal e das relações afetivas do sardo, mas transborde para suas preocupações políticas e revolucionárias.

<sup>180</sup> Boni é enfático quanto à originalidade das reflexões gramscianas sobre as formulações de Freud – ou do freudismo –, pensando fundamentalmente na realidade italiana do período, porque, segundo ele (2019), tanto as concepções do psicanalista austríaco quanto as traduções de suas obras demoraram para chegar na Itália, comparando com os demais países europeus. Em suma, Gramsci se destacou, tanto no “contexto italiano a ele contemporâneo – polarizado pela oposição entre o idealismo no campo humanístico e um positivismo residual no campo médico-psiquiátrico – quanto no pensamento marxista em seu complexo. Tal singularidade consiste essencialmente, como se viu, em uma avaliação do freudismo como fator de desestabilização em relação a toda uma série de equilíbrios ideológicos da cultura europeia ‘moderna’ e, como tal, fundamenta-se essencialmente em um juízo acerca dos *efeitos* do freudismo nos diversos campos da *cultura de massa* (filosofia materialista, questão feminina, literatura, pedagogia etc.), que é acompanhada de um confronto mais íntimo nas *Lettere*, em que se pode reconhecer o esboço de uma tomada de posição sobre a psicanálise enquanto psicologia aplicada e concreta” (BONI, 2017, p. 88).

que partiria dos subalternos. Boni mostra como as ideias sobre Giulia e seus desafios na vida social, psíquica e política permeiam toda a reflexão das *Cartas*, e como isso representa um aprofundamento da abordagem de Gramsci acerca de muitas de suas categorias e temas de reflexão, inclusive aquelas sobre o método psicanalítico e a subalternidade das mulheres – ou seja, não seria apenas uma reflexão pessoal ou psicológica do sardo.

### 5.3.5 *Cadernos 25 e 22: por uma utopia que seja progressista*

Gramsci considera a utopia de maneira dialética e, por isso, em suas elaborações sobre o tema, identificou os aspectos fantasiosos, ingênuos, conservadores e reacionários das propostas populares e das presentes nos textos utópicos que conhecia, mas também suas potencialidades políticas, uma vez que, para ele, “refletiam as aspirações mais elementares e profundas dos grupos sociais subalternos, inclusive os mais baixos, ainda que [seja] através do cérebro de intelectuais dominados por outras preocupações” (GRAMSCI, 2002a, Q 25, 7, [CC, 5, 142]). Aqui ele se refere a intelectuais não necessariamente ligados às classes populares, mas que precisavam ter uma visão da totalidade social, para serem capazes de pensar seus mundos (ilhas, países) utópicos, em seus diferentes pontos e apresentando soluções para os muitos problemas sociais que lhes diziam respeito, para que seus textos pudessem de fato se enquadrar no gênero literário da utopia.

Em sua análise literária, o sardo define, portanto, que a utopia era um tipo de romance filosófico<sup>181</sup> de grande alcance nas massas, presente principalmente nos países da Reforma Protestante, “sendo uma manifestação, a única possível e sob certas formas, do espírito moderno essencialmente contrário à Contrarreforma” (GRAMSCI, 2002a, Q 25, 7, [CC, 5, 143]) e à postura reacionária e autoritária da Igreja católica no Renascimento europeu. Embora nos países fortemente contrarreformistas também tenham existido utopias importantes como reação ao espírito retrógrado da instituição clerical, com o fim de pensar outras possibilidades de mundo, Gramsci identifica a origem

---

<sup>181</sup> No *Caderno 25*, Gramsci cita a *Utopia* de Morus; a *Nova Atlântida* de Bacon; a *Ilha dos prazeres* e a *Salento* de Fénelon; e as *Viagens de Gulliver* de Swift. Dos romances filosóficos produzidos como reação à Contrarreforma, ele cita principalmente *A cidade do Sol* de Campanella. Infelizmente, o sardo não teve contato com a utopia feminina de *A cidade das damas*, de Christine de Pizan, para tomar como referência em sua crítica literária.

desse tipo de romance filosófico em Platão e compreende seu desenvolvimento histórico da seguinte forma:

As utopias deveram a determinados intelectuais<sup>182</sup> que formalmente retomam o racionalismo socrático da *República* de Platão e substancialmente refletem, muito deformadas, as condições de instabilidade e de rebelião latente das grandes massas populares da época; no fundo são manifestos políticos de intelectuais, que querem alcançar o Estado ideal. Além disso, é preciso considerar as descobertas científicas do tempo e o racionalismo cientificista, que teve suas primeiras manifestações justamente no período da Contrarreforma. Também *O príncipe*, de Maquiavel, foi a seu modo uma utopia. Pode-se dizer que precisamente o Humanismo [o Renascimento], ou seja, um certo individualismo, foi o terreno propício para o nascimento das utopias e das construções político-filosóficas: a Igreja, com a Contrarreforma, se afastou definitivamente da massa dos “humildes”, para servir aos “poderosos”; determinados intelectuais tentaram encontrar, através das utopias, uma solução para uma série de problemas vitais dos humildes, ou seja, tentaram um nexo entre intelectuais e povo; portanto, eles devem ser considerados como os primeiros precursores históricos dos jacobinos e da Revolução Francesa, isto é, do evento que pôs fim à Contrarreforma e difundiu a heresia liberal, muito mais eficaz contra a Igreja do que a protestante. (GRAMSCI, 2002a, Q 25, 7 [CC 5, 143-144])

Livio Boni (2012) reforça que o ponto mais original da reflexão de Gramsci sobre as utopias foi o fato de que ele percebe nas referidas obras a tentativa dos intelectuais humanistas de exprimir, de traduzir, aquilo que os grupos subalternos não obtinham espaço para expressar e ver estampado nas ideologias do *status quo*, porque até a suposta religião dos humildes, a católica, afastou-se do povo e o deixou sem voz. Essa concepção de Gramsci lhe permitiu revalorizar a utopia ao longo de sua reflexão, desde sua juventude, quando tecia duras críticas (não dialéticas) a esse gênero literário, e também o fez compreender a importância do processo revolucionário construído pelos jacobinos na França. Neste país, eles de fato conseguiram criar um vínculo com as massas para empreender uma revolução social profunda, contra a nobreza e o clero, instituindo sua república liberal, com novas soluções políticas e sociais – comparando com o Antigo Regime – e com ampla cidadania, representada então por elementos das diferentes classes sociais.

Neste percurso crítico, Gramsci definiu a sua visão sobre a utopia pela lente da filosofia da *práxis*, seu método ou concepção de mundo. E, por isso, foi com essa referência metodológica que analisou também *A cidade do Sol* de Tommaso Campanella (1568-1639), em algumas notas de seus *Cadernos*. O filósofo e teólogo calabrês – assim

---

<sup>182</sup> Intelectuais que, para pensar racional e filosoficamente a totalidade social, acabam por apreender os desejos e as motivações das classes subalternas.

como Gramsci, prisioneiro político do fascismo – escreveu quase toda a sua obra na prisão, como prisioneiro político da autoritária Igreja da Contrarreforma, por quase 30 anos – embora fosse ele mesmo um monge dominicano, ou seja, um representante da própria Igreja. Dessa forma, o romance filosófico em questão se tornou relevante porque expressava a rebeldia de Campanella quanto às imposições das instituições detentoras do poder político e ideológico no momento em que viveu – apresentando uma proposta de sociedade em enfrentamento direto ao seu tempo –, bem como foi produzido em diálogo com o território e com a cultura italiana; isso, pensando-se na perspectiva de uma literatura nacional popular, seria relevante para compreender a nação e a história italianas, incluindo os interesses profundos e muitas vezes silenciados de seu povo. Além disso, a obra permitiu a Gramsci tornar explícita a sua crítica à naturalização da questão sexual na teoria política: um dos pontos-chave de sua contribuição para pensar a condição das mulheres na Itália e no mundo capitalista.

Assim, foi novamente na nota 62 do *Caderno 1*, que Gramsci sintetizou sua crítica dialética à maneira como os utopistas em geral – e a obra de Campanella, em especial – consideravam a questão sexual: atribuíam ao tema amplo espaço, buscando encontrar caminhos para resolver os conflitos sociais referentes às relações entre os sexos (homens e mulheres, gerações, procriação, prostituição, educação das crianças, cuidado com os idosos etc.), embora, na maioria das vezes, realizassem isso de forma fantasiosa ou ingênua, comparado à realidade mesma – e às aspirações – do povo italiano, como ocorreu na *Cidade do Sol*. Essa é uma crítica que Gramsci havia encontrado na análise do também filósofo italiano Benedetto Croce (1866-1952) sobre a mesma obra de Campanella:

Todos os “projetistas” resolvem a questão sexual. Observe como nas “utopias” a questão sexual desempenha um papel muito grande, muitas vezes sendo mesmo prevalente (observação de Croce de que as soluções de Campanella na *Cidade do Sol* não podem ser explicadas pelas necessidades sexuais dos camponeses calabreses). (GRAMSCI, 1975, Q1, 62, p. 72-73)

Já na nota 3 do *Caderno 22*, o ponto em que o sardo retomou aquela obra supracitada e acrescentou a ela, em uma nova escrita sobre o tema, outras informações, conseguiu deixar claro que, embora os utopistas colocassem a questão sexual em primeiro plano, suas soluções eram ingênuas (cândidas) – elas apresentavam um distanciamento da concretude histórica, do que de fato seria desejado e possível para a sociedade futura, em que prevaleceria a justiça social e uma relação equilibrada entre os sexos – e, por isso, seriam pouco relevantes para uma crítica da sociedade a que pertenciam e para a

construção de um projeto político e social subalterno. Além disso, ele novamente se referiu à crítica de Croce à obra de Campanella para referenciar sua própria análise, mas desta vez deixando claro que o percurso croceano não seria suficiente – ou melhor: para ele, seria de fato inepto.

Todos os “projetistas” colocam a questão sexual em primeiro plano e a resolvem “candidamente”. Deve-se notar como nas “utopias” a questão sexual desempenha um papel muito grande, muitas vezes prevalente (é inepta a observação de Croce de que as soluções de Campanella na *Cidade do Sol* não podem ser explicadas pelas necessidades sexuais dos camponeses calabreses). (GRAMSCI, 2015, C 22, 3, p. 266)

Na obra *Materialismo histórico e economia marxista*, Croce produziu um ensaio intitulado “Sobre a historiografia socialista”, destacando o que seria “o comunismo de Tommaso Campanella” (CROCE, 2001, p. 177). Ele o publicou no ano em que iniciou seus estudos sobre o marxismo – estudos que perdurariam por cinco anos –, após receber do filósofo (marxista) Antonio Labriola (1843-1904) outro texto, intitulado “Em memória do *Manifesto comunista*” (MUSTÉ, 2009, p. 26 e 27), que se tornou o responsável por despertar nele o interesse pelo método, por suas origens e pelas raízes do comunismo na Itália. Segundo Musté, Croce, em seus aprofundamentos sobre o comunismo, concluiu não apenas que a utopia de Campanella não poderia ser considerada precursora do ideal moderno do comunismo, como ela “contribuiu para suscitar o descrédito das utopias: eis a única eficácia que Campanella e os outros utopistas podem reivindicar” (MUSTÉ, 2009, p. 27).

Segundo Musté, Croce foi um crítico das utopias em geral e, sobre Campanella, afirmava principalmente ser bizarra sua solução para “a ordenação das gerações ou o problema da geração e da população” (CROCE, 2001, p. 202); o que, a meu ver, se aproxima de tudo aquilo que Gramsci vai denominar ‘questão sexual’. Ele ainda se perguntava: “quais são[seriam] os valores políticos dos ideais de Campanella? Com quais meios ele acreditava que poderia traduzir-se em prática?”, se o objetivo do “trabalho do político [do intelectual] consist[ia] (...) em encontrar os pontos de junção entre o ideal e a realidade” (CROCE, 2001, p. 204)? Para ele, essa dificuldade de tradução ou mediação entre o ideal e o real, a linguagem e a realidade – tomando por base a *Cidade do Sol* –, que fazia com que suas soluções fossem “tácitas ou fantasticamente traçadas”, seria a

“razão suficiente para que as utopias tivessem pouco interesse para e na ciência política”<sup>183</sup> (CROCE, 2001, p. 204).

Na perspectiva gramsciana – no debate com Croce sobre a maneira de ver a utopia em geral e a utopia de Campanella em especial –, aquele identificava a fragilidade das soluções dos utopistas diante da realidade, mas parece não ter compreendido o real valor político e histórico da utopia e, por uma questão de método, não pôde realizar uma crítica dialética dos romances filosóficos que permitisse revelar também sua função social, política e pedagógica em relação aos grupos subalternos. No que concerne à questão sexual, por exemplo, a concepção de Campanella estaria distante demais daquela dos subalternos de seu tempo, tornando-se assim pouco crítica e pouco capaz de inspirar a ação dos homens. Porém, revelaria outras aspirações do povo: um desejo de maior liberdade nas relações e de menor controle ou menos imposições por parte da Igreja, que buscava dominar suas pulsões por meio do – sacramento do – casamento e de seus tabus. Isso também era uma crítica veemente à sociedade europeia e a suas contradições. Seu texto não valoriza a riqueza e a propriedade privada; denuncia a pobreza; valoriza o trabalho e os saberes; mostra como se daria a socialização dos bens e serviços, para que todos tivessem o necessário para viver: “a ninguém falta o necessário, de acordo com o seu gosto” (CAMPANELLA, 2017). De qualquer forma, as mulheres são submissas e objetos para fins de reprodução.

Em sua especulação utópica, Campanella não imagina a questão sexual a partir de sua realidade histórico-social – embora mantenha forte a perspectiva patriarcal<sup>184</sup> preponderante em seu tempo –, mas idealiza uma comunidade de mulheres, possivelmente inspirada no que ele imaginava ter ocorrido em um comunismo primitivo:

Embora não fosse costume dos povos de sua província terem mulheres em comum, eles adotaram-no [como solução] na Cidade do Sol e assim vivem. Todas as coisas são comuns; no entanto, os oficiais determinam a distribuição

---

<sup>183</sup> No âmbito de sua crítica às utopias, Croce avaliou diferentemente o texto *Utopia* de Thomas Morus, colocando-o como uma possibilidade mais consistente de reflexão utópica, uma vez que “não parece[ia] uma piada literária, como costuma ser considerada, mas um ideal seriamente sentido” (CROCE, 2001, p. 204), ou seja, apresentaria uma crítica mais contundente e mais próxima da realidade. A utopia deveria ter um certo enraizamento na realidade que critica e deveria apresentar um projeto de sociedade “possível” dentro do contexto onde foi criada.

<sup>184</sup> A *Cidade do Sol* é completamente patriarcal. Uma ode aos feitos e saberes (“grande inteligência”) dos homens, simbolizado pelos “criadores das leis, das ciências e das armas. Encontrei Moisés, Osíris, Júpiter, Mercúrio, Maomé e muitos outros; em um local muito honrado estavam Jesus Cristo e os doze apóstolos, especialmente venerados pelos habitantes daquela cidade, além de César, Alexandre, Pirro e todos os Romanos” (CAMPANELLA, 2017). Por isso, a obra utópica de Campanella seria um contraponto fundamental à obra de Christine de Pizan, para reforçar o quão importante – e revolucionário – foi e é pensar em uma *Cidade das damas* – para as damas, pelas damas, com as damas.

dos bens, e não somente a alimentação, mas as ciências, as hortas e as diversões são comuns, de maneira que ninguém pode apropriar-se de coisa alguma. Eles dizem que toda propriedade se origina do fato de construir casa em separado, de ter filhos e mulher própria. (CAMPANELLA, 2017)

As mulheres também são coletivizadas, socializadas – formam uma comunidade para o usufruto e a determinação dos homens e do Estado (magistrados e governantes). Esta seria a solução para elas na cidade utópica, quando o casamento e a propriedade privada deixassem de existir, pois Campanella julgava que toda a propriedade e as diferenças que advêm dela teriam origem na posse separada e individual das casas, dos filhos e das mulheres. Assim, na *Cidade do Sol*, o comportamento – e os desejos – das mulheres, bem como sua função primordial de geração (uma síntese da questão feminina) e cuidados – na verdade, todas as relações entre os sexos – seriam absolutamente controladas pelo Estado e não mais pelas famílias, no âmbito do privado. Tal descrição chega a se assemelhar muito à maneira como a questão sexual é conduzida em uma distopia como *O conto da aia* (*The Handmaid's Tale*), de Margaret Atwood:

todo cuidado deve ser aplicado à geração, visando os métodos naturais, e não o dote ou a nobreza falaciosa. Se algumas dessas mulheres não concebem com um homem, são confiadas a outros; se por acaso a mulher for estéril, pode-se juntar, mas sem a honra das matronas no Conselho da geração, na mesa e no templo, e fazem isso para que ela não procure a esterilidade para entregar-se à luxúria. (CAMPANELLA, 2017)

Isso comprova a afirmação de Gramsci sobre a obsessão dos utopistas com a questão sexual e sua total regulamentação dos instintos sexuais: para pensar e descrever a nova sociedade, pensava-se em detalhes a questão sexual e a ética que iria reger todas as relações:

Sugerindo uma ligação entre a repressão da sexualidade e as práticas históricas de dominação, o texto gramsciano abre, pontualmente e, no entanto, de forma significativa, para levar em conta a questão da subordinação irredutível [não] apenas ao nível político e econômico, testemunhando [assim] a intriga inelutável entre subjetivação e ideologia em todos os campos: família, propriedade, sexualidade, etc. (BONI, 2012, p. 20)

Gramsci mostra como a dominação se apoia na repressão da sexualidade e no controle dos corpos – principalmente das mulheres; isso não quer dizer que se possa idealisticamente se livrar da repressão, uma vez que, em alguma medida, ela sempre fará parte do processo de formação e de conformação necessário para a vida em comunidade. Contudo, seria possível compreendê-la e se apropriar dela, criando histórica e

coletivamente uma ética sexual coerente com os grupos subalternos e sua luta coletiva; superando a moral cristã e a dupla moral burguesa. Por isso, a leitura de Gramsci sobre a questão sexual e a questão feminina nos ajuda a aprofundar a compreensão sobre as utopias tradicionais – das próprias críticas iluministas que ainda recorrem à natureza e à teoria política em geral, que busca uma compreensão da totalidade social – e sobre a condição desfavorável das mulheres nesse âmbito. E, ainda, entender que a transformação social requer um direcionamento e uma organização precisa para que as relações possam, de fato, se tornarem justas.

A solução para a questão sexual seria ainda mais complexa do que as possibilidades apresentadas nos textos utópicos ou nos caminhos já existentes – bem como na crítica croceana: os relacionados à ética sexual tradicional, aos costumes, à religião ou ainda a uma ética proveniente da “natureza”. Por exemplo, a afirmação gramsciana sobre a necessidade da formação de uma nova personalidade feminina indicaria a necessidade de as mulheres se construírem a partir do presente, de sua realidade concreta, apropriando-se ou apreendendo uma certa *virtù* política, que parte do que existe, das necessidades concretas do momento em que se vive, das lutas concretas. Ou seja, para se pensar as questões sexual e feminina seria necessário ter uma perspectiva histórico-crítica radical, e isso já teria sido apresentado por Gramsci em sua reflexão sobre Ibsen (em 1917) e na diferenciação que promoveu entre moral e costume: a moral se transforma na *práxis*, no momento histórico concreto e na relação com os demais indivíduos e com a sociedade existente.

Portanto, não bastaria dizer que a questão sexual, na *Cidade do Sol*, não pode ser explicada pelas necessidades sexuais dos camponeses calabreses e que a proposta de sociedade utópica de Campanella está distante da realidade. O que seria preciso compreender é que não se resolve candidamente os conflitos sociais – e sexuais – com soluções tomadas de outros contextos: nem soluções mágicas, nem soluções conservadoras já existentes – porque, no período de Campanella, muitas vezes as relações entre os sexos eram reguladas por uma rígida moral religiosa –, nem soluções reacionárias de retorno a uma suposta natureza idílica, existente na origem dos tempos, quando as pessoas conviveriam em harmonia.

Assim, a questão sexual não é algo que se refere à natureza, ou seria solucionável mediante um retorno à natureza, mas é uma questão de natureza política e econômica,

entendida complexamente, como uma questão de hegemonia.<sup>185</sup> O caminho seria o aprofundamento na realidade, nos tipos de relações e desafios conforme as condições de vida do povo: os intelectuais que constroem as utopias deveriam ser capazes de se aprofundar em tais elementos. Por isso, Gramsci realiza um esforço por desconstruir a ideia de que a natureza – ou o que seria natural – e o campo são essencialmente harmônicos (uma vida bucólica idealizada) e mais harmônicos do que a civilização contemporânea – para ele, a vida urbana e suas lutas. “Distanciamento, neste campo, entre a cidade e o campo, mas não em sentido idílico para o campo, onde ocorrem os mais monstruosos e numerosos crimes sexuais, onde o bestialismo e a pederastia se espalham” (GRAMSCI, 2007, Q 22, 3, [CC, 4, 266]). Havia ainda “a difusão do conceito esportivo [de sexualidade] também no campo” (GRAMSCI, 2007, Q 22, 3, [CC, 4, 267]), onde se inseria a prostituição, entendida neste momento como um abuso de mulheres, por falta de opções na sociedade e, muitas vezes, por elas não poderem escolher outro caminho, uma vez que seus corpos normalmente eram valorizados apenas como objetos sexuais ou como reprodutores de crianças.

Trata-se de desconstruir a ideia conservadora de que o passado era melhor – despotencializando assim as lutas e as conquistas culturais do presente – ou de que o mundo supostamente natural era mais justo e, por isso, seria a simples solução para todos os problemas da vida urbanizada e industrializada. Seria uma tarefa histórica contemporânea a ele e aos e às intelectuais orgânicos(as) do futuro – utópica, nesse sentido de ontologia – construir relações mais justas entre os sexos e espaços consistentes para as mulheres concretizarem sua libertação, a partir das condições materiais de cada tempo. Seria a tentativa de realizar uma reflexão dialética e crítica para superar o conservadorismo e o reacionarismo, e abrir espaço para uma luta concreta e histórica pela construção de relações mais coerentes e mais justas e solidárias, para as pessoas subalternizadas.

Em suma, a questão sexual nos ajuda a pensar o aspecto fundamental da perspectiva gramsciana: historicizar de forma radical as questões sexual e feminina, para ser possível pensar de forma revolucionária uma teoria social e política, evitando-se o risco conservador – e, infelizmente, comum também ao marxismo – de naturalizar

---

<sup>185</sup> A complexidade da questão sexual coloca sempre em novas bases o problema da *hegemonia*, ou seja, com quais pessoas, com que tipo de relações e com qual ética se conduzirá a luta contra a subalternidade; é preciso se reorganizar sempre, para entender quem são as pessoas em luta, qual direção deve ser tomada e quais são as estratégias para isso.

relações que são históricas e culturais. Isso significaria seguir o percurso de uma revolução passiva, que traz como características a subalternização das mulheres e o familismo<sup>186</sup> – como modelo mistificado para as relações familiares e sexuais –, como ocorreu em momentos históricos como o fascismo, na Itália, e o americanismo e fordismo, nos Estados Unidos.

Assim como também encontramos em Freud, para Gramsci a questão sexual e a questão feminina coexistem de modo sempre conflituoso – ou seja, há forte coerção, necessidade de adequação, de conformação – com a civilização ou suas transformações, que se dão ao longo da história e são construídas por meio de ações conscientes dos seres humanos, sejam conservadoras ou progressistas. Gramsci assim se destaca entre os autores da teoria política, mesmo entre os marxistas, justamente porque busca desnaturalizar de forma consciente as duas questões supracitadas, para pensá-las em termos históricos em qualquer sociedade ou projeto – utópico – de sociedade.

É preciso se ter formação, organização política e transformação cultural por meio de um grande trabalho político, e não apenas pela superação da propriedade privada dos meios de produção – embora esta requeira uma transformação/revolução econômica profunda. O sentido da luta é uma transformação ampla, com um direcionamento claro e uma compreensão dialética sobre todas as relações sociais: sem privilegiar umas em detrimento de outras e tornando as questões sexual e feminina parte deste esforço revolucionário. Além disso, a concepção do sardo é importante porque ele constrói seu pensamento sobre tais questões em uma relação de escuta com as mulheres, ou seja, esforçando-se para que seja de fato *práxis* – e não apenas a reflexão sobre um tema –, uma filosofia da *práxis*, e possa se traduzir em lutas e em teorias que contribuam para a organização e para o direcionamento femininos.

Como escreve Boni: “A filosofia da práxis tenta conciliar a análise filosófica com a abordagem da função histórico-prática das construções ideológicas, recusando manter-se no plano puramente especulativo” (BONI, 2017, p. 72). Essa é força da dialética

---

<sup>186</sup> O familismo se torna uma ideologia forte em momentos de crise econômica do capitalismo – assim como na grave crise enfrentada no stalinismo – e tenta naturalizar as relações entre os sexos, a divisão sexual do trabalho, os papéis sociais das mulheres e a família nuclear. No “cenário de *backlash* e de ataque a direitos [novo momento de crise e de, no máximo, a revalidação de uma revolução passiva], há uma disputa semântica pelos termos gênero e ideologia de gênero. Ao negar-se a categoria gênero, setores conservadores buscam justamente afirmar um conjunto de noções tradicionais e excludentes, sem consistência teórica ou científica, como estratégia para barrar avanços em direção ao empoderamento [emancipação e libertação] feminino. Neste sentido, a crítica à suposta ‘ideologia de gênero’ é, ela própria, uma forma ideológica de afirmação do *status quo* de uma ordem familista e hierárquica tradicional. Uma forma eficiente de reprodução do *status quo* familista é a exclusão de mulheres dos espaços de poder” (CAMPOS; BERNARDES, 2019, p. 17-18).

gramsciana, que não permite simplificações nem espelhamentos – da superestrutura pela estrutura –, porque busca “restituir à ideologia sua própria autonomia dialética” (BONI, 2017, p. 72). Como aponta Dainotto (2017), a filosofia da *práxis* não foi uma expressão utilizada por Gramsci meramente para enganar a censura do cárcere fascista. Ela representa a criação de um conceito original, pois “o termo não é apenas um sinônimo, porque é uma verdadeira revisão do materialismo histórico e, ao mesmo tempo, uma sua *distinção* do materialismo vulgar” (DAINOTTO, 2017, p. 301). Assim, ele empreende uma crítica centrada no esforço de precisar a relação entre filosofia, política e história, nas interpretações economicistas e idealistas que mutilavam a filosofia da *práxis*.

### 5.3.6 Os desafios e as controvérsias da reflexão gramsciana sobre a questão feminina

As duas versões do texto de Gramsci sobre a questão sexual – a primeira na nota 62 do *Caderno 1*, em seguida retomada (e reescrita) na nota 3 do *Caderno 22* – trazem diferenças importantes em relação àquilo que o sardo pensou sobre a questão feminina e que pode causar controvérsias. Em 1930, Gramsci afirma que, no que concerne à questão sexual:

a questão mais importante é a *salvaguarda da personalidade feminina*: enquanto a mulher não tiver alcançado verdadeiramente uma independência frente ao homem, a questão sexual será rica de características doentias e será preciso ser cuidadoso no tratamento com essa questão e em tirar conclusões legislativas. (GRAMSCI, 1975, Q1, 62, p. 73-74, grifo meu)

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

a questão ético-civil mais importante ligada à questão sexual é a da *formação de uma nova personalidade feminina*: enquanto a mulher não alcançar não só uma real independência diante do homem, mas também um novo modo de conceber a si mesma e a sua parte nas relações sexuais, a questão sexual permanecerá rica de aspectos doentios, e haverá necessidade de cautela<sup>187</sup> em qualquer inovação legislativa. (GRAMSCI, 1975, p. 2149-2150, grifo meu)

---

<sup>187</sup> Compreendo esta questão da cautela como um chamado a uma reflexão profunda sobre os avanços da legislação, para saber se são de fato avanços ou se são “conquistas” que tornam as mulheres ainda mais reféns do sistema capitalista. Tendo a pensar assim por causa da crítica que ele faz, na resenha sobre *Casa de bonecas*, tratada no segundo capítulo desta tese, à conquista de direitos de propriedade pelas mulheres, mostrando o que isso de fato significava: não uma libertação real das mulheres.

As redações do parágrafo sobre a *questão sexual* apresentam diferenças fundamentais, mas ambas oferecem possibilidades de reflexão sobre a condição das mulheres e sobre os aspectos visionários para se pensar o que elas desenvolveram em sua luta por libertação, na Itália, no século XX. No primeiro texto, o filósofo defende a necessidade da *salvaguarda da personalidade feminina* e, no posterior, destaca a importância da *formação de uma nova personalidade feminina* – delimitando-a como a questão *ético-civil* mais importante ligada à questão sexual; isso nos leva a entender que existem outras questões que também são ético-civis neste guarda-chuva complexo, amplo, denominado por ele “questão sexual”. À luz das *Cartas do cárcere*, é possível lançar algumas hipóteses acerca disso.

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

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

Dessa forma, Durante (2014), segue o rastro da primeira interpretação, de que a personalidade feminina – que Gramsci aborda não apenas no texto de 1930, mas também no de 1934 – não seria um convite à autonomia da mulher. Segundo a autora, por meio de uma interpretação filológica, no contexto do *Caderno 22*, “formar uma personalidade” se refere à “prática da adequação, na adaptação à necessidade de otimização que a produção requer e que recompensa em termos de garantia de socialidade, oferecendo aos homens a possibilidade de viver a sua verdadeira natureza” (DURANTE, 2014, p. 10).

O americanismo apresenta um modelo produtivo racional, em que se reduz a distância entre a estrutura e a superestrutura, ou seja, a vida humana corresponde à maneira socialmente compartilhada de produzir, devendo atender às demandas da produção. No entanto, o problema é que tal modelo representa uma revolução passiva, não uma revolução de fato – pois as forças produtivas continuam nas mãos dos capitalistas, não dos trabalhadores –, e o processo de mudança cultural ocorre com fortíssima coerção. A formação humana e o processo civilizatório do americanismo, porém, se forem organizados e direcionados pelos trabalhadores por meio de uma reforma intelectual e moral, poderiam transformar a coerção em autocoerção e autodisciplina, em busca de uma cultura verdadeiramente nova e coerente com a vida que o trabalhador já possui: o objetivo da filosofia da *práxis* e da conseqüente emancipação humana.

Durante (2014), contudo, nos chama atenção para a afirmação de Gramsci: toda essa transformação cultural, cujo objetivo é a criação de um novo modo de ser, de viver, de pensar e de se relacionar, pode ser colocada em risco pela *capacidade de autodegradação e vileza das mulheres*. Para o filósofo, nas crises de libertinismo, que ocorrem em momentos de transformação ou transições socioeconômicas, as classes ligadas à produção não se degradam diretamente, uma vez que se adequam a um novo modo de ser e viver peculiar à produção; de maneira indireta, entretanto, isso poderia acontecer, porque a crise deprava as mulheres dessas classes. Sob a ótica de Durante (2014), com essas afirmações, Gramsci demonstra que o que caracteriza e aproxima as mulheres – tanto as da burguesia como as do proletariado, pois na análise das crises de libertinismo estão implicadas as mulheres de todas as classes – é a sua igual capacidade de degradação. Tal tendência representaria um problema sério, porque tornaria as mulheres da classe trabalhadora capazes de interferir de modo decisivo no processo de liberação de todo o gênero humano, caso ele fosse empreendido. Por isso, a relação entre o homem e a mulher, conforme definida por Gramsci neste ponto, seria paternalista – uma

necessidade de educá-las – e envolveria uma rígida atribuição de papéis para que se evitasse a degradação.

Assim, a personalidade das mulheres e sua *salvaguarda* – depois a afirmação da *formação* da personalidade feminina – poderiam implicar a necessidade de uma força ou de uma ação de heteronomia, uma coerção externa em um processo que, para os trabalhadores homens, deveria ser de autocoerção. Em outras palavras, para as mulheres, a autoeducação e a autocoerção, defendidas por Gramsci como fundamentais para o processo de libertação humano no enfrentamento ao capitalismo, parecem exigir um direcionamento pedagógico específico e assim somente em um momento posterior poderiam, quiçá, ser capazes de autocoerção (autorregulação, autodisciplina) – tudo isso por possuírem um alto potencial de degradação.

O partido comunista parecia defender a visão da salvaguarda da personalidade feminina como heteronomia pedagógica (uma postura autoritária e infantilizadora para com as mulheres), e isso seguiu da mesma forma ao longo do século XX, como Ghetti definiu na postura de Togliatti para com as mulheres: elas deveriam ser ensinadas sobre a política e a luta, e sobre como atuar para não prejudicar a transformação social (GHETTI, 2020b). Nesse sentido, a nova personalidade feminina corresponderia à “consciência da função e da funcionalidade, [...] uma consciência que torne possível a determinação de uma ética sexual conforme ao modelo de produção” (DURANTE, 2014, p. 12), assim como à superação de seu sentimentalismo – criticado de forma insistente nas *Cartas do cárcere* – e de suas atitudes românticas, que colocam em risco a racionalidade e o êxito do processo. Segundo Durante:

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

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

Outros momentos da obra do cárcere poderiam corroborar a conclusão de Durante (2014) e com o imenso desafio que significa pensar as questões sexual e feminina superando as naturalizações e a conformação das mulheres a papéis sociais típicos da sociedade patriarcal – ou alinhados a ela –, em que a necessidade de domesticar e definir o destino de seus úteros e suas funções na reprodução social da vida se sobrepõe à possibilidade de que elas, como protagonistas, possam de fato construir sua libertação e escolher seus caminhos.

Em carta a Giulia, em 3 de junho de 1929 – mesmo ano em que Gramsci começa a se organizar para iniciar a escrita dos *Cadernos* –, o sardo ironicamente comenta com a mulher sobre o quanto o filho mais velho, Delio, estava crescendo (5 anos), que já deveria ser outra criança comparada àquela que o pai pôde ver antes de sua prisão, em 1926, e que, de acordo com o longo período estabelecido por sua condenação, ele só poderia rever aos 23 anos. Ele então imagina para seu filho, neste futuro pós-condenação em que poderiam se reencontrar, o que seria a vida de um jovem daqueles tempos: ter se casado com uma mulher e já ter filhos – no plural. Gramsci assume que seu momento especulativo era um *scherzo* (uma piada), mas, em seguida, explica o porquê de seu filho possivelmente desejar filhos, no futuro:

Mas acho que ele vai ter filhos, porque, se a cidade quiser se defender da invasão do campo e não perder sua hegemonia histórica, as novas gerações terão que mudar seus pontos de vista sobre a prolicidade, principalmente a de vocês. Se a cidade cresce pela imigração e não por sua própria força genética, poderá cumprir a sua função de dirigente ou então será submersa, com todas as suas experiências acumuladas, pelo emaranhado camponês? Acho que a geração de Delio deverá colocar-se este problema e sobre está base terá que nascer uma nova ética sexual superior à atual. (GRAMSCI, 2005, p. 348, v. 1)

Neste ponto, Gramsci já especulava sobre aspectos relevantes da questão sexual – a relação entre campo e cidade, e a taxa de natalidade nas cidades em relação ao campo ser mais prolífico, como uma questão de hegemonia –, em que estariam implícitas tarefas específicas para a vida das mulheres. Qual é o lugar delas nesse plano de futuro imaginado pelo sardo? Quanto poderiam se colocar e escolher – ou se autorregular –, ou apenas deveriam continuar se conformando a um projeto de sociedade pré-definido por outrem, no qual não poderiam abrir mão de sua função insubstituível na procriação? Na URSS do final da década de 1940 (quando o filho estaria com 23 anos), assim como no patriarcado capitalista – principalmente em períodos de crise –, elas continuariam sendo, em última instância, um “objeto” que precisava reproduzir – coloca-se a elas a exigência de produzir

– para aumentar o número de trabalhadores que se organizariam para atingir a hegemonia da sempre mutante correlação de forças da luta urbana? Ou as mulheres seriam de fato ouvidas e consideradas como sujeitos históricos e políticos – como foi a luta de Kollontai e de tantas outras militantes russas –, sendo-lhes permitido direcionar suas vidas e seus futuros para além da mera aceitação da função de reprodutoras e cuidadoras da vindoura mão de obra para o trabalho e para a revolução (permanente), ou seja, para a efetiva luta pela hegemonia da classe trabalhadora?

Na nota 68 do *Caderno 1*, de 1930, o filósofo analisou como a questão sexual era vista pela Igreja católica e quais eram as prioridades colocadas pela doutrina dessa instituição. Gramsci se mostrava crítico quanto ao matrimônio católico e à sua finalidade, em um contexto em que não se reconhecia nem a igualdade jurídica entre homens e mulheres, e no qual havia o risco constante do contrato de casamento fornecer ao marido direitos de escravidão em relação à esposa. “Os juristas discutem a ‘essência’ do casamento católico, distinguindo entre fim primário e objeto (primário?): A procriação é o fim, a cópula é o objeto. O casamento torna a cópula ‘moral’ pelo consentimento mútuo dos cônjuges” (GRAMSCI, C1, 68). Cópula e procriação seriam os elementos primordiais da questão sexual segundo a Igreja e seriam as tarefas principais da esposa no casamento. Havia um interesse claro de que as mulheres seguissem se dedicando à procriação na sociedade cristã – e capitalista. Gramsci desvela tal questão, mas, dialeticamente, não deixava de demonstrar seu interesse pela procriação como um elemento central em sua reflexão sobre a questão sexual.

Em 15 de junho de 1931, em outra carta, esta direcionada à cunhada Tatiana, Gramsci reforça a concepção da Igreja sobre a questão sexual, lembrando como, na Sardenha, a instituição eclesiástica era tolerante com os amantes e lhes permitia viver juntos por um tempo, esperando para oficializar os casamentos em seus templos somente após a sua efetivação “real”, ou seja, após a procriação. “É verdade que em muitos países da Sardenha havia antes da guerra (agora não sei mais) uma união experimental, ou seja, o casal só se casava depois de ter um filho; em caso de infertilidade, todos voltavam a ser livres (isso era tolerado pela Igreja)” (GRAMSCI, 2005, p. 54, v. 2). Novamente, ele ressalta a importância da fertilidade e do aumento da prole como dados relevantes da questão sexual, ou melhor, como definidores do sucesso ou não de um casamento.

No *Caderno 22*, em 1934, Gramsci ainda insistia na questão da baixa natalidade como um problema importante relacionado à questão sexual, e destacava como os idosos sem filhos chegavam mesmo a ser rejeitados nas comunidades onde viviam. Ou seja, a

análise da questão sexual estava intimamente ligada à capacidade de procriação da população. Por isso, não é possível nos abstermos de sempre pensar como, dando-se tanta relevância à geração de filhos na luta pela hegemonia, as mulheres poderiam ser consideradas sujeitos com personalidade própria, com agência de fato, em uma reflexão que se desenvolve dessa forma. Na reflexão de Gramsci, haveria uma contradição – ou um conflito – entre sua defesa da necessidade da formação da personalidade feminina, tal qual a Nora de Ibsen, e a importância que atribuía à geração de filhos para a construção da hegemonia da classe trabalhadora? Como manejar tal preocupação (bio)política e conciliá-la com a autonomia e com a libertação das mulheres, para que seus úteros não fossem controlados e elas pudessem se tornar protagonistas de suas vidas?

Nos escritos de Gramsci existem, de forma contraditória – ou seria dialética? –, elementos claros para se pensar o papel social das mulheres tanto como mera adequação como um processo de libertação de fato, como aparece em suas reflexões sobre Nora Helmer, sobre a formação da nova personalidade feminina e em seus debates/estímulos profundos com suas companheiras de militância e afetos. Para uma sociedade nos padrões do americanismo e do fordismo – e mesmo do stalinismo –, a mulher que tem consciência de sua função e simplesmente se adequa ao papel destinado a ela naquele projeto social talvez corresponda ao tipo psicofísico ideal; mas sabe-se que o objetivo de Gramsci era superar essa maneira de organizar a produção, em busca de um novo modo de produzir a partir de uma revolução de fato. E que, assim como pautou a importância da procriação, ele insistiu na necessidade de que as mulheres ultrapassassem os papéis sociais que não lhes permitiam atuar de fato na sociedade e transformá-la – assim como transformar-se.

Na nota 11 do *Caderno 28*, escrita em 1935, Gramsci novamente reforça que “a questão sexual traz[ia], com suas fantasias, muita desordem: pouca participação das mulheres na vida coletiva” (GRAMSCI, 2001, C 28, 11, p. 266). A baixa participação das mulheres é novamente o primeiro aspecto que ele destaca entre os problemas relacionados à questão sexual e, como já havia expressado em 1934, somente seria possível alterar tal realidade com uma “real independência [da mulher] diante do homem, mas também um novo modo de conceber a si mesma e a sua parte nas relações sexuais<sup>188</sup>” (GRAMSCI,

---

<sup>188</sup> É importante destacar a diferença entre as notas de 1930 (Q1, 62) e de 1934 (Q 22, 3), quanto a este ponto do texto de Gramsci. Em 30, ele afirma apenas a necessidade de a mulher verdadeiramente atingir uma independência diante do homem, como fator fundamental para que a questão sexual não possua um caráter doentio (desequilibrado). E, no texto de 34, ele ressalta a necessidade da real (material, de fato, de forma histórica) independência diante do homem e do saber conceber a si mesma e a sua parte, enquanto mulher, nas relações sexuais, para evitar que a questão sexual seja doentia, problemática, desequilibrada. De um texto para o outro, Gramsci amplia consideravelmente sua compreensão sobre a tarefa política das

2007, Q 22, 3, [CC, 4, 268]); ou seja, com a oportunidade de formação, autoformação e libertação, autonomia – inclusive econômica – e protagonismo, em suas vidas e em seus percursos na atuação política.

Nesse sentido, talvez seja uma hipótese plausível pensar, por outra via interpretativa, que a *salvaguarda* da personalidade feminina – tematizada pelo sardo desde o final da década de 1920 – teria sido, na verdade, uma afirmação da importância de as mulheres terem garantida a possibilidade de possuírem uma personalidade, de serem dignas de ter uma personalidade e, então, lutar por isso; tal fato seria um avanço ético e jurídico na emancipação das mulheres, principalmente no momento em que Gramsci escrevia – mas, infelizmente, ainda na contemporaneidade. Trata-se de um avanço porque o momento ético é fundamental para desenvolver a autoconsciência e, a partir daí, a organização política, na qual teoria e prática se unificam para a transformação da vivência da injustiça vivenciada pelas mulheres no capitalismo.

Essa outra possibilidade de leitura seria construída a partir dos questionamentos sobre a condição desigual das mulheres na sociedade de sua época, que Gramsci também realizou nas *Cartas* e nos *Cadernos*, e ainda das reflexões que compartilhou, na *práxis*, com as inúmeras companheiras de luta e afetos. Dessa forma, seria possível inferir desse debate que construir uma nova personalidade feminina ultrapassaria a mera consciência de sua função no mundo produtivo, como descrito anteriormente, pois requer profundas (e longas) transformações sociais. A formação da nova personalidade feminina é assim um dos problemas a serem enfrentados pelo novo projeto de sociedade, a ser empreendido tendo em vista a superação do capitalismo e que demandaria a independência das mulheres para se conceber de um novo modo: para se reconstruir por meio da participação efetiva no movimento histórico inovador, ou seja, no projeto político e social revolucionário.

### 5.3.7 Gramsci e a subalternidade feminina

Em seu *Caderno 25*, também de 1934, Gramsci inseriu as mulheres no contexto da reflexão acerca dos subalternos, que, para ele, não se reduzia a lutas de minorias

---

mulheres em seu processo de formação individual e coletivo, indo em direção à autonomia, ao empoderamento e ao protagonismo das mulheres diante de si e do outro; em especial diante dos homens, responsáveis por sustentar o sistema que as oprime.

isoladas, mas à busca pela unidade<sup>189</sup> entre os diferentes grupos oprimidos pelo capital, com o fim de construir um projeto coletivo revolucionário de hegemonia, que seria a própria filosofia da *práxis*. Boni sintetiza o conceito amplo de *subalterno* como “o que tendemos a considerar não apenas invisível ou marginal, mas também patológico, desviante ou anômalo em relação a uma certa tendência da história” (BONI, 2012, p. 2), que tem sido sempre a história – a cultura – dominante e tecida por quem tem poder e voz. Por isso, Gramsci deixou claro que, na maioria das vezes, “os grupos subalternos são originalmente de outra raça (outra cultura e outra religião) em relação aos dominantes e, muitas vezes, são [mesmo] uma mistura de raças diversas, como no caso dos escravos” (GRAMSCI, 2002a, Q 25, 4, [CC, 5, 138]).

Para ele, todos esses grupos deveriam se unir em prol de uma hegemonia de fato popular, uma vez que “para uma elite social, os elementos dos grupos subalternos têm sempre algo bárbaro ou patológico” (GRAMSCI, 2002a, Q 25, 1 [CC, 5, 1, 131]) e que tendem a ser reiteradamente marginalizados, caso não centrem foco na “vitória ‘permanente’ [a única capaz de] rompe[r], e não imediatamente, a subordinação” (GRAMSCI, 2002a, Q 25, 4, [CC, 5, 135]). Porém, a defesa de Gramsci dos subalternizados, nos termos atuais e pensando por um olhar interseccional, teria privilegiado as categorias de classe, raça e território e desprivilegiado a de gênero; embora seja inegável que as mulheres estão entre os marginalizados, patologizados e desumanizados historicamente nas diferentes sociedades, e o sardo tenha percebido tal problema.

Por isso, a identificação delas – ou da categoria de gênero – ao grupo dos subalternos apresenta peculiaridades (insuficiências e imprecisões), que devem ser elencadas. Inicialmente, na quarta nota do *Caderno 25*, Gramsci traz elementos para uma investigação mais profunda sobre a história romana, em busca “do desenvolvimento histórico das classes populares nas Comunas italianas” (GRAMSCI, 2002a, Q 25, 4 [CC, 5, 136]). Contudo, talvez buscando uma certa história da subalternização das mulheres no contexto italiano, uma vez que uma de suas preocupações era reconstruir a história dos

---

<sup>189</sup> Para Gramsci, “a unidade histórica das classes dirigentes acontece no Estado e a história delas é, essencialmente, a história dos Estados e dos grupos de Estados. (...) a unidade histórica fundamental, por seu caráter concreto, é o resultado das relações orgânicas entre Estado ou sociedade política e ‘sociedade civil’. As classes subalternas, por definição, não são unificadas e não podem se unificar enquanto não puderem se tornar ‘Estado’: sua história, portanto, está entrelaçada à da sociedade civil, é uma função ‘desagregada’ e descontínua da história da sociedade civil e, por este caminho, da história dos Estados ou grupos de Estado” (GRAMSCI, 2002a, CC, 25, 5, p. 139-140). Segundo sua concepção, não bastaria autonomia na sociedade civil, se a classe – reunido todos os grupos sociais subalternos – não tivesse uma proposta de sociedade e táticas para atingir o poder político: isso é que seria de fato a *hegemonia*.

grupos subalternos, a qual “é necessariamente desagregada e episódica” – embora estejam sempre desejando a unificação e fazer-se cultura, apesar de sua iniciativa ser “continuamente rompida pela iniciativa dos grupos dominantes” (GRAMSCI, 2002a, Q 25, 4 [CC, 5, 135]) –, ele afirma:

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

Neste ponto, Gramsci tentava utilizar “o método da analogia [histórica] afirmado e teorizado por Ciccotti<sup>190</sup>” (GRAMSCI, 2002a, Q 25, 4 [CC, 5, 138]) como critério de interpretação dos acontecimentos da história política e social romana e buscava histórias de grupos com alguma analogia em relação à dominação de classe. Segundo Durante (2014), o fato de Gramsci localizar, nesse contexto interpretativo, o “machismo” na história dos costumes<sup>191</sup>, não na história política e social, demonstraria que ele apenas acena para a possibilidade de uma analogia entre a questão das mulheres e a dos grupos sociais subalternos e não defende que a opressão delas estaria no interior dessa luta maior. Assim, a luta delas não poderia ocorrer de fato em direção a uma transformação completa, que modificaria a cultura, além da sociedade e da história.

No entanto, para tentar problematizar tal questão – denunciar a condição das mulheres como o problema fundamental relacionado à questão sexual, mas não a pensar de fato juntamente com os demais grupos subalternos –, é interessante recorrer a uma

---

<sup>190</sup> Ettore Ciccotti (1863-1939) foi um historiador, militante socialista e político italiano. Foi ainda professor de história da antiguidade, em Milão, perdeu o cargo por perseguições políticas, em 1890, mas conseguiu retornar ao magistério superior dez anos depois, fixando-se no Instituto Superior de Magistério de Roma, para a cadeira de língua e literatura latina. Finalmente, pôde assumir como deputado – após ser eleito e não considerado compatível, para assumir o cargo –, em 1900, atuando por três legislaturas, e ainda por mais uma, como senador. Sua dedicação à vida política, o fez afastar-se da pesquisa historiográfica por trinta anos, o que o manteve ligado às concepções e métodos históricos estudados na juventude: “um positivismo sociológico, apenas temperado por um certo empirismo intolerante a esquemas rígidos demais; sociologismo que se desdobra em suas muitas e, em outros aspectos, valiosas introduções aos volumes da ‘Biblioteca de história econômica’ que dirigiu com V. Pareto e que se apresenta como história comparada ou tipologia histórica” ([https://www.treccani.it/enciclopedia/ettore-ciccotti\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/ettore-ciccotti_%28Enciclopedia-Italiana%29/), acessado em 30/10/2022). Apesar da interrupção das pesquisas, seu método seguiu influenciando intelectuais importantes, como Gramsci.

<sup>191</sup> Aqui, posso entender melhor a inserção do machismo nos costumes, utilizando a forma como Gramsci pensou *costume* e *moral* no texto sobre Ibsen: uma vez que ele coloca o machismo da sociedade burguesa como um comportamento ligado ao costume desta classe e que pode ser transformado em busca de uma moral profunda protagonizada pela libertação das mulheres, tal como Nora inicia, é uma ideologia, uma mistificação da vida que coloca as mulheres em papéis desumanizados e subalternos, como bem representa Ibsen.

carta a Giulia, de 8 de agosto de 1933, que nos ajuda a compreender a peculiar subalternidade que Gramsci atribui às mulheres. O tom mais direto e subjetivo das *Cartas* nos permite desfazer nós de seu percurso analítico nos *Cadernos*, que, muitas vezes, pode não ter a profundidade e a clareza necessárias às teses do sardo. Ele dizia:

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

O trecho evidencia duas questões fundamentais: a primeira, o significado da subalternidade atribuída à mulher – e possivelmente não apenas aquele conferido à sua mulher<sup>192</sup>, pois para o sardo as mulheres partilhavam um universo cultural, um romantismo deteriorado que as formava infantilizadas e “ricas” em posturas sentimentalistas –, qual seja, a incapacidade de criticar historicamente as ideologias, compreendendo-as como necessidades históricas do passado; a segunda, a postura que mantém a subalternidade – nesse caso, a feminina, uma vez que é um diálogo epistolar com Giulia –, que corresponde a permanecer na esfera do sentimento e da paixão imediata, ao realizar julgamentos.

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

Aqui, questionamos: por que o filósofo teria classificado a subalternidade feminina no campo da inferioridade cultural? A hipótese para tal pergunta, tendo como referência as reflexões sobre as *Cartas do cárcere*, é que a subalternidade feminina é, antes, uma inferioridade cultural do que uma opressão, pois historicamente as mulheres

---

<sup>192</sup> Quando pensa na subalternidade de Giulia, Gramsci está pensando pela via da filosofia da *práxis*, ou seja, tentando compreender a mulher em seu contexto histórico e social e buscando as raízes profundas de seu comportamento, além de suas questões individuais; por isso, podemos pensar suas reflexões para além do pessoal, do caso específico.

não tiveram a oportunidade de formar sua personalidade, de ser autônomas e independentes dos homens, de construir sua própria história – tornar-se plenamente sujeitos e seres humanos – e de se tornar sujeitos ativos politicamente. Sendo assim, a subalternidade cultural feminina evidenciaria a ampla inferiorização das mulheres ao longo dos tempos, isto é, a desvalorização do que elas são, da forma como pensam, vivem e se comportam, e a restrição delas e de seus corpos a uma rígida moralidade – por muitos séculos controlada pela religião.

De certa forma, Gramsci corrobora essa visão machista ao afirmar, na carta supracitada, a incapacidade feminina de criticar historicamente as ideologias, sem apresentar os motivos históricos que levaram a isso. Porém, como reitera no *Caderno 25*, ele valoriza a profunda compreensão histórica de todas as formas de subalternidade, além de formular um conceito amplo de *cultura* – que se concretizaria plenamente com a construção da hegemonia – para um estudo acerca da subalternidade feminina. Com isso, a história dos costumes também seria um caminho, que levaria não apenas à constatação do machismo – e, especificamente, o “seu “machismo” –, mas a questionar por que e como seria possível superar a inferioridade cultural das mulheres, que é historicamente construída pelas sociedades patriarcais. No entanto, este possa não ser um caminho suficiente, pois as mulheres buscam igualmente uma transformação social profunda.

Penso que ele não compreendia de fato a relação profunda entre o patriarcado e a exploração de classes (tão forte no patriarcado moderno), restringindo o machismo (que cita entre aspas) à história dos costumes – que Durante sintetiza como a esfera da inferioridade cultural – e não como o que deveria ser: um elemento estrutural que define a política, a economia e a sociedade. Por isso, Gramsci atribuiria maior destaque à impossibilidade de direção da mulher – de ter consciência de si e de se organizar para superar de fato sua subalternidade – do que à sua opressão, uma vez que esta se mantém em decorrência daquela. Tal opção lhe permite considerar, no trecho do parágrafo sobre a *questão sexual* redigido em 1934, a formação de uma nova personalidade feminina como uma questão ético-civil, não como social ou política, pois ele a está analisando sob uma perspectiva primeiramente histórica e cultural – como fazem as diferentes feministas, a partir da década de 1970, na “segunda onda” do feminismo. “É digno de atenção, realmente, como a expressão ‘ético-civil’ seja usada nos *Cadernos* exclusivamente em relação a esse nó, que Gramsci enfrenta, de uma perspectiva cultural, histórica e antropológica, mas não plenamente política” (DURANTE; FORENZA; META, 2011, p. 10).

Segundo as autoras, não possuir o *status* de questão política significaria uma redução do valor que o filósofo atribui a determinado tema, uma vez que o terreno da política é privilegiado para a obtenção da síntese entre espontaneidade e direção consciente, no qual pode se tornar efetivo um novo projeto de sociedade, pois aí a filosofia se torna história concreta e real. Além disso, desconsiderar a questão feminina no âmbito político indicaria uma defasagem no seu pensamento sobre as mulheres; de certa forma, ele estaria desconsiderando a questão feminina da política no *Caderno 22* e no *Caderno 25*. No entanto, em defesa da importância da reflexão de Gramsci sobre as mulheres e de sua abordagem na esfera não plenamente política ou pré-política, Bartolotti pergunta:

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

Nesse sentido, seria coerente, em um primeiro momento, não inserir as mulheres no universo político e destacar a importância do momento ético ou pré-político para a organização – e a compreensão – da luta, uma vez que, àquela altura, elas não tinham espaço de atuação nem no contexto ético-civil, nem no dos costumes e valores, nem das relações concretas e jurídicas na sociedade civil, por serem oprimidas pelos homens em uma cultura patriarcal e machista, reforçada pelo liberalismo econômico e pelo capitalismo. Então, seria importante compreender a(s) injustiça(s) e, a partir daí, buscar instrumentos para enfrentá-la(s).

No entanto, Boni, ao trazer para a reflexão a contribuição de Gayatri Spivak para pensar a subalternidade feminina, mostra como e por que o tema deve extrapolar, sim, a perspectiva cultural, sem desconsiderar a sua importância – ainda mais em uma concepção como a gramsciana, que considera a cultura de forma tão ampliada – e atingir, conscientemente e sem hesitações, as esferas política e histórica. A teórica indiana conseguiu assim problematizar a complexidade da relação entre a questão feminina e a subalternidade:

O caso de Bhuvaneshvari, que pertencia à família de Spivak, ilustra eficazmente a complexidade do vínculo subalternidade/questão feminina. Não se trata apenas de contrastar o papel subordinado da mulher com o papel dominante do homem, mas de compreender como a posição social e simbólica da mulher é

sempre sobredeterminada por uma série de valores que justificam sua subordinação básica. (BONI, 2012, p. 11)

O texto de Spivak “Pode o subalterno falar?”<sup>193</sup> apresenta, entre tantas outras reflexões, uma análise e a tentativa de decodificação do sentido do suicídio de uma jovem mulher, Bhuvanesvari Bhaduri, de menos de 18 anos, em 1926, que intrigou sua comunidade no norte de Calcutá. Segundo Spivak, o suicídio de mulheres era autorizado em alguns poucos casos – como a imolação de viúvas e o praticado em função da gravidez fora do casamento –, e a jovem não se enquadrava em nenhum deles, pois não era casada, não estava grávida e esperou justamente o início de seu período menstrual para deixar clara tal mensagem. Ela sabia que, com os códigos culturais existentes, sua morte seria interpretada como o resultado de uma paixão ilegítima, uma vez que ela pertencia a uma casta que a destinava a ser uma esposa respeitável, e sabia igualmente que as viúvas não podiam se imolar durante seu ciclo – esperavam passar esse período de “impureza”; por isso, se apoiou em seu sangue menstrual para deixar claro que seu ato não tinha qualquer motivação romântica.

Assim, com seu ato, ela buscou romper vários limites culturais, sociais e históricos relacionados ao autoextermínio de mulheres e tentou construir (falar), com seu corpo/protesto, um outro discurso político, um outro lugar para as mulheres e que, com isso, reescreveria o texto social do suicídio (SPIVAK, 2010). Em seu texto, Spivak decifra a motivação da jovem, que era membro da luta armada pela independência da Índia, recebeu como tarefa cometer um assassinato político e, “incapaz de assumir tal tarefa, mas consciente de estar falhando em uma exigência concreta de confiança, ela se suicidou” (SPIVAK, 2010). Sua decisão abre novas possibilidades para as mulheres: expressar ativamente um posicionamento político – mesmo que não se saiba de fato o real significado de seu protesto –; revelar que ela, mesmo sendo mulher, participava ativamente da libertação de seu país; mostrar seus limites em uma luta revolucionária; e ainda, superando a posição de vítima da milenar cultura patriarcal indiana – que fortalecia inclusive o discurso colonizador (do homem) inglês –, que tentava salvar as mulheres marrons dos homens marrons, quando aquelas se posicionavam contra as tradições culturais do país que autorizavam – e justificavam – a imolação das viúvas, cujas vidas perdiam o sentido após a morte de seus maridos. Por isso, Boni diz que

---

<sup>193</sup> Na França e na Itália, a conferência de Gayatri Spivak que se tornou livro ganhou um título no feminino – “Podem as subalternas falar?”, pois a reflexão se refere quase em sua totalidade às ações e possibilidades ou impossibilidades de expressão/poder das mulheres na Índia.

Não podemos mais nos contentar com o convite gramsciano de considerar a subordinação feminina como um problema cultural, e não estritamente histórico e político. Spivak tem então o enorme mérito de mostrar a indiscernibilidade entre esses níveis, inclusive ao articular a questão da subordinação à do corpo, e não mais apenas ao *corpus* histórico. O pivô da leitura de Spivak está, de fato, na tradução corporal de Bhuvaneshvari da impossibilidade de falar. Como os históricos freudianos, Bhuvaneshvari faz seu corpo dizer o que é indizível, mas, ao contrário dos históricos, ela o faz conscientemente, estrategicamente, associando o sangue menstrual ao suicídio. Catequese que transfigura a estigmatização em reivindicação, fazendo o corpo irromper na cena política, através de uma deformação da relação rito/poder/corpo feminino que lembra o gesto de Antígona. (BONI, 2012, p. 11-12)

Em uma primeira leitura, Spivak diz que o ato de Bhuvaneshvari parece absurdo: um ato de comprovado delírio ou loucura, não da lucidez de uma escolha consciente. Tal ato é lido como loucura como tantas outras manifestações de mulheres que foram – e continuam sendo – patologizadas. Contudo, seu corpo tentou dizer o indizível e irrompeu, pelo ineditismo, na cena política e lutou pela construção de novos significados que pudessem superar os tempos e o espaço – assim como teria buscado fazer Antígona, com seu suicídio, na tragédia de Sófocles. Com isso, a jovem indiana reescreveu o texto social do suicídio, ampliou suas possibilidades de efetivação, mas não foi compreendida – ou demorou muito para conseguir expressar de fato o seu protesto – ou lida, e isso ocorreu pela ampla condição de subalternidade feminina na sociedade a que pertencia.

O que seria necessário para que a jovem fosse compreendida e para que seu protesto fosse eficaz? Considerando a profundidade da condição da subalternidade feminina na vida social, para a teórica indiana, as subalternas somente poderão falar quando for possível afirmar sua língua, seus esquemas explicativos e sua cultura própria; o que tornaria possível significar seus atos por seus próprios códigos e deixar claras suas intencionalidades. Como defendia Gramsci, apenas se tornando de fato parte da hegemonia. Gramsci não teria compreendido a complexidade da relação entre a questão feminina e a subalternidade, mas buscou entender em profundidade a própria subalternidade, pois sabia que “todo traço de iniciativa autônoma por parte dos grupos subalternos deve ser de valor inestimável para o historiador integral” (GRAMSCI, 2002a, Q 25, 2 [CC, 5, 135]). Por isso, a maior contribuição de Gramsci para a luta das mulheres não seria a definição – ou o que podemos apreender da reflexão – de *subalternidade feminina* em si, mas sua reflexão mais ampla sobre a relação entre *subalternidade* e

*hegemonia*, que é também a inspiração maior para os estudos subalternos, em geral, e para a obra de Spivak sobre a subalternidade feminina, em particular.

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

As italianas Lea Durante e Eleonora Forenza têm buscado ampliar as leituras da obra gramsciana, para que suas categorias e seus métodos, que são muito potentes como instrumentos para a transformação social, abarquem (contribuam) tanto para a construção da subjetividade política das mulheres – e de tantos outros sujeitos políticos subalternizados – quanto para a construção mais ampla da luta pela hegemonia. Isso porque a hegemonia é o grande objetivo do raciocínio de Gramsci e se torna ainda mais fundamental nos conflitos atuais contra o neoliberalismo, que implementa *políticas de morte*: de deixar morrer os subalternos por meio da austeridade econômica ou por uma coerção excessiva do Estado policial.

Kanoussi e Mena (1985), que se dedicaram à delimitação da especificidade do marxismo gramsciano, afirmam que ele pode ser sintetizado em duas categorias desenvolvidas pelo filósofo sardo: *revolução passiva* e *hegemonia*. Para os autores, na verdade, além de sintetizar esse pensamento, “a revolução passiva e a hegemonia são as aquisições teóricas que permitem a Gramsci elevar o marxismo a um nível superior” (KANOUSSI, 1985, p. 15), ao considerá-lo como filosofia da *práxis*. Pensar a subalternidade das mulheres na chave do que seria *o avanço de Gramsci sobre o marxismo* nos permitiria adentrar as relações complexas de uma sociedade, as quais esse conceito deveria abarcar. A partir do que seria igualmente um avanço da compreensão político-filosófica do autor – a *filosofia da práxis* e suas categorias fundamentais – poder-se-ia transitar do marxismo ao feminismo – ou aos diferentes movimentos de luta/resistência das mulheres –, de modo a compreender os diferentes sujeitos políticos que lutam por transformações sociais profundas e a complexidade da(s) sociedade(s) em que vivem.

A maneira como o pensador italiano compreendeu a categoria *hegemonia* – “universalmente considerada a contribuição mais original de Gramsci para a teoria política de Marx e do marxismo” (COSPITO, 2019, p. 48) – nos permite entender a política para além da análise do poder, da força e da dominação, mas também em termos de direção,

consenso<sup>194</sup> e consentimento. E, além disso, nos permite apreender a forma radicalmente crítica e realista pela qual ele concebe a história, que permite superar as naturalizações e as simbolizações reducionistas, tais como aquelas presentes na ideia de *feminilidade* e na relação entre os sexos, que se mantiveram impensadas ou propositalmente não problematizadas mesmo nas teorias políticas revolucionárias.

Na chave de leitura gramsciana, a história seria um processo amplo de construção da hegemonia, que é “tecida pelos intelectuais que, segundo Gramsci, são todos aqueles [e aquelas] que têm um papel organizativo na sociedade” (SASSOON, 1988, p. 177). Isso porque

uma hegemonia completamente ativa deve repousar no consentimento ativo, numa vontade coletiva em torno da qual vários grupos da sociedade se unem. Desse modo, Gramsci vai muito além de uma teoria das obrigações políticas baseada em direitos civis abstratos, para argumentar que o mais amplo controle democrático se desenvolve sob a forma mais elevada de hegemonia. (SASSOON, 1988, p. 177)

Uma hegemonia completamente ativa, em movimento, deve repousar no *consentimento* igualmente ativo, construído e reconstruído a cada momento, repactuado em uma relação direta, orgânica, entre os intelectuais e a massa, apoiando-se na concretude histórica, na correlação de forças de cada período histórico e na compreensão, honesta e profunda, de quem se é – ou se está sendo – de fato, para que seja possível delinear uma vontade coletiva em torno da qual vários grupos da sociedade possam se unir e traçar coletivamente uma transformação – quiçá, com a tomada do poder político. Para que seja possível pensar a complexidade de um processo como este, tendo como foco a luta das mulheres, Durante sugere que, como ponto de partida, temos de empreender uma reflexão acerca do

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

---

<sup>194</sup> O conceito de *consenso* a ser utilizado na tese diz respeito à ampla gama de significados com os quais trabalhou Gramsci ao longo de sua *práxis*. Porém, destaco principalmente o fato de o conceito ser por vezes utilizado como sinônimo de *hegemonia* e, em outros momentos, ser compreendido como um dos elementos constitutivos da perspectiva ampla de hegemonia desenvolvida por Gramsci: o nexos dialético entre força – ou coerção – e consenso, entre sociedade política e sociedade civil. Em suma, para Gramsci, “o conceito de consenso está no núcleo das questões concernentes à fundação de um novo Estado” (LA PORTA, 2017, p. 143), ou melhor, o processo pedagógico necessário para a formação do bloco histórico concreto.

Para Durante (2017), o binômio dialético *subalternidade–hegemonia* fornece a possibilidade de se compreender como uma concepção de mundo construída pelas mulheres poderia se tornar uma revolução social ampla, que demandaria transformações nos diferentes campos e afetaria a vida dos diferentes sujeitos sociais. Além disso, contribuiria para a possibilidade de qualificar o alcance e para o quão justa seria tal concepção de mundo.<sup>195</sup> Ou seja, tanto forneceria um pensamento estratégico sobre a complexidade social como se tornaria um instrumento analítico *para e do* movimento feminista, contribuindo para desconstruir ou desvelar os interesses por trás dos Estados e de suas instituições (nacionais e internacionais), que impediriam a mudança estrutural das relações sociais e/ou a ampliação efetiva dos espaços e direitos dos diversos grupos subalternizados, em especial as mulheres e a população LGBTQIAPN+.

Em síntese, para Durante, a reflexão sobre a subalternidade e a possibilidade de os diferentes subalternos a superarem, indo além da definição ortodoxa de classe, seria a inspiração gramsciana mais potente para as estratégias feministas. Tais estratégias devem ser empreendidas apoiando-se em questões da obra gramsciana, que são fundamentais não se perder de vista; ou seja: a subalternidade em si significa que há uma impossibilidade de se construir Cultura, e que ser subalterno não é uma condição, mas um estado contra o qual se pode e se deve lutar para superar, sendo uma perspectiva de emancipação, não “um orgulho da marginalidade social” (DURANTE, 2017, p. 309). A hegemonia corresponde a um amplo processo pedagógico, no qual os grupos subalternos devem descobrir e construir (cavar) várias táticas de autolibertação, que os permitam se desfazer dos hábitos de subalternidade e de autodeterminação coletiva, para tornar possível a superação da marginalidade supracitada. É uma luta ampla por um novo mundo, com novas relações, em uma nova socialidade<sup>196</sup>.

---

<sup>195</sup> Penso, por exemplo, na reflexão sobre a *ética do cuidado*. O que aconteceria se o cuidado se tornasse uma lógica e uma política, uma concepção de mundo que sedimentasse um projeto de sociedade, em que se desse destaque a todas as práticas que sustentam e mantêm a vida, a saúde física e mental, a formação dos seres humanos para que um dia se tornem cidadãos ativos, autônomos? Quais são as implicações e os passos necessários para a construção de uma sociedade em que se privilegiaria a qualidade das relações entre as pessoas e a capacidade de se responsabilizar umas às outras, para que todas tivessem uma vida boa e justa? Estas são perguntas que não precisam necessariamente ser respondidas, mas que devem ser colocadas em nossas lutas políticas feministas e que a concepção gramsciana de *hegemonia* nos permite ampliar, fomentar e aprofundar.

<sup>196</sup> Palestra de Lea Durante e Gianfranco Rebutini, na Conferência de 2017 sobre “Hegemonia e modernidade” em Gramsci, disponível em: [https://www.treccani.it/magazine/webtv/videos/Conv\\_Gramsci\\_80.html](https://www.treccani.it/magazine/webtv/videos/Conv_Gramsci_80.html)

As classes subalternas, por definição, não são unificadas e não podem se unificar enquanto não puderem se tornar “Estado”<sup>197</sup>: sua história, portanto, está entrelaçada à da sociedade civil, é uma função “desagregada” e descontínua da sociedade civil e, por este caminho, da história dos Estados ou grupos de Estados. (GRAMSCI, 2002a, Q 25, 5 [CC, 5, 139-140])

Assim, a hegemonia exige uma compreensão ampla sobre a realidade, com todas as forças que dela fazem parte, incluindo um entendimento histórico sobre os processos que as levaram a existir e a se tornar ou não relevantes, a ocupar determinados papéis sociais e a uma organização política capaz de aglutinar, unir o que há de progressista nessas diferentes forças para realizar uma transformação profunda e ampla da realidade social. A hegemonia é *história*, é a compreensão da história dos grupos subalternos e de como estes podem se fazer históricos; é *filosofia*, uma concepção de mundo que parte do senso comum, com sua compreensão sobre as injustiças vivenciadas e que se eleva a uma vontade coletiva, aglutinando as forças inovadoras; é *política*, a busca pela concretização real da história e da concepção de mundo das classes subalternas; e é *cultura*, pois busca amplamente fazer um novo modo de ser, de viver e de pensar. Por isso, o debate sobre a parte, sobre cada um dos grupos subalternos é fundamental – incluindo a luta potente das (diferentes) mulheres, nos diferentes territórios geopolíticos –, mas não deveria se restringir a ele, pois, na concepção gramsciana, o percurso consiste em se mover sempre para algo mais além da concepção de mundo de cada grupo – não apenas focar a parte concebida identitariamente, porque, se se mantém apenas neste campo, a tendência seria a disputa se manter entre “os pequenos”<sup>198</sup>, enquanto os verdadeiros dominantes permaneceriam confortáveis em sua posição de poder.

Dessa forma, o foco da ação política das mulheres não deveria ser apenas uma busca pela ampliação da representatividade (política, cultural, social), mas por uma nova cultura, uma nova hegemonia. Esta corresponde ao novo a ser formulado por um pensamento político das mulheres, o mais radical possível, para ser capaz de atingir a raiz

---

<sup>197</sup> Gramsci apresentou como exemplo o processo de *unificação* tardia da Itália, que a levou a ser um Estado nacional em 1861. Para ele, o *Risorgimento italiano* se deu por meio do “desenvolvimento [das] forças inovadoras, de grupos subalternos a grupos dirigentes e dominantes, (...) [d]as fases através das quais elas adquiriram a autonomia em relação aos inimigos a abater e a adesão dos grupos que as ajudaram ativamente, uma vez que todo este processo era necessário historicamente para se unificarem em Estado. (...) [Mas] a burguesia italiana [embora tenha conseguido trilhar esse longo caminho] não soube unificar em torno de si o povo, e esta foi a causa de suas derrotas e das interrupções de seu desenvolvimento” (GRAMSCI, 2002a, CC, 25, 5, p. 141). Isso fez desta etapa da história da Itália apenas uma revolução passiva, não uma Revolução de fato, como ocorreu na França, com a Revolução de 1789.

<sup>198</sup> “Pequenos”, neste ponto, diz respeito ao pequeno poder social que tais grupos possuem, na sociedade capitalista, patriarcal, racista e colonial, e não em relação aos números de pessoas, nem ao valor inquestionável de suas pautas e necessidade de justiça social.

das diferentes opressões das mulheres e ser proposto como uma concepção de mundo, e não apenas como uma perspectiva ou uma especificidade feminina, uma autorrepresentação. Lea Durante se refere<sup>199</sup>, por exemplo, à experiência do feminismo italiano, quando pensa em como a concepção de mundo gramsciana pode – e pôde – auxiliar na construção de um percurso autônomo das mulheres que extrapole a política separatista adotada a partir da metade dos anos 1960, e possa de fato se fazer hegemônico para *todes*: um projeto de sociedade que efetivamente supere o feminismo *mainstream*, o feminismo eminentemente liberal que ganhou mais força no mundo e nos organismos internacionais, preocupado apenas com os direitos e com as liberdades individuais, não com a transformação ampla do injusto sistema capitalista: racista, colonial e patriarcal.

Forenza, por seu turno, embora tenha escrito artigos juntamente com Durante – e, portanto, partilhem concepções em comum –, tem construído um caminho no qual se dedica à compreensão de outras categorias gramscianas – como *autoconsciência* e *revolução molecular* (e também se mantém na trilha da categoria de *hegemonia*) – para pensar a luta política das mulheres e as fazer dialogar com os feminismos contemporâneos. Ao que parece, aproximar-se-ia de uma interpretação mais ampla de tais categorias, unindo o método filológico e os *usos* de Gramsci, que talvez seja o caminho da “filologia vivente” praticada pelo autor. Busca também considerar as diferentes mulheres – o que é uma preocupação da Agenda hodierna da luta e da organização política nos feminismos – e compreender como a categoria de *personalidade* ou a formação da personalidade, como é citada no *Caderno 22*, representa um processo de construção da autoconsciência, fundamental à construção efetiva da hegemonia.

Para superar a perspectiva de “transformação”, que representaria apenas uma revolução passiva, Forenza afirma a necessidade de um percurso ético-político por meio de “uma revolução molecular que não pode prescindir dos processos materiais de subjetivação, de autoconsciência, como partir de si na luta, ter consciência de si na transformação” (FORENZA, 2019, p. 159). Da mesma forma, analisa como as estratégias dos muitos feminismos anticapitalistas atuais – em sintonia com Gramsci – não prescindem exatamente do “partir de si mesmo” (ou da autoconsciência construída concretamente), porque tomam a materialidade dos corpos, em vivência na história, como ponto de partida da luta política para uma transformação social que faz sentido apenas se

---

<sup>199</sup> Palestra de Lea Durante e Gianfranco Rebutini, na Conferência de 2017 sobre “Hegemonia e modernidade” em Gramsci, disponível em: [https://www.treccani.it/magazine/webtv/videos/Conv\\_Gramsci\\_80.html](https://www.treccani.it/magazine/webtv/videos/Conv_Gramsci_80.html)

realizada de forma molecular na *práxis*. Forenza afirma que atualmente, no movimento feminista mundial, é onde “se estão produzindo materialmente processos de subjetivação política encarnados” (FORENZA, 2019, p. 164). Ou seja, é onde se encontra o “partir de si mesmo” como ponto fundamental para concretizar algo que o pensador sardo afirmou ser a raiz da luta pela hegemonia: “a compreensão crítica de si mesmo por parte dos produtores, entendida como superação da contradição entre ‘consciência verbal’ e ‘consciência implícita no operar’ [que se adquire no enfrentamento dialético da realidade]” (FORENZA, 2019, p. 162).

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

No atual contexto geopolítico, é fundamental e inadiável pensar outro projeto de sociedade, um projeto anticapitalista amplo, que seja capaz de superar as muitas subalternidades desveladas e sempre em processo de compreensão. Um projeto anticapitalista que, possivelmente, partirá das próprias mulheres, por seu protagonismo – material, concreto e internacionalizado, devido às muitas lutas contra o capitalismo, em diferentes partes do globo, e à sua busca inesgotável por novos caminhos políticos para superar a complexidade da subalternidade e poderem se manter vivas –, com o objetivo de empreender um novo modo de vida, de efetiva liberdade e autonomia, no qual, talvez, todo o gênero humano poderá se emancipar de forma efetiva.

#### 5.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Gramsci dialogou com as mulheres, em suas lutas por igualdade jurídica e política, tematizando pontos desenvolvidos pelas soviéticas antes e depois da Revolução de 1917 e, posteriormente, pelas feministas da segunda onda – marxistas ou não. Ele parece ter tentado delinear uma antropologia política do problema, que o permitiu extrapolar a pura constatação da afirmação do patriarcado como uma estrutura trans-histórica exacerbada pelo capitalismo. Sendo assim, o patriarcado não poderia ser compreendido apenas como consequência da criação da propriedade privada, explicada por meio de um mito histórico, que encontra a origem única da opressão, como desenvolve Engels (1981), e de reflexões, inclusive feministas, que se consolidam a partir dele. Isso porque tal sistema de dominação das mulheres tem raízes econômicas e culturais, que vão além de uma análise histórica do modo de produção capitalista e exigem mais do que a possibilidade de superá-lo. É uma luta pela hegemonia aprofundada, uma vez que, quando se consideram as demandas econômicas e culturais necessárias à inclusão da diferença (dos diferentes sujeitos, das diferentes formas de existência), atinge-se a radicalidade do projeto político inovador, tornando-o ainda mais humano e democrático.

A especificidade de Gramsci estaria em analisar a questão feminina como parte da questão sexual mais ampla e, assim, compreender a complexidade desta temática na sociedade, todas as implicações que dela decorrem e o caminho necessário para transformar a condição de subalternidade das mulheres – a construção da direção política necessária a isso. E, ainda, pensar a complexidade da condição das mulheres de forma histórica, sem naturalizar a relação entre os sexos e a subordinação (subalternização) delas na sociedade capitalista – como não poderia ser naturalizada – mas deve ser entendida historicamente – em nenhuma sociedade e em nenhum projeto ou teoria política. O aspecto histórico da análise gramsciana e a defesa do protagonismo das mulheres em seu processo de autotransformação – para construírem sua subjetividade e se tornarem sujeitos – já eram apreendidos das reflexões na resenha sobre a obra de Ibsen, em 1917, e da defesa que o filósofo fazia ali da formação da personalidade feminina, que se iniciaria por um processo de autoconsciência e autoformação, tal qual representou o autor norueguês em *Casa de bonecas*.

A libertação individual inspirada por Nora Helmer seria um caminho de formação da personalidade feminina. Seria um processo profundo de autoconhecimento e autocuidado, enraizado na história e com vistas a uma transformação coletiva, que deveria ser vivenciada também pelas mulheres. Porém, na verdade, o processo não seria individual no sentido liberal, mas *molecular*: a ética molecular é adotada por Gramsci em

toda escritura e experiência carcerária (BONI, 2017, p. 88). Assim, é fundamental compreender o processo molecular também para a superação da subalternidade feminina, porque é o molecular que de fato transforma a realidade, que permite a mudança da matéria, que é histórica. O molecular cria o novo: ele parte dos indivíduos que podem formar (criar, construir) sua personalidade profundamente histórica e humana. E tal autoformação – como a exemplificada por Nora – tem relação com os objetivos éticos e políticos da psicanálise, que ofereceria um método para alcançá-la, por meio também da escuta e da cura pela palavra: Gramsci e Freud escutaram as mulheres. Vemos que o método analítico desenvolvido por Freud tem um papel fundamental na autoformação coletiva das neofeministas, em seus grupos de autoconsciência, a partir da metade da década de 1960, e das feministas da diferença, com a prática do inconsciente, a partir da década de 1970, na Itália.

O convívio próximo e atento de Gramsci com as diferentes mulheres reais – como descrito nos Capítulos 1, 3 e 4 deste trabalho – e em luta para enfrentar a subalternidade talvez o tenha permitido perceber, nesses embates, a importância do aspecto molecular, da transformação repetitiva, complexa, ligada profundamente à realidade histórica das mulheres, e não o fez se limitar à visão mistificada e naturalizada do feminino, relacionada à ideologia burguesa, familista, que as limitava aos papéis estreitos na família nuclear e à procriação. Como escreve Secco, “Gramsci foi além das classes fundamentais do capitalismo e descobriu, no silêncio [reforçando sua capacidade de escuta] da história das camadas subalternas, as dimensões culturais que não podiam ser simplesmente incorporadas ao conceito de um proletariado europeu, branco e masculino” (SECCO, 2011, p. 16). Boni (2017) mostra como a reflexão sobre Giulia e sobre seus desafios na vida social, psíquica e política permeia toda a reflexão das *Cartas*, e como isso representa um aprofundamento da abordagem de Gramsci em muitas de suas categorias e temas de reflexão, inclusive sobre o método psicanalítico e a subalternidade – inclusive a das mulheres, o que não seria apenas uma reflexão pessoal ou psicológica do sardo.

Ao refletir sobre a questão sexual – uma forma de pensar complexamente as relações entre as pessoas na sociedade, com foco nas implicações das relações que se sustentam nas diferenças sexuais –, Gramsci destaca a importância da ética sexual que orientaria o comportamento de mulheres e homens, de diferentes gerações, territórios e classes sociais; ele ressaltava também o papel da psicanálise como um elemento que pensa criticamente a regulamentação dos instintos sexuais, mesmo que seja “de forma às vezes ‘iluminista’, com a criação de um novo mito do ‘selvagem’ [também] na base sexual

(incluindo as relações entre pais e filhos)” (GRAMSCI, 2015, 22, 3, p. 266). É a psicanálise que se torna um caminho – ou objetivo – terapêutico da vida ativa em sociedade, “ser médico psicanalista de si mesmo” – principalmente para revolucionárias e revolucionários que buscavam a renovação social por meio de uma revolução de fato; isso porque, para que a convivência social fosse possível, era preciso haver certa normatização da sexualidade e dos desejos, o que trouxe como resultado neuroses e outros adoecimentos que deveriam ser sempre manejados individual e coletivamente.

Dessa forma, vemos que a perspectiva de Gramsci tem possibilidades, mas também inúmeros limites, para pensar a política feminina. Por isso, no próximo capítulo, apresentarei o que as próprias mulheres fizeram do seu caminho de luta, com suas filiações, rupturas e inovações; mas sem deixar de destacar o aspecto visionário de Gramsci, por sua capacidade de escuta profunda das mulheres e por sua capacidade de ler seu país, seu povo, sua história e as estratégias de luta necessárias àquele contexto. Em suma: os caminhos que o sardo pensou para a libertação das mulheres dialogam – e inspiram – com o que as mulheres italianas realizaram – e continuam realizando – de fato em seus movimentos políticos.

## 6. UM GRAMSCI VISIONÁRIO E O PROTAGONISMO DAS MULHERES NA POLÍTICA: EMANCIPACIONISMO E FEMINISMO NA ITÁLIA

A diferença da mulher são milhares de anos de  
ausência da história.  
(Carla Lonzi)

### 6.1 PENSAMENTO DA EXPERIÊNCIA

Luisa Muraro se tornou uma referência para mim quando desejei compreender como as mulheres italianas pensavam a si mesmas e desenvolviam as suas lutas por si mesmas, não mais me contentando apenas com o que Gramsci ou pensadores mais contemporâneos falavam sobre elas. Digo isso porque, após me embrenhar na pesquisa sobre como o filósofo sardo pensou as mulheres e qual entendia ser a direção de suas lutas, fui ler, em Antonio Negri (2005), Roberto Esposito (2010) e Dario Gentili (2012), sobre a importância do feminismo – a segunda onda do feminismo italiano ou neofeminismo italiano – para o pensamento produzido na Itália. Tais teóricos o definem como um caminho que arejou o pensamento desenvolvido na península mediterrânea e trouxe-lhe de volta a originalidade. De fato, detive-me um tempo nos textos dos pensadores que falavam, com destaque e entusiasmo, da *práxis* das mulheres. Mas a empolgação de Negri, por exemplo, não foi em vão e me levou a ter a certeza de que gostaria de estar frente a frente com Luisa: primeiro, por meio de seus textos e depois pessoalmente, para que pudéssemos pensar em presença; mesmo que esse desejo me parecesse algo bastante improvável de se concretizar, naquele momento pós-leitura, em Brasília.

O encontro com sua obra me causou espanto. De fato, a liberdade com que ela escreve e se coloca em seu texto, a liberdade com que fala, por si mesma, a partir de si, da realidade que a circunda – que a cria e é por ela criada – despertou em mim o desejo de filosofar, de olhar para a vida e pensar por mim mesma e igualmente o desejo de descobrir que caminho ela trilhou para se expressar com tanta segurança e originalidade. Como Nora de Ibsen, Luisa compreendeu, junto ao coletivo de mulheres com que estabeleceu uma relação de confiança, que já não poderia “pensar pelo que diz a maioria nem pelo que se imprime nos livros. Precisa[ria] refletir sobre as coisas por [si] mesma e tentar compreendê-las” (IBSEN, 2007, p. 99).

Por isso, ela realiza uma filosofia no feminino, um feminino encarnado, e isto se dá não apenas porque ela é uma mulher e fala sobre mulheres, mas porque ela fala a partir de sua experiência de ser uma mulher no momento em que vive, pertencendo à filosofia, sua área de atuação pessoal e política, e pelo percurso que desenvolveu em meio a outras mulheres, que a contaminaram e a seguem contaminando na teoria e na prática, com as quais criou um método: uma concepção de mundo teórica e prática, uma *práxis* feminista.

O encontro com Luisa me espantou ainda mais, porque novamente era deturpada a minha expectativa em relação a como seria uma filósofa italiana, pela minha percepção colonizada da superioridade de pensadoras europeias (e pensadores europeus em geral), e, por isso, ela era completamente diferente do imaginado. Era um dia festivo na *Libreria delle Donne di Milano*, eu havia sido convidada a participar do evento na última hora, cheguei a esse local histórico do feminismo italiano sem saber o que me esperava e, para minha surpresa, uma das primeiras pessoas que lá avistei foi Luisa. Confesso que meu coração acelerou e, por um momento, tive medo de não saber como me aproximar de alguém que admirava tanto. No campo da filosofia, em que estamos acostumadas a trabalhar com pensadores clássicos e, por isso, já mortos há muitos anos ou que vivem tão distantes de nós, não é comum termos a possibilidade de estarmos diante deles.

Não fomos apresentadas imediatamente. Quem intermediou o nosso contato foi Rosalia – igualmente uma feminista histórica ligada à *Libreria*, que havia conhecido na mesma manhã do evento e me havia convidado para estar ali naquela noite –, mas sinto que nem teria sido de fato necessária tal intermediação, porque Luisa foi imediatamente simpática, incluiu-me em sua conversa, apresentou-me a seu neto, que a acompanhava no evento, e me ofereceu algo semelhante a um croquete. Ou seja, em poucos segundos, ela desconstruiu toda a imagem da filósofa sisuda e distante, que eu havia construído em minha imaginação ainda colonizada, e me iluminou com sua espontaneidade. Mostrou-me que era gente como a gente!

Depois desse primeiro encontro com Luisa, emocionante e descontraído, os demais foram igualmente regados a boa comida, boa bebida, muitas risadas e a algumas broncas de avó. Na *Libreria* me disseram que ela havia me adotado como neta e por isso se tornou tão exigente comigo! Uma exigência amorosa! Mas, no segundo momento em que estivemos juntas, para uma conversa que agendei previamente com ela, porque ela dedica grande parte de seu tempo à escrita – ela diz que escreve todos os dias –, vivemos nosso encontro mais marcante. Novamente, ela me recebeu com sua energia octogenária invejável, uma deliciosa taça de vinho e alguns aperitivos. Nos sentamos num cantinho

da *Libreria*, bebemos um pouco e pudemos conversar longamente. Luisa quis que eu contasse um pouco da minha história e, só depois, me perguntou o que eu pesquisava no doutorado, o que havia me levado até a *Libreria* e, especificamente, até ela. Respondi tudo que me perguntou e, então, ela me acolheu, esclareceu todas as minhas questões e captou as nuances da minha forma de ser/existir.

Ela logo percebeu a minha insegurança, o temor que me causava a suposta inacessibilidade da filosofia, minha dificuldade com a pesquisa, apesar de ser uma doutoranda, e meu medo de ser eu mesma, de me afirmar, de me rebelar; embora, naquele momento, eu já fosse uma mulher madura e com um considerável chão trilhado na vida. Por isso, como a hábil educadora que é, após cumprir as perguntas protocolares de minha pesquisa, dedicou-se a cuidar de minha autoestima e estimular que eu seguisse um processo de autoeducação mais autônomo (que requer coragem, como a ficcional de Nora, a real de Luisa e de tantas que seguem ousando pensar por si mesmas) e que, por esta via, construísse a confiança em quem eu era, na minha história e nas relações potentes que já havia sedimentado em minha trajetória, em especial com as mulheres. Luisa utilizou o seu método, cunhado coletivamente pelo feminismo, para conduzir o nosso diálogo e me oferecer um momento formativo na pedagogia da diferença sexual.

Uma pedagogia da rebeldia, do questionamento, da autonomia, do protagonismo e da afirmação necessária de si mesma, do partir de si, do respaldo que se encontra em si mesma a partir da presença, da atividade (e não da passividade) na construção da reflexão, uma pedagogia que se valida, via reconhecimento, por meio da comunidade de mulheres e da autoridade advinda da genealogia feminina, da busca por construir uma nova cultura e uma mudança efetiva de *civiltà*, pelo trabalho teórico e prático das diferentes mulheres: “A possibilidade de construir um projeto social [e político] alternativo que parta das mulheres”, segundo Fiamma Lussana (2012, p. 103), consideradas em sua (nossa) plena dignidade ontológica, e seja por elas (por nós) conduzido.

Nunca esquecerei de suas palavras de incentivo para que eu acreditasse, me aprofundasse em mim mesma e desenvolvesse meu trabalho tendo como farol a paisagem interior que já havia construído em minha *práxis* (que, na verdade, sempre é um aprendizado coletivo). Questionou-me sobre o porquê de eu ainda implorar por tanta aprovação externa, silenciando o que partia de mim: as verdades internas que meu percurso me permitiu criar e que eu deveria me tornar capaz de validar. Apresentou-me os escritos da filósofa Simone Weil, para falar da importância do enraizamento como pré-requisito para a transformação histórica da realidade, a transformação molecular que de

fato pode modificar a pessoa e a realidade da qual faz parte. Segundo a autora, temos que transformar o fora com aquilo que de fato nos transformou ou que ainda transforma e que para nós é uma verdade vivida, que vem do coração e pulsa na carne (mobilizando e modificando o corpo, a matéria ativa). E, com esse referencial, sugeri que eu experimentasse um outro caminho a partir daquele momento, que eu poderia exercitar enquanto estivesse na Itália, tendo a oportunidade de frequentar a *Libreria*. Um percurso que ela me convidava a trilhar a partir daquele momento, para que, assim, eu pudesse descobrir o meu percurso singular, verdadeiro e, finalmente, passível de compartilhamento.

Aceitei o seu convite e de fato me entreguei, em todos os momentos em que pude estar presente na *Libreria*. Busquei me enraizar, lembrar-me de onde vim – minhas raízes latino-americanas, minha ancestralidade feminina – e o que buscava ali e me coloquei com coragem em cada debate em que pude participar. E talvez o ápice dessa relação com o espaço, e com as feministas que o fazem existir há quase cinquenta anos, tenha sido o curso de escritura política, oferecido por Luisa em conjunto com Clara Jourdan. Nos três meses de aulas, pude conhecer melhor suas vidas e suas obras e vê-las em atuação – e assim me fiz conhecer melhor por elas, através de nossos debates e de meus textos. Novamente, após uma troca de *e-mails* com Luisa, para sanar dúvidas sobre uma de suas aulas, recebi dela um chamado (outro convite?). Ela me alertou que meu foco talvez estivesse se distanciando do caminho mais coerente com o feminismo por elas construído, na Itália, e me lembrou o que elas descobriram, para que eu novamente tivesse nisso um farol, se assim achasse coerente. Para ela (ou elas),

O feminismo não é apenas uma luta contra as discriminações e contra os obstáculos à liberdade, é também e sobretudo a auto-descoberta, o desejo de existir sendo você mesma, e a descoberta de que o caminho para a sua auto-realização passa por outras mulheres. O essencial é afirmar que existe liberdade feminina, afirmá-la concretamente, na primeira pessoa. Caso contrário, sem o despertar político da subjetividade feminina, o feminismo torna-se um rótulo (uma etiqueta) ou, na melhor das hipóteses, o nome de um movimento de libertação [e não o movimento em si; torna-se algo sem materialidade de fato] (...). As mulheres são a humanidade, somos todas e cada uma de nós o gênero humano de sexo feminino [isso é concreto], aquele que dá vida a toda a humanidade [e à criação]. O meu convite é para você não continuar a olhar para fora de si, mas para se sentir [se perceber, em presença] e dizer a si mesma: é sobre mim, será que me interessa? (MURARO, 2020)<sup>200</sup>

---

<sup>200</sup> Luisa Muraro, em entrevista concedida a mim por *e-mail*, em 11 de abril de 2020.

Para Luisa e as demais pensadoras e militantes do feminismo da diferença, construído na Itália, as mulheres não são parte da humanidade, elas são a própria humanidade, que é, antes de tudo, sexuada. Elas são efetivamente mais da metade do gênero humano e são criadoras de vida, de sentidos, de cultura e de si mesmas, ainda que historicamente silenciadas, invisibilizadas ou mesmo exterminadas. Por isso, o partir de si, em direção a um protagonismo, é fundamental para se criar, com propriedade e dignidade, realidade, política, relações, mundos outros... Passar pelo nosso corpo e sentir o que ele pode propiciar, o que pode ser e criar, como pode militar de formas muito diferentes, inclusive formas dignas e não hierarquizadas... Ela me convidou a habitar uma perspectiva epistemológica outra, sintetizada no partir de mim mesma em direção a uma nova ética, em que somos – ou deveríamos ser – todas e todos humanidade, com a possibilidade de nos tornarmos plenamente humanas e humanos, e, somente a partir desse ponto de vista, virmos a construir uma nova política. Dar voz ao não dito, desvelar o fenômeno não visto, criar as próprias mediações, por aquelas (e todos aqueles dissidentes) que não possuíam dignidade ontológica...

Em nossa troca de *e-mails*, Luisa sintetizou todo o percurso do feminismo que se desenvolve na Itália e ainda – como a professora que continua sendo, embora com menos frequência do que antes, por não estar mais ligada à Universidade – indicou-me que caminho percorrer, caso aceitasse seu convite para mergulhar na prática realizada por ela e suas companheiras de aventuras, desde a década de 1960. Partir de mim e, a partir daí, lançar-me no mundo... “Você está certa sobre o feminismo italiano<sup>201</sup>, é tão comum se referir dessa forma [a ele, como feminismo italiano da diferença], mas eu gostaria que você mudasse seu olhar, você está perto e você poderia ter um olhar diferente, menos sumário, eu nem gostaria que você falasse sobre feminismo, mas sobre o mundo, quer dizer: àquele que lhe diz respeito [o que nos preocupa hoje de forma ampla], incluindo você mesma” (MURARO, 2020). E assim a nossa relação de troca seguiu fazendo-me

---

<sup>201</sup> Em nossa troca de *e-mails*, Luisa Muraro me questionou sobre a utilização da expressão *feminismo italiano da diferença*, para me referir ao feminismo realizado por elas e suas companheiras de lutas e criações teóricas e políticas desde a década de 1960. Ela acredita que “a palavra feminismo e sua subdivisão em nacionalidades podem levar ao engano, fala-se de um ‘feminismo italiano’ ora se referindo à *Libreria delle Donne di Milano*, ora se referindo a uma imagem criada pela [própria] pessoa que fala” (MURARO, 2020). Este feminismo pode ser múltiplo e significar muitas coisas, como afirma Luisa. Nesse sentido, eu lhe expliquei a que me referia quando utilizava (e ainda utilizo) a denominação *feminismo italiano da diferença*: “sempre penso no feminismo feito na Itália como feminismo ou feminismos italianos. Eu não penso no sentido restrito da palavra “italiano”. Por isso, com suas ponderações, talvez seja mais preciso especificar a qual feminismo estou de fato me referindo. Por exemplo, o feminismo da *Libreria*, o feminismo de *Diotima*... Nos livros que li sempre se diz: o feminismo da diferença italiano, para se referir a todas estas experiências realizadas na Itália”.

pensar, questionar e me autoquestionar, convidando-me a sempre me superar... Mostrando-me, em ação, como o feminismo é algo em constante construção, que requer envolvimento pessoal, posicionamento e autotransformação, para que possamos persistir na luta, apreender o sentido da luta e nela encontrar sentido, em prol de um *cambio di civiltà* na *práxis*.

## 6.2. APRESENTAÇÃO

Como corrobora Ghetti (2020), Gramsci não está pensando apenas em emancipação das mulheres (como buscou o feminismo da emancipação na Itália), quando reflete sobre a subalternidade delas na sociedade capitalista, mas antes destaca como fundamental a libertação das mulheres, por um caminho que parte da formação individual (compreendida molecularmente), antes de realizar suas escolhas e posicionamentos políticos, como no caso de Nora Helmer. O percurso da personagem Nora é muito didático, para pensar a transformação em que Gramsci, assim como Ibsen, acredita ser necessária para as mulheres conquistarem sua plena humanidade. E a busca pela liberdade das mulheres, no âmbito simbólico e na *práxis*, é o foco primeiro do neofeminismo e do feminismo da diferença italiano – a liberdade das mulheres, que ainda não havia sido construída, na Itália, mesmo após um século de lutas. Gramsci, então, dialogaria com a luta de ambas as correntes do feminismo italiano que se consolidaram no século XX, o que torna a sua reflexão fundamental e visionária. Embora a sua reflexão tenha limites, como mostra Durante (2014; 2017) e nossa exposição no capítulo anterior confirma, busquei destacar o potencial de sua análise e a importância do que ele traz para pensar o percurso das mulheres ao protagonizar suas lutas. É possível traçar um diálogo entre as contribuições de Gramsci e o que as mulheres realizaram por e para elas mesmas, ao enfrentar sua subalternidade. Destacando sempre o ato metodológico de “partir de si mesma” ou delas mesmas, como sugere Luisa Muraro, ou seja, destacar o que fizeram autonomamente e com protagonismo; o aprendizado das rupturas, rebeldias e questionamentos; o encontro de suas mediações próprias, construídas em coletivo; e a busca constante pela liberdade. Dessa forma, neste capítulo, busco pensar, em linhas gerais, a importância da rebeldia para a luta política das mulheres na Europa, em especial para o movimento de mulheres na Itália, a partir do século XIX. Investigo o início do percurso de rebeldia que ampliou o espaço para as mulheres na política, no país

mediterrâneo, no século XX, e que levou à construção das duas culturas políticas das mulheres italianas – o emancipacionismo e o neofeminismo – com especial destaque a este, surgido a partir da década de 1960, a seus coletivos feministas, que se espalharam pelo país – em especial Demau e *Rivolta Femminile* – e às pensadoras e ativistas fundamentais para estruturação de sua *práxis* – Carla Lonzi e Luce Irigaray.

### 6.3 TIRAR AS SANDÁLIAS E LIBERTAR OS PÉS: A REBELDIA E O DESAFIO DO PROTAGONISMO DAS MULHERES

Segundo o Dicionário Houaiss (2004), rebeldia significa “não conformidade, reação, força, princípio, vontade ou tendência contrária, oposição, resistência, obstinação excessiva, teimosia”. Rebelde, por sua vez, do latim do século XIII *rebellis*, “é aquele que não se submete, não acata ordem ou disciplina, é insubordinado”. Inspirada por Nora, a insubordinada e rebelde da ficção, que aqui representa quase um paradigma para a luta das mulheres, no Ocidente, vou me deter ao aprendizado da rebeldia, das rupturas, das revoltas, do rebelar-se de algumas das muitas mulheres reais que, ao longo de toda a história de luta contra o patriarcado, têm representado ou protagonizado este papel (como Anna Kuliscioff, Alexandra Kollontai, Teresa Noce, Carla Lonzi, Luce Irigaray e tantas outras). De fato, “no patriarcado, a rebeldia é tida como mau comportamento” (ARONOVICH, 2019) e este sistema de dominação sempre ofereceu, como reação à desobediência feminina (e de todas as pessoas dissidentes), punições severas.

No desenvolvimento dos processos de luta, também “para Gramsci, toda rebeldia, ainda que episódica e sem organização permanente, [era considerada] valiosíssima” (SECCO, 2011, p. 16). São caminhos em que se apresentam outras possibilidades de vida e de organização social e sempre podem ser a centelha de uma disputa concreta pela hegemonia. E a rebeldia é pedagógica, pode se tornar um processo pedagógico, um processo de autoeducação e também de desenvolvimento de uma certa pedagogia da rebeldia (ou na rebeldia, como já havia me ensinado Luisa Muraro), fundamental para enfrentar os desafios históricos e culturais para a construção da política das mulheres e do protagonismo feminino na luta política, ou seja, para o enfrentamento, na *práxis*, de sua subalternidade ou recorrente subalternização e/ou para se afirmar plenamente humanas.

A pedagogia da rebeldia se apresenta como um processo pedagógico libertário, que parte dos muitos exemplos de mulheres lutadoras, em seus contextos históricos e sociais, e que poderia se transformar em caminhos de autoeducação e de aprendizados coletivos capazes de criar realidades mais justas. São as rebeldes (individuais e coletivas) que nos formam, com sua coragem, com os riscos que decidem correr, com aquilo que conseguem enfrentar, com seus erros e acertos, que nos permitiram (e ainda nos permitem) estar onde nos encontramos atualmente, ocupando nossos lugares e lutando. Elas seguirão abrindo novos espaços para todas que virão. É um processo formativo, que consiste em buscar as rebeldes que questionaram as inconsistências e opressões também no interior dos próprios ambientes já rebeldes e/ou revolucionários, da arte, da filosofia, da militância em partidos de esquerda e do próprio movimento feminista.

Um processo pedagógico que nos ensina a lapidar o olhar para identificar e dar voz à rebeldia feminina, mesmo em meio à rebeldia dos processos revolucionários, sem poupar nenhum ambiente. Ou seja, ensina-nos a aprender e nos formar politicamente com o necessário rebelar-se – e a crítica e a concepção de mundo que traz em seu bojo como elemento fundamental para a luta – de mulheres dentro dos próprios movimentos revolucionários, que seguiram sendo patriarcais, mesmo com todas as rupturas e transformações econômicas e sociais que construíram, por exemplo, na Revolução Francesa (BADINTER, 1991) e na Revolução Soviética (GOLDMAN, 2014).

A rebeldia é o *pathos* que impulsiona para as ações, individuais e coletivas, que permitem construir e criar o processo de superação da subalternidade. Refletir sobre uma pedagogia da rebeldia – que é histórico-crítica e dialeticamente realista e utópica – será sempre atual e necessário. Uma reação constante à “história oficial [que] pouco ou nada se ocupa de rebeldias indomáveis, de pensamentos audazes e de mulheres livres” (COMUNIELO, 1994). Uma forma de enfrentamento ao silenciamento das lutas e produções (teóricas e práticas) femininas na história oficial, em diferentes contextos políticos e sociais, para poder aprofundar e desvelar as iniciativas de autoeducação e de direção política de mulheres, que existem em todos os tempos e territórios, com vistas à construção de projetos de sociedade realmente justos e igualitários, de outra cultura, de outras possibilidades de existência coletiva.

O percurso de mulheres para estar sobre os próprios pés<sup>202</sup>, como um processo pedagógico de se rebelar, que lhes permita encontrar sua independência e se sustentar de

---

<sup>202</sup> Aqui considero importante fazer uma ressalva contra o capacitismo, a discriminação de pessoas com deficiência, uma perspectiva que foi ficando clara a partir da luta das pessoas com deficiência, a partir da

forma ampla, é o principal objetivo desta reflexão. Ou melhor, para pensar de forma mais precisa através de uma metáfora proposta por uma mulher, mística e escritora do século XVI, Teresa de Ávila (1515-1582) – e não mais apenas com Marx e Gramsci –, que destaca a necessária ação anterior à possibilidade de autossustentação feminina, à possibilidade de “estar sobre os próprios pés”, é fundamental antes de tudo “tirar as sandálias dos pés”<sup>203</sup> [para sentir o contato com a terra], em uma época onde as mulheres pagavam um alto preço pelo estado da pureza” (para manter esse estado), não podendo ultrapassar os limites da moral e das regras de comportamento a elas impostas. Enfim, são muitas as amarras para sermos capazes de trilhar o nosso longo, contínuo e inadiável percurso e assim podermos despir nossos pés, colocá-los no chão, senti-los, aprender a caminhar com liberdade e segurança sobre eles e ainda desenvolver a capacidade de sentir as dores dos pés alheios, que enfrentam desafios iguais ou piores que os nossos.

A libertação de nós, mulheres, é um processo de interiorização, de individuação, de autoconsciência, para descobrir e construir um percurso individual e coletivo que nos liberte e atue na sociedade, de uma forma coerente com nossos seres concretos e históricos. O percurso das mulheres, quando desenvolvido de fato por nós mesmas, precisa passar pelo sentir profundo – possibilidade de autopercepção que também nos foi muitas vezes negada pelas regras patriarcais e capitalistas – e não apenas pelo pensar sobre nossa condição no mundo. Para nós, é importante percorrer o corpo e os afetos, a experiência individual e coletiva, e promover um rompimento do silêncio em uma ação autoconsciente de autonomia – quase sempre representando um processo de rebeldia/ruptura – e liberdade.

A nossa prática política tem se dado por meio de ações de liberdade e coragem, tais como romper o silêncio, descobrir caminhos e cavar espaços para nos expressar publicamente, reconhecer e denunciar o apagamento de nossa história enquanto gênero e construir a escrita e as ações políticas necessárias à organização coletiva. Um percurso em que a coragem de não se conformar com *status quo* (nem se conformar a ele) –

---

segunda metade do século XX. O termo capacitismo é pautado na construção social de um corpo-padrão perfeito, denominado como “normal”, e na subestimação da capacidade e da aptidão de pessoas em virtude de suas deficiências. Para evitar tal discriminação, destaco que aqui trabalho com o sentido figurado do estar sobre os próprios pés: pensando em termos de liberdade e autonomia.

<sup>203</sup> Em sua mística, despir-se de suas sandálias significava ainda libertar-se de todas as amarras dos bens materiais para estar diante de sua verdade, da verdade que se encontra na relação íntima com o divino. As mulheres místicas desenvolviam relações profundas com a divindade, mediadas por seu corpo (seu ser) inteiro, e se entregavam tão verdadeiramente que, neste âmbito, desenvolviam todo o seu erotismo. Ou seja, a relação com o divino era guiada por Eros e as levava ao mais profundo de si – àquilo que não podiam negar, manipular, evitar – e era vivenciada com todo o seu corpo.

dedicando-se à criação de novas formas de existência e resistência e novas relações, apesar de todos os impedimentos histórico-culturais – guia a *práxis* feminina (e crescentemente feminista), para a criação da política desenvolvida por mulheres como uma prática para se fazer verdadeiramente livre, e não apenas para a denúncia da opressão e da violência misóginas e sexistas.

Pensando nas ações efetivas de liberdade e nas construções coletivas de mulheres, que têm buscado transformar a realidade, dedicando-se tanto ao desenvolvimento da autoconsciência quanto às ações políticas mais amplas (nacionais e internacionais) – dois movimentos fundamentais às lutas das mulheres –, voltei o meu olhar para a *práxis* das italianas, principalmente no século XX. Tive como parâmetros os dois movimentos mencionados, também identificados e defendidos por Gramsci, para compreender as lutas de suas contemporâneas e correligionárias, bem como de suas conterrâneas que vieram depois. A rebeldia das italianas no PSI, no PCI e também no próprio feminismo italiano sem ligações partidárias – assim como a rebeldia de tantas outras mulheres, das mais diferentes nacionalidades e etnias, que deixaram sua marca na história ou mesmo das que não deixaram –, permitiram-lhes que se tornassem autônomas e protagonistas de suas histórias e de suas lutas.

Mas não me fio apenas naquilo que as italianas (ou as rebeldes europeias) representaram. Tento, finalmente, ultrapassar um possível olhar colonizado, vendo-as como humanas – com seus limites e potencialidades. Fio-me, em especial, no método que desenvolveram para identificar a rebeldia e os traços de liberdade das mulheres – um método aberto e em movimento, e não rígido modelo –, naquelas que vieram antes delas e nas que convivem com elas e podem ensinar-lhes algo. Elas buscam reconhecer a liberdade que mulheres de diferentes períodos da história construíram, para si e (geralmente) para suas comunidades próximas, mas que também foram apagadas ou silenciadas pela história e pela filosofia. Por isso, considero que os exemplos de mulheres livres e rebeldes, porque desafiaram ou foram pioneiras em seu tempo, podem ser encontrados e reconhecidos em qualquer contexto histórico-cultural e podem ser caros às diferentes feministas.

Naturalmente, o prejuízo da minha escolha foi manter a pesquisa circunscrita, em grande medida, às mulheres europeias, em especial às italianas, mas tento buscar nelas um método, uma concepção de mundo, uma epistemologia, uma ética, uma política, uma estética, que vêm se construindo calcadas em sua realidade histórica e cultural e que podem dialogar proficuamente conosco. Formas de nos informar e de contribuir com o

que já somos, e que poderiam ser, quiçá, traduzidas cultural e politicamente e não simplesmente mimetizadas, para a nossa realidade histórica e cultural, se assim considerarmos coerente.

É fundamental notar que, embora as mulheres europeias estejam no foco da minha pesquisa, elas e seus escritos também podem contribuir para nos restituir a memória acerca de muitas mulheres de outras culturas (e suas histórias de luta), apagadas pela historiografia e pela filosofia tradicionais. É o que faz, por exemplo, a pensadora franco-italiana Christine de Pisan (1364-1430), no século XV, em sua obra *Cidade das damas*, em que recupera a história de mulheres de diferentes culturas, vilipendiadas pela tradição misógina ocidental, e lhes oferece verdade, justiça e restituição de memória, ao destacar o seu valor e seu (real) papel histórico.

Além disso, o feminismo realizado na Itália é preponderantemente letrado e de tradição judaico-cristã, construindo uma genealogia e uma base epistemológica e política a partir de mulheres da Europa, que, há muitos séculos, vêm lutando pelo rompimento do silêncio via oralidade e escrita. Ou seja, utilizando caminhos em que os estudos formais e a capacidade de decodificação pelas vias lógico-rationais da linguagem escrita são elementos fundamentais para a luta feminina. Essa questão localiza a minha pesquisa em um tempo e em um espaço determinados, além de deixar evidentes seus limites epistemológicos e práticos. Isso significa que os conceitos e práticas manejados aqui não são (nem querem ser) universais, não querem se impor como “a verdade”. São apenas uma possibilidade, entre muitas existentes, com potencial de dialogar e ser complementada por outros universos conceituais e políticos.

Dessa forma, não é a simples escrita de mulheres que interessa – não apenas identificar obras ou textos escritos por mulheres –, mas a escrita viva (a *práxis*) que também mostre os rastros de efetiva liberdade feminina, anterior à luta e à conquista dos direitos das mulheres, como sintetiza Luisa Muraro<sup>204</sup>; liberdade que ultrapassa o que se positiva na gramática do Direito, ao se tornar elemento vivido e, por isso, ser capaz de ser efetivamente *práxis feminina e/ou feminista*<sup>205</sup>. Ou seja, uma escrita que aparece como

---

<sup>204</sup> Luisa Muraro, em entrevista concedida a mim por email, em 11 de abril de 2020.

<sup>205</sup> Esta reflexão diz respeito a um trecho da filósofa Simone Weil, no seu segundo *Caderno*, que se tornou um lema para a política desenvolvida pelas italianas da *Libreria delle donne di Milano*. Tanto que seu primeiro livro coletivo, que sintetiza os elementos centrais desse feminismo, traz em seu título – *Non credere di avere dei diritti (Não acredite que você tem direitos*, em tradução livre) – e em sua epígrafe a referência a Weil: “Não acredite que você tem direitos. Isto é, não obscureça ou distorça a justiça, mas não acredite que possa ser legitimamente esperado que as coisas ocorram de modo a estar em conformidade com a justiça; ainda mais porque nós próprios estamos longe de ser justos. Existe um modo ruim de acreditar

elemento fundamental para a possibilidade de organização e a constituição da luta de mulheres, que também expressa a preocupação política com a importância de sua formação ou educação.

Tal forma de escrita, que se constituiu como um percurso de luta cujas estratégias (simbólicas, metodológicas, epistemológicas, éticas e políticas) foram sendo construídas ao longo da história, pode ser identificada, segundo as referências mobilizadas pelas italianas, por exemplo, nas místicas medievais a partir do século XII (como Hildegarda de Bingen, Marguerite Porete e Teresa de Ávila); naquelas que protagonizaram a *Querelle des femmes*<sup>206</sup> (em especial Christine de Pizan); nas mulheres letradas da Renascença italiana; nas *Preciosas*<sup>207</sup> e nas Madames dos salões franceses – mulheres da corte francesa, as primeiras no século XVII e as segundas, principalmente, no século XVIII, que possuíam mais liberdade e oportunidade de formação intelectual do que as mulheres da nova ordem social burguesa, após os eventos revolucionários de 1789. A mesma forma de escrita pode ser reconhecida ainda na atuação de mulheres revolucionárias antes, durante e depois da Revolução Francesa, com destaque para Olympe de Gouges (1748-1793); em algumas das responsáveis pela constituição do feminismo como movimento social e político, a partir do século XIX; assim como naquelas que consolidaram a autoria feminina e a atuação política e filosófica das mulheres que escrevem, no século XX, como Virginia Woolf, Simone Weil e Clarice Lispector, dentre outras. Esses exemplos não são exaustivos, pois a busca de referências femininas de autoridade não se encerra nunca, tanto pela necessidade de superar o apagamento histórico das mulheres quanto pela renovação constante do referencial de autoridade, com o surgimento de novas escritoras e de suas escritas políticas com a marca da diferença sexual.

---

ter direitos e um modo ruim de acreditar não ter direitos” (WEIL apud LIBRERIA DELLE DONNA DI MILANO, 2018).

<sup>206</sup> Movimento literário protagonizado principalmente por mulheres, que, por meio de seus textos, construíram argumentações de defesa das mulheres contra a misoginia e a violência impregnada à representação feminina, criadas por intelectuais e religiosos homens. Essa tradição de escritos remonta às místicas medievais, no século XIV, e tem em Christine de Pizan, no século XV, seu texto clássico: *A cidade das damas*. O movimento intelectual continuou a ter contribuições de pensadoras e pensadores, com mais força, até o século XVIII, momento em que foi gradativamente se configurando como um debate sobre as diferentes posições em relação à educação feminina e ao lugar das mulheres na sociedade, mas se estende até *O Segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, publicado em 1949.

<sup>207</sup>As *Preciosas* foram “as mulheres responsáveis pelo preciosismo, movimento cultural e social que acontece majoritariamente na França, na primeira metade do século XVII, organizado e liderado por mulheres que realizavam salões e se tornaram a medida da produção cultural e da sociabilidade da época. Como aponta Olivia Blanco, a especificidade dos salões das Preciosas radica, em relação ao feminismo pré-moderno, no fato de que ‘graças a elas as questões da querela feminista saem do campo privado dos teólogos e passam a ser um tema público’” (FRANULIC, 2010).

Segundo a historiadora Sandra Plastina (2011, p. 9), “a descoberta das primeiras formulações de muitas das posições mais tarde consideradas fundamentais pelo feminismo do século XX”, tanto do feminismo da igualdade quanto do feminismo da diferença<sup>208</sup>, deve-se muito às produções das mulheres desde o Medievo, dando destaque para algumas que iconicamente representam ou sintetizam movimentos e estratégias de lutas mais pontuais, em momentos nos quais a sua resistência ganhou mais intensidade e visibilidade. Para as feministas italianas da diferença delinear sua *práxis*, dois foram os momentos fundamentais, e mais propositivos: primeiro, aquele das produções e da “militância” literária das pensadoras e místicas da Idade Média, em especial a ação deliberada e estratégica de Christine de Pizan na *Querelle des femmes*; segundo, aquele da criação de panfletos ou textos reivindicatórios e da luta política das mulheres do século XVIII, no contexto da Revolução Francesa, em especial pela dramaturga e ativista política abolicionista Olympe de Gouges.

Plastina justifica a ligação entre a *querelle* e as lutas das mulheres no século XVIII, por identificar semelhanças e uma continuidade entre os períodos, seja em função das estratégias empreendidas pelas mulheres, seja pelos elementos dos contextos históricos, já que se caracterizaram por serem períodos de misoginia intensa e pública, a que elas puderam (ou conseguiram) reagir. No século XVIII, principalmente na França, “a interminável *querelle des femmes*, (...) que questionava as faculdades morais e intelectuais das mulheres e discutia se e como elas deveriam receber instrução, foi substituída por um novo conjunto de problemas políticos ligados à reivindicação de direitos e à questão das mulheres” (PLASTINA, 2011, p. 9). E nessa trilha de atualizações das lutas, o que se fez nesse momento revolucionário mais tarde desembocará no feminismo contemporâneo. Plastina especifica esse percurso de luta das mulheres como aquele que vai “da humanística *querelle des femmes* à questão da educação; da afirmação do princípio da igualdade [mas considerando a diferença das mulheres tal como faz Gouges] à reivindicação dos direitos; até atingir a proposta de uma nova subjetividade humana” (PLASTINA, 2011, p. 20) e, no feminismo da diferença, a afirmação política da necessidade de uma nova subjetividade feminina.

Em meio a esses dois períodos históricos, do Medievo ao Século das Luzes, em que a *querelle* seguiu em andamento, há ainda o desenvolvimento de um dos maiores

---

<sup>208</sup> Na perspectiva ocidental, o feminismo da igualdade e o feminismo da diferença possuem lógicas diferentes e, conseqüentemente, éticas e políticas diferentes também. Retomo com mais detalhes esta diferenciação, mais à frente no texto.

momentos de perseguição e extermínio dos corpos femininos e de seus saberes, na Europa e também nas Américas, alterando suas estratégias de enfrentamento e defesa das mulheres da misoginia e de seus efeitos teóricos e políticos. Esse momento ficou conhecido como caça às bruxas, e exigiu, para seu enfrentamento e superação, o máximo da coragem e da rebeldia. Para a filósofa e historiadora italiana Silvia Federici,

A caça às bruxas instituiu um regime de terror contra todas as mulheres, da qual emergiu um novo modelo de feminilidade a que as mulheres tiveram de se conformar para serem socialmente aceitas durante o desenvolvimento da sociedade capitalista: a feminilidade assexuada, obediente, submissa, resignada à subordinação ao mundo masculino [o patriarcado], aceitando como natural o confinamento a uma esfera de atividades que foram completamente depreciadas no capitalismo. (FEDERICI, 2019b, p. 70- 71)

Foi um longo período que acompanhou o surgimento e a consolidação do capitalismo, em que se maximizaram as diferenças entre os sexos, tornando-as “naturais” e incomensuráveis, com o objetivo de consolidar ou fortalecer uma forma mais intensa de patriarcado, indispensável para um sistema cujas bases seriam a exploração extrema dos corpos, por meio do trabalho produtivo (masculino) e do trabalho reprodutivo, de reprodução da vida nos ambientes privados (feminino), de garantia do nascimento e da manutenção da vida da força de trabalho capitalista.

O historiador Tomas Laquer (2001) explica que, na Antiguidade clássica e na Idade Média, a mulher era concebida, inclusive pela Medicina e pelas pesquisas de Anatomia, como um homem inferior. Havia apenas um sexo, o masculino, que era o índice de perfeição, e por isso apresentava os parâmetros para julgar o corpo feminino, uma vez que todos os órgãos sexuais da mulher tinham correspondentes no corpo do homem. Como essa visão hierárquica dos seres foi hegemônica nas ciências até o início da Idade Moderna, as pesquisas sobre o corpo feminino buscavam apenas confirmar as similaridades (e a suposta inferioridade) em relação ao corpo masculino, cujo funcionamento era prioritariamente estudado e considerado o modelo, o padrão, o índice de perfeição.

Essa perspectiva acabou por limitar as descobertas científicas – partia-se do princípio de que o corpo humano era masculino – e tornar as peculiaridades do corpo feminino mistérios tardiamente desvendados. Dessa forma, esse “antigo modelo no qual homens e mulheres eram classificados conforme seu grau de perfeição metafísica, seu calor vital, ao longo de um eixo cuja causa final era masculina, deu lugar, no final do século XVIII, a um novo modelo de dimorfismo radical, de divergência biológica”

(LAQUER, 2001, p. 17), o que possibilitou tanto conhecer as diferenças biológicas entre os sexos como consolidá-las enquanto justificativas “naturais” para a inferioridade das mulheres, ou seja, permitiu o uso da diferença como instrumento político e ideológico para justificar hierarquias e desigualdades.

Os efeitos concretos dessa nova concepção, como mostrou Plastina, levaram à consolidação das diferenças como desigualdades, justificativa para criar os homens e as mulheres adequadas ao mundo burguês que florescia:

A historiografia recente mostrou que vários clubes, salões e associações femininas estavam ativos antes de 1789 e que, nos primeiros dois anos da revolução, essas associações independentes foram declaradas inconstitucionais e deslegitimadas. Na realidade, a Revolução Francesa, que consideramos um período de emancipação do indivíduo, elaborou um modelo republicano da figura materna, estigmatizando todas as mulheres que se recusassem a se adaptar a ele. (PLASTINA, 2011, p. 12)

Rousseau, em obras como *Emílio* e *A nova Heloísa*, defendeu que as diferenças corporais exigiam diferenças sociais (e também legais) e se firmou como o principal idealizador desse “novo” modelo republicano de feminilidade, contribuindo para transformar o período revolucionário em um momento conservador e de silenciamento das mulheres – um conservadorismo patriarcal mesmo no momento revolucionário –, embora o período tenha sido, a despeito disso, também um laboratório para a luta política concreta das mulheres, com participação ativa de muitas delas.

Enfrentando este ideal de feminilidade pensado pelos homens revolucionários, Olympe de Gouges, em sua *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã de 1791* – criada para se contrapor à *Declaração dos direitos dos homens e do cidadão de 1789*, nitidamente rousseauniana – proclamou “o direito das mulheres de participarem da fundação da sociedade precisamente como sujeitos diversos; prefigurando [imaginando] uma sociedade precisamente com sujeitos diferentes” (PLASTINA, 2011, p. 13), em que a diferença, ou seja, o poder ser mulher de forma autônoma e não tutelada, fosse uma justificativa para permitir que homens e mulheres tivessem plena cidadania, por serem quem eram, e não apesar de serem quem eram.

Dessa forma, embora Gouges tenha sido rechaçada pela ala majoritária da Assembleia Nacional Constituinte, que se instalou na França após a queda da Bastilha, e ela mesma tenha sido condenada à morte, em 1793, sua luta apresentou “os pressupostos do que no debate feminista do século XX será denominado a política da diferença” (PLASTINA, 2011, p. 13); o que pode ser comprovado na utilização de uma epígrafe de

Gouges – “as mulheres sempre estarão separadas umas das outras? Elas nunca formarão um único corpo?” –, pelo *Manifesto di Rivolta Femminile*, texto político da segunda metade do século XX, que inaugura a perspectiva da diferença no feminismo italiano. Fiamma Lussana explica que a utilização da citação de Gouges justifica-se porque as feministas italianas quiseram demarcar suas escolhas, inspiradas no que suas antecessoras já apontavam: “a ênfase na importância da relação de reciprocidade entre as mulheres oferece um ponto de apoio efetivo para se distanciar do princípio da igualdade, que na época da Revolução Francesa era um ideal fundamental” (LUSSANA, 2012, p. 155).

Como sintetiza Plastina (2011), os eventos sociais e políticos que levaram à Revolução Francesa influenciaram profundamente a noção de espaço público concedido às mulheres e foram destacadamente responsáveis pela retirada das suas obras do cânone filosófico e da memória histórica. Contraditoriamente, porém, inauguraram um período de ação concreta das mulheres, uma transformação em suas lutas – o feminismo anterior ou profeminismo esteve mais presente no âmbito teórico e literário –, o que influenciou o feminismo contemporâneo, caracterizado como um movimento de ação concreta e de forte agenda política. Meu foco, portanto, ao pensar os momentos de revolução na Europa, é identificar como os discursos revolucionários têm sido insuficientes para a luta das mulheres – o que se demonstrou não só na Revolução Francesa, mas também na Soviética e nas lutas das mulheres ligadas ao Partido Socialista Italiano (PSI) e ao Partido Comunista Italiano (PCI), na primeira metade do século XX, na Itália. A partir de tais insuficiências, destaco prioritariamente aquilo que as próprias mulheres criaram para seguir concretizando suas lutas.

Por exemplo, na Revolução Soviética de 1917, apesar da ampla participação das mulheres, na primeira fase pós-revolucionária, como nos mostra Alexandra Kollontai (2011), a implementação real de seus direitos, formalmente prescritos pela nova legislação de 1918, foi marcada por muitas dificuldades. Os problemas se aprofundaram, primeiro, após a Nova Política Econômica (NEP) de 1922 – que trazia de volta à Rússia revolucionária, além do ideal de feminilidade capitalista, práticas econômicas também capitalistas, para enfrentar as crises e a brutal guerra civil– e ainda mais à medida que o projeto stalinista se tornava hegemônico. De acordo com a historiadora Wendy Goldman (2014), o marco dos retrocessos nos direitos das mulheres, na URSS sob a égide de Stalin, ocorreu em 1936, com a revogação da lei do aborto, porque tal proibição “foi acompanhada de uma campanha para desacreditar e destruir as ideias libertárias que tinham dado forma à política social ao longo da década de 1920” (GOLDMAN, 2014, p.

345), cujas principais beneficiárias eram as mulheres, e também em função de uma defesa, efetivada por mudanças no código civil, da família nuclear e da visão de um feminino naturalmente talhado à reprodução e ao cuidado.

Kollontai afirmou a insuficiência (ou a limitação) da Revolução Soviética para a construção de um mundo que abarcasse plenamente a diferença e as mulheres. Para isso, teria sido necessário ultrapassar a perspectiva tradicional do materialismo histórico, em direção a um caminho que conseguisse pensar, de forma propositiva e positiva (como luta política, ação, na *práxis*), a diferença ou os diferentes sujeitos das lutas, suas histórias e seus significados de liberdade. No contexto italiano, outra revolucionária russa, a médica Anna Kuliscioff (1854-1925), exilada na Itália em virtude de atividades políticas clandestinas desenvolvidas em seu país natal (ainda czarista), bem como na França e na própria Itália, foi uma antecedente da figura revolucionária de Kollontai, cujas ações e reivindicações também revelaram as limitações dos discursos e das estratégias revolucionárias do Partido Socialista Italiano (PSI), para pensar um projeto de sociedade que de fato contemplasse as mulheres.

Kuliscioff “participou ativamente do movimento pela emancipação da mulher, do qual foi uma das figuras mais representativas, (...) interveio com paixão no debate sobre os direitos das mulheres trabalhadoras e sobre o sufrágio feminino, entrando em polêmica várias vezes com seu próprio partido e com o próprio Turati<sup>209,210</sup>. Dessa forma, a concepção que seguiu hegemônica, mesmo após as experiências revolucionárias francesas, soviéticas e as lutas italianas das primeiras décadas do século XX, foi aquela que corroborava a inferioridade das mulheres e sua ligação mais próxima à natureza – a diferença sexual como um dado biológico, uma anatomia que impunha a maternidade compulsória, condenando as mulheres a um destino de inferiorização, submissão, subalternização – o que as impossibilitaria de desenvolver um protagonismo político, indispensável para empreender a luta pela sua libertação das múltiplas opressões sociais. Uma concepção sexista não porque os autores (e os políticos) “não conheciam nenhuma mulher inteligente. O eram porque justamente se opunham [não eram capazes de ouvir]

---

<sup>209</sup> Filippo Turati (1857-1932) era um dos principais dirigentes do PSI e também seu companheiro de vida, com quem fundou a Revista *Critica Sociale* (1891), o principal braço cultural do movimento socialista, antes mesmo da criação do partido, em 1892. Mas as concepções de Turati e do partido não acompanhavam as reivindicações das mulheres militantes, inclusive em relação à demanda quanto ao voto feminino (<https://www.treccani.it/enciclopedia/anna-kuliscioff/>, acessado em 31/10/2021).

<sup>210</sup> Disponível em <https://www.treccani.it/enciclopedia/anna-kuliscioff/>, acessado em 31/10/2021.

às reivindicações de igualdade de outros pensadores e pensadoras de sua época. Suas teorias eram a reação frente às demandas de mudança social” (PULEO, 2004, p. 12).

Durante muito tempo percebi que a justificativa para a insuficiência dos discursos revolucionários em pensar e enfrentar o sexismo e a violência contra as mulheres não significava o reconhecimento de que eram reacionários, conservadores ou pouco versados nesse tema – nem de que, por isso, não ouviam as concepções mais avançadas, inclusive das próprias companheiras de luta, que tinham como foco a condição das mulheres –, mas sim o fato de seus autores serem “homens de seu tempo”. Mesmo quando se referiam a experiências de revoluções na segunda metade do século XX – tais como a chinesa (1949-1962) e a cubana (1959), ocorridas enquanto as lutas das mulheres, organizadas em movimento social, já estavam há tempos em curso –, a mesma justificativa encobria o aspecto reacionário ou conservador daqueles que pensavam e faziam as revoluções.

Mesmo alguns caminhos apresentados pelo feminismo não me pareciam convincentes como possibilidade de uma política de mulheres capaz de promover as transformações necessárias ao enfrentamento dos problemas estruturais que as afetavam e desprivilegiavam há séculos. Parecia-me insuficiente uma luta por igualdade de gênero em que a meta fosse a assimilação ou a inclusão das mulheres no *status quo*, com a criação de novos direitos ou a ampliação dos direitos de cidadania. Ou seja, representando uma luta pela inserção de mais pessoas nas frágeis, limitadas e violentas democracias liberais existentes no mundo, ou mesmo para a luta por um novo mundo, por meio de uma revolução de fato. Todavia, da mesma forma, o pensamento era em termos de assimilação, como se o projeto pudesse ser naturalmente único para todas as pessoas, mesmo com percursos históricos e opressões diferentes enquanto grupos; e por isso com a necessidade de diferentes oportunidades e formações. Na Itália, essas tensões sobre os diferentes projetos políticos, para os diferentes grupos em luta, também ocorreram, e foi a partir da problematização de tais tensões que as pensadoras e ativistas puderam delimitar o seu percurso teórico e político, que considerei potente analisar como caminho para pensar a luta de (quem sabe de todas nós) mulheres, em direção à transformação social que desejam(os) e necessitam(os).

#### 6.4 AS DUAS CULTURAS POLÍTICAS DAS MULHERES NA ITÁLIA<sup>211</sup>: DIVERSOS PERCURSOS DE REBELDIA E CRIAÇÃO

Na Itália, como afirma a historiadora Fiamma Lussana (2012), a luta e a rebeldia das mulheres se desenvolveram de forma mais estruturada<sup>212</sup>, como movimento social, a partir do século XIX, e foi se consolidando por meio de duas culturas políticas diferentes<sup>213</sup>: o emancipacionismo (ou o feminismo da emancipação, da igualdade, como poderíamos denominar), mais pautado na denúncia da opressão e na reivindicação de direitos, além de ligado aos partidos progressistas e ao movimento dos trabalhadores no país, e o feminismo de fato, mais próximo ao sufrágio, à afirmação da possibilidade de existência plena das mulheres e à construção de sua subjetividade política, com força crescente a partir da década de 1960.

Luisa Muraro define que o interesse desse feminismo seria na existência “da liberdade feminina, antes e acima da lei e dos direitos” (MURARO, 2020). Liberdade compreendida como um processo de autoconstrução e autoformação, que se daria fenomenologicamente, semelhante àquela iniciado pela protagonista de *Casa de bonecas*. Esse feminismo se propõe, em primeiro lugar, a pensar, a questionar, a se compreender no mundo, a se organizar entre mulheres, a criar novas referências e mediações para significar a realidade, para então, com essa construção de si mesma – a formação efetiva de sua personalidade feminina? – delimitar seu projeto de sociedade e as lutas e reivindicações que lhe cabem; o que é fundamental para se compreender como as ideias de Gramsci dialogam com as duas culturas políticas criadas e conduzidas pelas italianas.

---

<sup>211</sup> Quando falo em feminismo italiano, penso no movimento que ocorreu na península e no arquipélago que compõem este país mediterrâneo, em suas peculiaridades – que dizem respeito às condições históricas e culturais italianas – e não me refiro a um feminismo restrito à Itália, que se limita a pensar e lutar contra suas questões, sem dialogar com o mundo. Foi isso que Luisa Muraro quis que eu compreendesse bem, em nossa troca de mensagens, lembrando sempre o caráter também plural, internacionalista e cosmopolita do pensamento e da política realizada por mulheres, na Itália.

<sup>212</sup> A luta mais estruturada diz respeito àquela realizada no contexto da ação política e da luta pública e conjunta das mulheres por direitos sociais e políticos, contra sua situação de opressão. No território que apenas em 1861 se denominou Itália, muitas mulheres, desde o medievo, denunciaram e resistiram (com rebeldia) aos limites impostos pelo patriarcado (PLASTINA, 2011).

<sup>213</sup> Minha referência historiográfica é Fiamma Lussana, mas foi Francesca Izzo quem me despertou para a existência de duas culturas políticas diferentes na luta das mulheres na Itália: me falou do feminismo em termos de *feminismo da emancipação* e *feminismo da diferença*. A partir daí, pude buscar na historiografia feminista fontes que tornassem mais claro esse percurso diverso do feminismo italiano. Além disso, é importante lembrar que foi igualmente Izzo quem me apresentou a experiência da *Carta delle donne*, que representou uma aproximação entre essas duas culturas – uma tentativa de criação/luta conjunta, conciliatória – que se posicionaram em campos bem distintos a partir da década de 1960.

De fato, são diferentes os termos para pensar a luta das mulheres na Itália, que não significaram apenas diferenças terminológicas, mas concepções de mundo e direcionamentos políticos diversos, em contextos históricos e territoriais determinados (LUSSANA, 2012). Segundo Izzo (2020<sup>214</sup>), o feminismo do sul do país tendeu a se dedicar mais à emancipação e a ser mais político no sentido tradicional, enquanto o do norte foi mais ligado ao conceito de diferença. E as duas culturas políticas, tais como as metáforas escolhidas por Heidi Hartmann (1979) para analisar a relação entre marxismo e feminismo ao longo da História – apresentada no capítulo anterior –, também tiveram momentos de casamentos e divórcios, ou seja, aproximaram-se, distanciaram-se, entraram diretamente em confronto ou mesmo se conciliaram.

A organização coletiva de mulheres para uma transformação mais ampla de sua condição de vida, o emancipacionismo, ocorreu, na Itália, a partir da efervescência política do *Risorgimento italiano* (1861), o período de unificação do país e da sua formação como um Estado Nacional. Nesse momento, mulheres da burguesia liberal e esclarecida se uniram para que, no Estado nascente, homens e mulheres fossem reconhecidos como iguais e possuísem os mesmos direitos civis e políticos. Mas, apesar da luta intensa de mulheres como Anna Maria Mozzoni<sup>215</sup> (1837-1920), não apenas não se concedeu a elas o direito ao voto, como em 1865, foi aprovada a lei que tornava oficial

---

<sup>214</sup> Francesca Izzo, em entrevista concedida a mim, em 12 de novembro de 2019.

<sup>215</sup> Anna Maria Mozzoni foi uma feminista e ativista ligada à luta pela unificação da Itália. De família abastada e culta, defensora da causa patriótica italiana, embora tenha tido a possibilidade de estudar, por ser uma mulher do século XIX, recebeu uma educação ainda muito reacionária e não teve a oportunidade de contribuir de fato com as lutas políticas amplas de seu tempo. Mas, ainda no internato, rebelou-se contra os limites de sua condição feminina e foi em busca de uma formação cultural que lhe desse mais autonomia, estudando sozinha as muitas obras da biblioteca da família. Assim, em 1864, após a unificação italiana tendo se efetivado (em 1861), ela conseguiu se engajar na ala democrática mazziniana – uma das principais forças na luta pela unificação – e, naquele ambiente político produziu seus primeiros textos sobre a condição das mulheres. Sua dedicação fez dela uma pioneira e protagonista da elaboração política e cultural sobre a emancipação das mulheres, na Itália, em especial na luta pela autonomia jurídica delas e pelo direito ao voto. Em 1877, apresentou a primeira moção ao Parlamento italiano em favor do voto feminino. Não obtendo sucesso, a reapresentou em 1906 e novamente não atingiu seu objetivo. Para seguir em sua militância, aproximou-se do PSI e da esquerda italiana, mas depois se afastou por divergir da concepção e dos encaminhamentos do partido sobre a luta das mulheres. “Seu ativismo a levou incansavelmente a promover associações, ligas, comitês, dar palestras e assinar documentos. (...) Mozzoni estava definindo um pensamento político rigoroso e coerente que era a base de uma relação muitas vezes conflituosa com instituições e partidos. O reconhecimento da questão da mulher como uma questão social autônoma era central para ela: a emancipação da mulher não derivava espontaneamente da realização de outros objetivos, tais como a pátria, a liberdade, a democracia ou o reconhecimento dos direitos dos trabalhadores; podia e devia estar ligada a essas reivindicações, mas não podia estar subordinada a elas e tinha que se basear na iniciativa da mulher e em sua capacidade de ditar os termos das reformas necessárias”. Mas, apesar de sua luta e contribuição tão intensa à causa das mulheres, sua visão avançada para a época a fez terminar a sua vida isolada, incompreendida e esquecida, sendo redescoberta pelas neofeministas, apenas na segunda metade do século XX ([https://www.treccani.it/enciclopedia/anna-maria-mozzoni\\_%28L%27Unificazione%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/anna-maria-mozzoni_%28L%27Unificazione%29/), acessado em 01/12/2022).

a necessidade de tutela dos maridos para a realização de qualquer contrato e iniciativa feminina no âmbito público e administrativo.

Segundo Lussana (2021)<sup>216</sup> a partir da década de 1860, o termo emancipacionismo começa a estar presente em muitos escritos de mulheres e, pouco depois, surge em concomitância com o termo feminismo, de modo que se tornam praticamente sinônimos. Nos escritos de Anna Maria Mozzoni, em 1864, por exemplo, estas duas palavras eram equivalentes e o que estava politicamente implícito nelas era a reivindicação de direitos para as mulheres: direitos à instrução, ao voto, a não obedecer nem ter que se submeter ao arbítrio do marido, no casamento. Já em 1890, nos textos que Anna Kulischiof cria para uma importante conferência socialista, antes mesmo do surgimento do PSI, sua pauta era justiça para as mulheres, já que, para a revolucionária russa, o “sexo forte” explorava o trabalho feminino, tanto no âmbito privado quanto nas fábricas. Nesse momento de sua reflexão, ela utilizava apenas a palavra emancipacionismo, para afirmar a necessidade de emancipar as mulheres, mas também incluía em suas reivindicações a luta pela conquista do voto feminino, tema que será o cerne do feminismo europeu e estadunidense, no início do século XX.

O historiador Perry Willson corrobora a pesquisa historiográfica de Lussana e reitera que a terminologia utilizada pelo movimento que lutava pelos direitos das mulheres no período liberal na Itália era emancipacionismo<sup>217</sup> – ou no máximo “emancipacionista”, “associacionismo de mulheres” ou “movimento de mulheres” (WILLSON, 2019) –, porque muitos historiadores italianos buscam precisar terminologicamente essas lutas e não utilizar nomenclaturas não adotadas no período. O termo feminismo, inclusive, ganhou uma conotação mais ampla, muitas vezes escolhida para descrever o movimento de mulheres de forma mais genérica. Willson diz que “o termo feminismo, todavia, é e foi amplamente utilizado por estudiosos de muitos países como um instrumento de síntese que permitiu agrupar uma grande variedade de ideias e movimentos políticos” (WILLSON, 2019, p. 210), por isso utilizado com pouca precisão.

---

<sup>216</sup> Fiamma Lussana, palestra para a Fondazione Gramsci Emilia Romagna, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ozaP9Bp9NOE>

<sup>217</sup> Quando se fala em emancipacionismo, pensa-se sempre em uma condição material de desvantagem, de sofrimento, porque só reivindica a emancipação quem é oprimido e não possui direitos. Esse termo, portanto, é sempre ligado a uma condição de sofrimento, que pode gerar indignação – o momento ético de compreender as injustiças a que se está submetida – e um desejo concreto de lutar e modificar as condições injustas de opressão, sujeição ou exploração – o momento político da luta em que se buscam estratégias concretas para enfrentar isso.

A também historiadora Emma Scaramuzza afirma que “o termo feminismo, na sua acepção positiva, nasce na França e se difunde na Itália depois de 1896, primeiro entre as jovens e depois também entre as emancipacionistas da primeira hora. O termo utilizado antes era emancipacionismo” (SCARAMUZZA, 2010, p. 88), embora nesse bojo estivessem contidas lutas fundamentalmente feministas, no século XX. O termo feminismo, na Itália, diferentemente de países como a Alemanha, foi prontamente aceito (proveniente do contexto francês) e utilizado por diferentes organizações de mulheres, mas, no seu princípio, ainda junto a adjetivos para definir melhor cada organização e luta. Como, por exemplo, o “feminismo prático” da União Feminina Nacional e o “feminismo cristão” de algumas organizações de mulheres católicas (WILLSON, 2019).

Por isso, apenas no início do século XX, muitas ativistas italianas passam a se autointitular feministas (WILLSON, 2019). A União Feminina Nacional, pioneira no uso do “novo” termo, foi uma associação de mulheres criada por Ersilia Majno<sup>218</sup>, em Milão, e era composta principalmente por muitas milanesas da burguesia moderna e laica, de estratificação urbana, muitas delas também militantes do recente PSI (naquele momento, os interesses do movimento de mulheres e das militantes socialistas coincidiam). O seu manifesto programático de 1899 dizia que era fundamental levar adiante as batalhas das mulheres através de um feminismo prático. Segundo Willson (2019), foi a primeira vez que o termo apareceu em um escrito oficial de cultura política (e não apenas em um periódico), reivindicando com ênfase na prática, na luta concreta, a necessidade de direitos para as mulheres: novamente direitos políticos, como direito de voto, e direitos sociais, como leis que protegessem as mulheres no trabalho e garantissem condições dignas para a maternidade; o que mostra que o movimento sufragista não foi

---

<sup>218</sup> Ersilia e Luigi Majno - militante e deputado pelo PSI - foram personagens fundamentais no panorama político e cultural da Milão entre os séculos XIX e XX. Ela foi uma das principais protagonistas do movimento italiano de emancipação feminina e, curiosamente, se aproximou tardiamente da militância, após já ser mãe de seus 3 filhos e já possuir mais de 30 anos de idade. Mas, apesar de ter iniciado mais tarde sua atuação política, realizou muito pela luta das mulheres no período em que viveu; em especial ter fundado a *Unione Femminile Nazionale* e a revista *Unione femminile*, "para preencher a lacuna de informação sobre as atividades da associação e sobre o movimento de mulheres na Itália e no exterior". Sua visão sobre o movimento de mulheres estava à frente de seu tempo, elaborando uma crítica à luta socialista, que ganhará mais força, no feminismo da Itália após os anos 1960. “Com o partido socialista - no qual (...) seu marido era militante - ela frequentemente mantinha relações conflituosas; mas, acima de tudo, havia uma divergência fundamental: Ersilia, embora considerando o socialismo uma chave útil para a compreensão da realidade e um ideal ao qual sempre aderiu, recusou-se a subordinar a questão da mulher à fé política, convencida de que a emancipação da mulher era um processo a ser acionado imediatamente, com lutas pontuais, sem esperar a tão sonhada revolução”(http://www.enciclopediadelledonne.it/biografie/ersilia-majno/, acesso em 30/10/2022).

simplesmente um movimento burguês, mas incluía também militantes socialistas e almejava mudanças sociais mais amplas, merecendo atenção da sociedade como um todo.

Suas reivindicações eram mais profundas do que o divulgado nos partidos de esquerda, que desqualificavam as sufragistas, e tiveram importância para as conquistas femininas posteriores. As mulheres em luta, principalmente após a Segunda Grande Guerra, perceberam a importância fundamental de votar e ser votadas e de adentrar ativamente na estrutura administrativa e política do Estado, para fazer valer as suas pautas e/ou uma transformação social mais ampla. O sufragismo na Itália havia sido praticamente silenciado pelos mais de 20 anos de fascismo, mas a tradição emancipacionista, nascida logo após a unificação do país, atinge sua maturidade e ganha força, na clandestinidade, com o regime de exceção e sua repressão (e apesar deles), incorporando as pautas sufragistas. E se tornou fundamental, imprescindível, desde a guerra de resistência italiana e na libertação da Itália da dominação nazista (e fascista), entre 1943 e 1945, período em que nasceram duas importantes organizações femininas emancipacionistas, atuantes na luta geral italiana (não apenas nas pautas das mulheres). Como mostra Lussana,

Em 1943, nascem os grupos de defesa da mulher para a assistência dos voluntários da liberdade, nascem como uma associação unitária, com mulheres de várias designações político-partidárias, que, no entanto, se tornará rapidamente controlada pelo partido comunista italiano. [O objetivo era] Alargar o mais possível a participação política das mulheres, mobilizando-as na e para a guerra *partigiana* para liberar o país da brutal ocupação alemã, na Segunda Guerra. [Já] A segunda associação nasce em 1944 e se chama UDI (União das Mulheres Italianas), por inspiração de Palmiro Togliatti (secretário geral do PCI na época), que achava importante existir na Itália uma organização política de mulheres, com atuação nacional, uma organização política de massa. A ideia dele é que devia ser uma organização igualmente unitária, aberta para mulheres das mais diversas denominações políticas, mas logo se tornaria (principalmente logo após a Guerra) também um organismo diretamente colateral ao PCI<sup>219</sup>.

Nesse momento, novamente deixou-se de falar em feminismo, focando na luta emancipacionista, cujos objetivos eram garantir a máxima participação das mulheres italianas na guerra de libertação nacional – a guerra civil italiana contra o nazismo (e o fascismo) – e na vida política e social em geral, para a reconstrução de suas vidas e do

---

<sup>219</sup> Fiamma Lussana, palestra para a Fondazione Gramsci Emilia Romagna, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ozaP9Bp9NOE>. As feministas da segunda onda irão criticar a atuação das mulheres nessa associação porque estava intimamente ligada (ou mesmo subordinada) ao PCI; às ainda limitadas concepções do partido sobre as mulheres e à condução equivocada das lutas femininas pelo partido – que limitava/controlava suas pautas, estratégias e atuações.

país como um todo, principalmente após tantas perdas humanas (predominantemente masculinas) nos anos da Grande Guerra. Era um momento delicado, que exigiria a participação de todas as pessoas e, por isso, as mulheres deveriam se tornar cidadãs não apenas de fato, mas também de direito, lutando por igualdade e paridade de oportunidades. As mulheres precisaram conciliar suas lutas com aquelas ligadas aos contextos nacional e mundial de enfrentamento ao totalitarismo e às crises do Capital e foram imprescindíveis nesses desafios.

Segundo Lussana (2021), a Itália do pós-guerra – que seguiu na mesma linha nos anos 1950 e 1960 – não era um país para as mulheres; embora elas tivessem sido fundamentais e lutado efetivamente (pegando em armas) na resistência e na libertação do país das agruras dos conflitos nacionais e mundiais. As guerras fizeram delas cidadãs de fato – o país e a política progressista/revolucionária precisaram delas para que pudessem se libertar –, mas, no âmbito legal (de direito), não haviam conquistado nem o direito ao voto, ou melhor, o direito pleno de cidadania, algo que já era realidade em praticamente todos os demais países europeus<sup>220</sup>. Conquistaram tal direito apenas em 1945 e puderam votar e ser votadas pela primeira vez, em 1946, para a formação da Assembleia Nacional Constituinte, que daria vida à Constituição da república italiana que nascia.

Togliatti, desde quando pensou a necessidade do nascimento da UDI, em 1944 – como de costume, nos partidos progressistas era ainda um homem-dirigente quem definia o destino das lutas –, foi o defensor principal da teoria emancipacionista como caminho para o movimento delas. Lussana (2021) relembra que ele volta para a Itália em 1944, após anos de exílio forçado em Moscou, Espanha e França, e, já ao chegar, compreende que, quando as mulheres garantissem o direito ao voto, seriam 53% do eleitorado ativo e, por isso, representariam uma grande força política. Nesse contexto, percebeu a necessidade de investir politicamente nas mulheres, como um dos principais objetivos políticos do PCI, e estimulou a criação do movimento unitário de mulheres (sintetizado na UDI), que pudesse abarcar ao máximo todas que compreendessem a importância de ingressar e participar da política, para transformar as condições do país. A historiadora argumenta que

Togliatti será promotor de um tipo de separatismo feminino que significa, diferente do que será no feminismo de segunda onda, criar células ou organizações somente femininas onde as mulheres pudessem se reunir, falar

---

<sup>220</sup> No contexto europeu, apenas a Suíça tardou mais que a Itália para conceder formalmente a cidadania às mulheres, em 1971.

livremente de seus problemas, para fazer política, já que ainda não eram maduras politicamente para participar da política de fato, ainda conduzida majoritariamente por homens. E [somente] quando estivessem maduras politicamente poderiam fazer política junto com os homens. E a UDI se tornará uma associação para dar mais espaço à libertação das mulheres e não só um instrumento para a luta pela paridade. Togliatti pensa na importância desse tipo de separatismo, porque as mulheres, pela história, pela ignorância, pelas superstições não tiveram um espaço próprio para se desenvolver. Concepção que não era partilhada por todos os dirigentes do partido. (LUSSANA, 2021)

Nesse contexto, a estratégia separatista sugerida por Togliatti seria justificada pela (suposta) insuficiência das mulheres – não para que as mulheres pudessem se descobrir, se ouvir e desenvolver um caminho de originalidade, protagonismo e autonomia, como foi realizado na segunda onda do feminismo italiano – tendo sempre como parâmetro, como meta ou ponto mais avançado a se atingir e/ou do qual se aproximar, a política, as conquistas e os saberes já produzidos pelos homens, historicamente versados na vida pública. Por essa concepção, que se torna a oficial do partido, e pelo fato de as mulheres ainda não terem nem o direito ao voto, nesse momento de reconstrução do país, a estratégia da UDI foi em direção ao emancipacionismo, ou seja, à perspectiva inclusiva da ampliação da cidadania das mulheres, tentando pautar e garantir a todas as italianas liberdade, igualdade de direitos e de oportunidades, além da aprovação de leis de proteção<sup>221</sup>.

Lussana (2021) elenca que elas precisaram lutar ainda contra a demissão compulsória, que ocorria após se casarem – abolida apenas em 1963, no governo de centro-esquerda –; contra o direito de família, proveniente do período fascista – que penalizava severamente as mulheres, já que, em nenhum capítulo da lei, garantia a elas qualquer possibilidade de agência, em matéria pessoal, patrimonial ou referente à educação dos filhos, dizendo respeito apenas aos direitos do pai de família e dos filhos legítimos. Enfrentaram igualmente os delitos do adultério e do concubinato<sup>222</sup>, que as

---

<sup>221</sup> As leis a que as emancipacionistas mais se dedicaram foram as de tutela – leis de proteção e garantia para as trabalhadoras mães, a fim de diminuir as desigualdades entre estas e os homens –, elaboradas e apresentadas, em sua maioria, pela deputada Teresa Noce (anteriormente mãe constituinte), em 1949.

<sup>222</sup> Luta conduzida no parlamento italiano, principalmente por Nilde Iotti (1920-1999), que possuía, ela mesma, uma relação “ilegítima” com Palmiro Togliatti, que havia se separado de fato de Rita Montagnana, mas não de direito, já que o divórcio não existia legalmente na Itália e o adultério e o concubinato eram criminalizados. Iotti foi militante do Partido Comunista Italiano desde a clandestinidade, participou da (guerra de) Resistência dirigindo os Grupos de Defesa da Mulher. Mãe constituinte italiana e deputada republicana, tornou-se, desde 1962, a parlamentar do PCI nacionalmente responsável por lutar contra o direito de família fascista e pela aprovação e instituição do novo direito de família, que só foi aprovado em 1975. E também foi quem encabeçou a luta contra a criminalização do adultério feminino, propondo um projeto de lei que enfrentava definitivamente o problema. Foi uma política de prestígio, a primeira mulher a ser presidente da Câmara dos deputados italiana, em 1979, e seguiu atuando no Parlamento, na direção

podiam condenar ao cárcere ou à prisão domiciliar – uma dupla moral transformada em lei, já que aos homens adúlteros tal punição não era prevista –; as práticas consolidadas do delito de honra, em que o homem traído teria uma punição branda, caso conseguisse justificar o homicídio (hoje feminicídio) por ter sido ferido em sua honra – mais uma lei proveniente de regras morais desproporcionais para as mulheres –; e, por fim, a existência legal do matrimônio reparador, que garantia ao estuprador ou abusador sexual a absolvição, caso a sua vítima – esta sim moralmente punida ou culpabilizada – optasse por se casar com o seu violador, para reparar a sua honra. Como afirma Lussana (2021), tais casamentos reparadores, forçados, ocorriam com maior frequência no sul da Itália, e a legislação só os aboliu em 1981. Mesmo com o

milagre econômico italiano entre 58 e 63, em que o país decide adotar um sistema produtivo diverso e, por uma conjuntura nacional e internacional favorável, decola, as mulheres que terão acesso aos bens de consumo e aos avanços vindos com o milagre estarão só de Roma para cima [o rico norte do país]. Ao centro e sul da Itália, as mulheres seguem sem acesso aos benefícios que vieram com a melhoria econômica do país. Há um desequilíbrio no milagre econômico italiano. Houve progresso no país, mas foi muito mal distribuído. (LUSSANA, 2021)

Do ponto de vista de gênero, Lussana (2021) sintetiza os anos do milagre econômico italiano como um período com mais bens de consumo, porém com menos escola, transporte, hospital e serviços sociais para as mulheres; o que, para ela, representou uma contradição do ponto de vista da emancipação feminina, já que o crescimento econômico do país trouxe a diminuição dos serviços sociais necessários à construção de uma vida efetivamente digna para as mulheres.

Na prática, significou ausência de creches, escolas e serviços para as mulheres. (...). Nos anos do milagre econômico, elas igualmente perdem os postos de trabalho: um milhão de mulheres perdem o posto de trabalho, em apenas 5 anos; [ou seja] em 5 anos, [o país passa a ter] 1 milhão de donas de casa a mais. [Dessa forma], o milagre é a época das donas de casa forçadas, que foram demitidas sem desejar, o que gerou uma frustração generalizada. E essas mulheres são as mães das feministas que surgirão [de 1970 em diante]. (LUSSANA, 2021)

Foram muitas as lutas das emancipacionistas, na sociedade civil e no Parlamento, mas as organizações de mulheres desse período – resistência italiana, pós-guerra e nos primeiros vinte anos da República – eram ainda tuteladas, ou seja, precisavam se

---

do PCI e depois no PDS – em especial na defesa dos direitos das mulheres –, até o final de sua vida (<https://www.treccani.it/enciclopedia/nilde-iotti/>, acesso em 30/08/2022).

conformar às regras (e concepções) institucionais dos partidos, às organizações ligadas aos partidos e ao protagonismo histórico dos homens. Ghetti reforça o papel fundamental das mulheres para a reconstrução do país do pós-guerra e, ao mesmo tempo, ressalta os poucos avanços que as lutas desse período trouxeram à emancipação de fato das mulheres na Itália (o que fortaleceu a necessidade da criação de um novo feminismo):

No entanto, na Itália do pós-guerra, sobre as lutas das mulheres, sobre as instâncias de laicidade [secularismo] ligadas a qualquer movimento pela emancipação das mulheres, o silêncio continuou. Na Itália republicana, que por sugestão de Togliatti havia integrado a Concordata com a Igreja, no artigo 7º da Constituição<sup>223</sup>; para cuja reconstrução as mulheres trouxeram uma contribuição absolutamente nova de trabalho e sensibilidade, mesmo na esquerda comunista se impôs o modelo das santas católicas, das esposas, das mães [que estereotipavam, inferiorizavam e limitavam as mulheres]. (GHETTI, 2020b)

Na metade dos anos de 1960, quando surgem os primeiros coletivos feministas – fato que se dá em todas as regiões do país (LUSSANA, 2021) –, a Itália havia se modernizado e superado as dificuldades dos pós-guerra, mas persistia como uma nação cada vez mais dividida e desigual. “O milagre econômico não foi nacional e sim setentrional [ou seja, manteve] o Norte cada vez mais industrializado e modernizado e o Sul sempre mais pobre [ou dependente] e com problemas sociais acentuados” (LUSSANA, 2021).

A luta emancipacionista (do PCI e das organizações femininas separatistas), isoladamente, não fez da Itália um país adequado para as mulheres. Pela frustração implícita em tal constatação – o que ocorreu de forma sincrônica com a ausência de conquistas femininas, mesmo no ápice econômico italiano – foi fundamental o alvorecer de uma nova luta das mulheres e com grande rebeldia. Segundo Willson (2019), o que os historiadores do contexto italiano chamarão mesmo de feminismo será apenas o movimento que se desenvolverá a partir do final da década de 1960; embora este movimento também tenha ganhado a denominação de neofeminismo. E foi justamente neste período, em que o feminismo se delineia de forma inequívoca, que o confronto entre

---

<sup>223</sup> O artigo sétimo da Constituição italiana, fruto de uma concordata entre Estado e Igreja, do período fascista, pode ser encontrado no seguinte link: [https://www.cortecostituzionale.it/documenti/download/pdf/Costituzione\\_della\\_Repubblica\\_italiana.pdf](https://www.cortecostituzionale.it/documenti/download/pdf/Costituzione_della_Repubblica_italiana.pdf). A principal crítica de Gramsci sobre tal acordo entre as instituições de poder, presente em seu *Caderno 1*, é que representou uma rendição unilateral do Estado (então fascista) à Igreja, afetando a soberania do primeiro, em benefício do segundo.

as duas culturas políticas das mulheres italianas – emancipacionismo e feminismo – ficou de fato explícito.

Tal confronto não correspondeu, entretanto, à oposição entre um certo feminismo liberal e um feminismo que buscava transformações sociais mais profundas, como ocorreu (e ainda ocorre) geralmente nos outros países ocidentais. Ambas as culturas políticas não eram liberais (não compactuam com o capitalismo e a manutenção do *status quo*) e buscavam lutar por uma transformação social de fato. Mas o emancipacionismo o fazia como o movimento de mulheres da esquerda histórica, ligado aos partidos progressistas (mesmo aqueles liberais progressistas), o feminismo buscava a transformação pela via da revolução cultural e simbólica profunda, ainda que sua perspectiva política fosse mais próxima de um anarquismo (autogestão, independentismo), ou seja, por meio de um questionamento generalizado de qualquer estrutura de poder (autoritário e patriarcal), incluindo partidos e organizações de mulheres ligadas à estrutura partidária, e da busca por outras formas de realizar política.

É de 1966 o primeiro documento escrito do movimento feminista – que, como comprova Lussana (2021), não é a primeira produção feminista, já que, nesse momento pioneiro, os coletivos utilizavam como instrumentos políticos a memória e a comunicação orais. O manifesto programático do grupo DEMAU, de Milão, torna-se, após e em reação ao milagre e à luta das mulheres até então, o marco objetivo do novo feminismo italiano, cujo principal intento foi questionar a estratégia política do emancipacionismo, materializada mais precisamente na UDI e nas lutas conduzidas pelas militantes dos partidos da esquerda histórica (socialista e comunista), com ou sem cargo legislativo; além do questionamento dos limites das próprias ideias de igualdade e paridade e das leis de proteção às mulheres. Por isso, o feminismo se consolidou como “antissistêmico, antiinstitucional, antihistórico, anti...” (LUSSANA, 2021).

A principal conquista do novo feminismo foi ter tido a coragem de romper com a excessiva cautela (e subserviência) que guiava as ações das emancipacionistas, das mulheres em luta nas instituições ligadas à esquerda tradicional – ou seja, a potência de ter ousado se construir de forma antissistêmica e anti-institucional. Paradoxalmente – por terem ido contra o movimento que defendia igualdade e oportunidade de paridade para as mulheres – tal ousadia deixou em evidência a possibilidade de maior liberdade de atuação delas, talvez com maiores igualdade e oportunidades, já que os homens sempre puderam lutar e criar políticas. As mulheres agora buscavam um sentido próprio para suas lutas: com os seus valores, aqueles que faziam sentido para elas, e não os predefinidos (ou

definidos por outrem), ligados à tradição da esquerda. “O feminismo reforçou a consciência desses valores”, inclusive na Itália atual em que esses valores parecem cada vez mais distantes... O feminismo abriu espaço para a utopia, a utopia feminista, em que o que se quer construir e criar é definido pelas próprias mulheres que se aprofundaram em si (trilharam seu percurso, longo e molecular, tal qual iniciou Nora Helmer), em que as podem conduzir para uma verdadeira justiça social.

Embora reconheça a importância do aspecto antissistêmico do movimento feminista, Lussana (2021) aponta o problema inerente à sua tendência anti-histórica, porque, a princípio, as feministas buscaram negar um patrimônio histórico importantíssimo das mulheres que lutaram antes delas e efetivamente tentaram transformar a Itália em um país melhor para todas viverem. Segundo essa autora, foi a história da tradição emancipacionista que ensinou (e ainda ensina) às mulheres como lutar contra as diferentes opressões e como ir em busca de justiça social, a partir das próprias estruturas do Estado. Ou seja, ensina como enfrentar o patriarcado, por meio da política representativa, dos projetos de lei e das políticas públicas. Por isso, a historiadora italiana afirma que “talvez o maior equívoco das feministas da segunda onda tenha sido recusar as mulheres que vieram antes delas, que utilizaram uma estratégia política diferente e um percurso de luta política específico, ligado à esquerda histórica, [que se manteve patriarcal, mas era o caminho existente, possível e] coerente com o contexto histórico [de suas antecessoras] e com o momento do país e do mundo” (LUSSANA, 2021).

Mas, apesar do confronto generalizado entre as duas culturas políticas e com o advento do novo feminismo, suas críticas radicais e suas tendências neófitas, a tradição emancipacionista e suas lutas não cessaram. E isto se deu dessa forma porque, mesmo com os avanços sociais e políticos ocorridos no país e com a irrupção da nova cultura política das mulheres, “havia [e ainda há] muito o que se conquistar e a lógica por trás da busca pela emancipação seguiu [sendo] atual e pulsante: [a manutenção] da realidade ainda opressiva e injusta, para as diferentes mulheres” (LUSSANA, 2021). Por isso, o momento de não conciliação entre emancipacionismo e feminismo (em que um buscava superar o outro) perdurou por cerca de dez anos apenas. Já

a partir da metade dos anos 70, esse confronto se atenua e inicia-se uma fase nova de diálogo e colaboração entre UDI e os coletivos feministas para a promulgação de leis urgentes para as mulheres, tais como a lei do aborto e a lei que punia a violência sexual: primeira lei de iniciativa popular apresentada ao Parlamento, em março de 1978. (...) [Nesse momento] Comunistas,

socialistas e feministas [estiveram] juntas [para lutar] por uma lei indispensável. (LUSSANA, 2021)

Tal projeto de lei, pautado de forma colaborativa e por meio de uma luta conjunta, só foi aprovado em 1996, ou seja, após 20 longos anos de intensa luta, travada coletivamente por diferentes mulheres. As conquistas de ambos os movimentos de mulheres e a necessidade de unir forças para uma libertação realmente profunda, na vida das italianas, exigiu reconhecimento e conciliação de tudo o que foi criado, transformado e renovado politicamente, desde que elas puderam efetivamente participar da vida ativa e da vida pública do país.

Em suma, a libertação deve ser ampla e profunda: do corpo, da mente, dos corações e das ações das mulheres. Por isso, a reflexão de Gramsci, que igualmente defendia a necessidade dessa libertação profunda como caminho para as mulheres serem plenamente humanas, pode dialogar com as duas culturas políticas do feminismo italiano. Com a luta emancipacionista, por sua defesa da inclusão das mulheres na política eleitoral e na luta por direitos não apenas formais, mas por aqueles que pudessem ser coerentes com a realidade da classe trabalhadora e transformassem sua condição de vida, abrindo as portas para um mundo justo para as mulheres viverem. E com a luta das neofeministas e das feministas da diferença, com sua insistência na formação da interioridade profunda das mulheres e na formação da nova personalidade feminina, individual e coletivamente – dando importância ao amor e ao autoamor, como o *pathos* que mobiliza e impulsiona a potência criativa na vida das mulheres, permitindo-lhes viver em presença e em sintonia com as verdades reveladas pelos seus corpos, sempre conectados com a concretude e o devir históricos.

## 6.5 NEOFEMINISMO ITALIANO

Luisa Muraro sintetiza da seguinte forma o percurso do feminismo italiano: “O feminismo [ou neofeminismo] na Itália começa com algumas mulheres informadas sobre o movimento estadunidense, cresce nos anos setenta, pelo contágio com outras mulheres, sem nunca deixar de ser plural e internacional” (MURARO, 2020). É uma cultura política proveniente da rebeldia das mulheres sob inspiração inicial de rupturas e questionamentos que elas já realizavam nos EUA, mas que ganha enraizamento na história e cultura do país mediterrâneo e se lança ao diálogo com os problemas que afligiam (e ainda afligem)

a humanidade (e a humanidade das mulheres) no mundo, mantendo-se vivo e sempre atento às demandas da contemporaneidade.

Fiamma Lussana (2012, p. 16) esclarece que a origem do novo feminismo italiano, gestado após a Segunda Guerra Mundial, estaria especificamente na Carolina do Norte (EUA), com o movimento dos direitos civis<sup>224</sup>. essa luta tinha como elemento central a valorização da própria diversidade (humana), sintetizada no slogan “Black is beautiful!”, que sustentava a luta da população afroamericana contra as leis discriminatórias, remanescentes do período da escravidão – lutas para que fossem considerados humanos de fato e de direito –, e denunciava a consequente/persistente segregação racial decorrente da sua desumanização. A compreensão profunda da diversidade, com a complexidade dada ao tema pela luta estadunidense, tornou-se o elemento teórico norteador também da luta das mulheres italianas, que buscaram realizar uma tradução política para a realidade delas e construíram um movimento de afirmação existencial, sintetizado no slogan “Donne è bello!”, para ressaltar o elemento originário e imodificável da condição das mulheres: sua sexualidade. O foco era revelar e valorizar a diversidade humana, afirmando a beleza existencial do “segundo sexo” e a necessidade de que fosse considerado plenamente humano. As italianas, dessa forma,

buscaram uma compreensão não apenas exterior do feminismo americano, mas sobretudo construir a base teórica de uma nova filosofia que tem as mulheres como sujeito. A descoberta de si através da história da própria experiência e o ‘estar entre mulheres’ tornaram-se as modalidades de relação recíproca que, com o passar dos anos, evoluirá para uma verdadeira coexistência. (LUSSANA, 2012, p. 159)

Esta reflexão sobre a diversidade existencial, por influência da luta pelos direitos civis, se juntou à reflexão sobre a condição das mulheres na sociedade (e na filosofia), já desenvolvida por Simone de Beauvoir, em 1949, com sua obra prima *O Segundo sexo*, e permitiu que as italianas abrissem ainda mais os olhos para a sua realidade, fortemente patriarcal, e para a insuficiência das lutas que vinham sendo travadas em seu país. Ou seja, permitiu que elas atentassem para os limites do movimento emancipacionista das mulheres, que havia atingido o seu auge com a República, o sufrágio feminino e a conquista de algumas leis e direitos; conquistas que lhes permitiram um diagnóstico e uma mudança de rota em suas atuações teóricas e práticas.

---

<sup>224</sup> Segundo Lussana (2012), a filósofa e ativista Angela Davis era o símbolo vivo da luta contra o racismo e o sexismo nos EUA (e no mundo) e se torna também a principal influência para as feministas italianas, no findar da década de 1960.

O primeiro feminismo havia nascido na segunda metade do século XIX e, um século depois, na metade da década de 1960, fez-se necessário o alvorecer de um novo feminismo. Como mostra Lussana, diferentemente de outros movimentos coletivos, o novo feminismo não nasce de um momento de sofrimento generalizado no país, mas de uma frustração e uma reação de questionamento e rebeldia a um momento de pujança econômica que, no entanto, desconsiderou as mulheres. Na Itália, “O movimento feminista não nasceu a reboque do 68 dos estudantes. Nasce antes e vai além” (LUSSANA, 2021). A mobilização estudantil de 1968, diferentemente, possuiu um momento de sofrimento e necessidade de enfrentamento, atingiu o máximo de visibilidade e depois refluíu. Por isso, o feminismo pôde tornar-se um processo molecular, uma organização política de consciência difusa, de mudança contínua, sempre atuante, que foi transformando aos poucos a quantidade em qualidade (a potência em ato, o ideal em real), com sensibilidade e criação efetiva e inesgotável de cultura.

O novo feminismo identificou e questionou os limites e o foco de atuação do emancipacionismo; foi rompendo anárquica e performaticamente com ele e com as teorias que sustentavam suas estratégias e reivindicações; realizou seu próprio diagnóstico sobre a opressão e a desumanização das mulheres, não perdendo de vista a realidade italiana, e, com toda essa bagagem histórico-crítica, passou a criar uma nova cultura – uma nova cultura política para as mulheres e para o país –, aproveitando-se de toda a *expertise* da Itália, das italianas e dos italianos, para a atuação política na *práxis*. Havia ali um campo propício para se fazer e experimentar (uma nova) política, além de pessoas colocando-se disponíveis para isso, mesmo com todas as dificuldades e desafios para a realização da luta (principalmente nos espaços públicos) pelas mulheres.

Na política emancipacionista, as organizações de mulheres eram ainda tuteladas, precisavam se conformar às regras institucionais e ao protagonismo histórico dos homens, dirigentes dos partidos, para definir os rumos das lutas (LUSSANA, 2012; NOCE, 2016; GHETTI, 2020). “A política de reivindicações (...) é uma política subordinada e de subordinação porque alavanca o que é correto de acordo com uma realidade projetada e mantida por outros [lideranças masculinas], e porque adota logicamente as suas formas políticas” (LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, 2018, p. 19). E as feministas percebiam a necessidade de superação e ruptura com essa perspectiva, refutando e recusando ainda a lógica reformista da integração social, implícita ao emancipacionismo, mesmo o conduzido por mulheres, que seguia encaminhando as lutas “sem questionar profundamente sobre a inadequação de um modelo cultural que busca a emancipação [das

mulheres] apenas nas relações de produção sem modificar o esquema autoritário das relações interpessoais”<sup>225</sup>, na família e nos partidos, principalmente (LUSSANA, 2012, p. 154).

As novas feministas reconheciam que “na sociedade da emancipação alargaram-se os limites impostos aos desejos femininos, mas não cresceu [ao menos não proporcionalmente] a força necessária à realização deles. [Para elas] Mesmo na sociedade da emancipação [e com mais direitos, ainda] agimos contra a matriz da força feminina, anulando os fatos do passado [aquelas que vieram antes, que lutaram e se libertaram anteriormente] junto com as razões do presente” (LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, 2018, p. 14). Isso ocorria porque o objetivo dessa perspectiva política continuava limitado: não alterava de fato os papéis sociais das mulheres – só lhes acrescentava funções e obrigações sociais – e tampouco lhes oferecia instrumentos e oportunidades para construir sua liberdade e escolherem, por elas mesmas, os rumos de sua história.

“A perspectiva emancipacionista vislumbra[va] a inserção da mulher no mercado produtivo, deixando intactas suas prerrogativas sexuais na esfera reprodutiva: a função materna [era] de fato apenas feminina e a integração das mulheres na sociedade considerada uma forma de participação na sociedade dos homens” (LUSSANA, 2012, p. 153). As leis de tutela para as mulheres tinham o objetivo de tornar possível e menos pesada sua inserção, principalmente daquelas da classe trabalhadora, na vida produtiva, sem que elas deixassem de cumprir suas funções maternas e de cuidado. Tal inserção permitiu-lhes maior independência econômica, mas, contraditoriamente, manteve-as ainda subordinadas à lógica, à política e à economia definidas pela sociedade fortemente patriarcal.

O foco principal da crítica feminista às leis de tutela e proteção para as mulheres (principalmente para as trabalhadoras) era a crítica à própria concepção de tutela e proteção, pelo fato de não considerarem ou mesmo de não concordarem com a perspectiva filosófica de que as mulheres seriam sujeitos frágeis, menores, fracos, que precisavam ser tutelados. Não apostavam na secundarização, na menoridade, na subalternização feminina, mas sim em outras perspectivas epistêmicas, éticas, políticas, que poderiam

---

<sup>225</sup> Por isso, a reaproximação entre emancipacionistas e feministas se deu quando o objetivo em comum foi construir uma lei contra a violência sexual, que atingia a todas em todos os âmbitos e precisava ser construída por iniciativa popular, partindo das mulheres.

levar a uma compreensão positiva/afirmativa da diferença sexual, em que o outro (sexo) ou o ser mulher se construísse existencialmente até adquirir, por si mesmo, em meio a coletivos de confiança entre mulheres, plena dignidade ontológica.

Como retomou Lussana, o coletivo Demau e a feminista Carla Lonzi afirmaram que “as mulheres não são o sexo fraco, não são menores, não são [eram] frágeis, não são o outro do homem. Os sexos são dois” (LUSSANA, 2021). Por esse motivo, para elas, não haveria pior igualdade do que aquela que não reconhecesse o valor da diferença e assim diminuísse (tutelasse, inferiorizasse, apagasse) o outro, o diferente. Com esse ponto de partida, reivindicaram o direito à diferença e à disparidade, ou seja, à possibilidade existencial de ser díspar, diferente, sujeito ativo, e, assim, sendo quem se é, tendo quem se é como ponto de partida, ter a possibilidade de construir uma nova cultura. Em especial, uma nova cultura política.

#### 6.5.1 Coletivos feministas: desmistificação e prática de autoconsciência

Nascidos na metade da década de 1960, os coletivos feministas inauguraram a nova política das mulheres, realizando a busca por um novo humanismo, cujas condições de possibilidade seriam construídas na *práxis*. Marx já havia demonstrado a urgência de um outro caminho, de um outro método, para a autoformação humana, que pudesse elevar a concepção de mundo da sociedade e tornar possível a transformação da realidade. Para ele, “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, 1985) Uma necessidade de superar as fronteiras determinadas historicamente entre intelectuais e massa, entre aqueles que formulam ou sintetizam as categorias teóricas e aqueles que, em coletivo, constroem dialeticamente a realidade e, ao mesmo tempo, criam-se e se transformam.

Gramsci, em seu *Caderno 11*, deixa clara a eliminação dessas hierarquias entre as pessoas, afirmando a necessidade de qualificação do senso comum, como concepção de mundo espontânea mas passível de aprofundamento, e indica um caminho (inclusive didático, pedagógico) de formação e autoformação de qualquer pessoa como filósofo. Todos poderiam e deveriam ser humanos em sua plenitude, já que

todos os homens são "filósofos", definindo os limites e as características desta "filosofia espontânea", peculiar a "todo o mundo", isto é, da filosofia que está contida: 1) na própria linguagem, que é um conjunto de noções e de conceitos

determinados e não, simplesmente, de palavras gramaticalmente vazias de conteúdo; 2) no senso comum e no bom senso; 3) na religião popular e, conseqüentemente, em todo o sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que geralmente se conhece por "folclore". (GRAMSCI, 1999, Q 11, 12, 1.376 [CC, 1, 93])

Ele segue sua análise mostrando que, no processo de formação humana, parte-se sempre de alguém concreto, que vive e por isso já tem uma concepção de mundo, podendo elevar-se culturalmente, para conhecer e criar novas possibilidades de vida, sem desconsiderar o que se é. Num processo assim, a pessoa tem a oportunidade de se qualificar para “ser o guia de si mesmo e não mais aceitar do exterior, passiva e servilmente, a marca da própria personalidade” (GRAMSCI, 1999, Q 11, 12, 1.376 [CC, 1, 93]). Não mais aceitar o caminho pré-definido pelo opressor e o modo de vida da opressão/exploração. Tornar-se consciente daquilo que se é realmente e, a partir daí, poder construir autonomamente sua história; o que não pode prescindir do conhecimento do processo histórico, que deixou em cada indivíduo uma infinidade de traços, que deverão ser conscientes em si.

Gramsci destaca a importância pedagógica de se fazer um inventário de si mesmo. Quem sou? De onde vim? A que grupo pertencço? Pelo que e com quem devo lutar? Qual a minha utopia? Entre afirmar que todos são filósofos e reafirmar que é preciso se inventariar sempre, ele relembra a “mulher que herdou a sabedoria das bruxas” (GRAMSCI, 1999, Q 11, 12, 1.376 [CC, 1, 93]); os saberes femininos seculares, apagados ou exterminados por anos de perseguição misógina, em especial nos séculos em que a caça às bruxas foi um processo institucionalizado.

Dessa forma, em tese, *todos podem ser filósofos*, mas as filósofas – em sentido amplo, as diferentes mulheres produtoras de saber sobre si e sobre o mundo – foram privadas ou boicotadas, por séculos, da possibilidade de interpretar o mundo, de criar teoria, cultura, ciência, arte, religião etc. Não desistiram, todavia, e, assim, buscaram tomar as rédeas dessa tarefa, para finalmente poder interpretar, simbolizar e transformar sua realidade. O feminismo italiano possui uma importância destacada nessa luta positiva das mulheres – de superação da denúncia da opressão, do sexismo e da misoginia seculares – para a construção de um percurso político criativo e inovador. Um percurso que lhes permitiu (e ainda lhes permite) construir a base teórica de uma nova filosofia e de uma nova política que têm as mulheres como sujeitos e protagonistas.

Em geral, o feminismo de segunda onda, (re)nascido a partir da década de 1960, foi um movimento de mulheres em busca de um diagnóstico e de estratégias de denúncia

da secular opressão patriarcal a que estavam submetidas. Na Itália não foi diferente, as feministas e seus coletivos buscaram fazer a crítica, dar seu diagnóstico, definir sua lógica de valorização da diversidade existencial das mulheres, ou melhor, suas concepções de diferença, que tinham como fim a possibilidade de um novo humanismo. Tudo isso é fundamental para a concepção gramsciana que, junto com Ibsen, visava, primordialmente, a possibilidade de as mulheres serem humanas, para que a humanização e a emancipação de todo o gênero humano pudessem de fato ocorrer.

Nessa busca pela construção de um humanismo também no feminino, que se materializou nos muitos coletivos feministas, em especial nos coletivos mais duradouros do norte do país - *Demau*, *Rivolta Femminile*, *Libreria delle Donne di Milano* e *Comunità Filosofica Femminile Diotima* -, as mulheres experimentaram caminhos que, além de terem trazido novas possibilidades à sua luta, à sua vida, também enfatizaram limites que lhes permitiram seguir experimentando.

As italianas concordaram com o diagnóstico de Simone de Beauvoir – de que ao longo da história as mulheres se tornaram o segundo sexo – e, embora não o considerassem uma condenação, questionaram a solução pensada pela filósofa francesa: pensar a condição feminina a partir do referencial filosófico construído pelos homens. Na perspectiva beauvoiriana, a liberdade e a transcendência necessárias à construção das mulheres para a superação da subalternidade feminina – ou seja, do *status* de segundo sexo –, seriam aquelas pensadas pela filosofia masculina. Tal transcendência corresponderia àquela que Hegel definiu para o ser humano do sexo masculino, já que ele seguiu ligando as mulheres à natureza, à maternidade compulsória e a tudo que as afastava da possibilidade de desenvolvimento pleno de sua racionalidade e humanidade.

Por isso, as italianas escolheram se construir existencialmente, não como um simples espelhamento do processo histórico e filosófico protagonizado pelos homens – que tiveram a oportunidade e foram reconhecidos como intelectuais –, mas lutando por um humanismo das mulheres, desenvolvido e vivido na *práxis*, em que partissem de quem eram. Assim poderia ser sintetizado o percurso das italianas, em seus muitos coletivos: um percurso de rebeldia que deu origem à nova cultura política (o neofeminismo<sup>226</sup>) e, mais especificamente, ao feminismo da diferença, que buscou ultrapassar a crítica e a

---

<sup>226</sup> É importante destacar que o feminismo italiano, em especial o da diferença, é um feminismo branco, europeu, mas não hegemônico, em função da condição geopolítica da Itália e do fato de, na geopolítica do conhecimento, a perspectiva hegemônica e que atinge os países do Sul é das produções teóricas feministas da Inglaterra e dos EUA.

denúncia típicas da segunda onda, propondo um projeto simbólico, ético e político, em que as mulheres fossem efetivamente sujeitos e exercitassem sua liberdade, inspirada em outras mulheres que experimentaram liberdade antes delas – mesmo que em rastros, espectros, fragmentos. Identificando nas histórias de diferentes mulheres não apenas a opressão, mas fundamentalmente os exemplos e os ideais de liberdade.

O grupo pioneiro do neofeminismo, *Demau* (Desmistificação do Autoritarismo Patriarcal), formou-se no final de 1965 e seu primeiro documento público foi lançado em dezembro de 1966. Seu principal objetivo era a desmistificação (e o enfrentamento) do autoritarismo (patriarcal), em suas diferentes configurações, sendo a questão feminina ou a condição das mulheres, nesse processo, não mais objetos do pensamento de outrem, mas como os **sujeitos** ativos da prática política. Na tradição marxista, ao contrário, elas eram pensadas em terceira pessoa, geralmente por homens. Para alcançar esse objetivo, constituiu-se como um espaço ainda não separatista para estudo e reflexão coletiva – havia temas que os homens eram admitidos e convidados a debater, para que as desmistificações pudessem ocorrer –, criado e conduzido especialmente por Daniela Pellegrini, Elena Medi e Lia Cigarini.

As mulheres que integraram esse primeiro coletivo provinham da militância em partidos ou movimentos/organizações de esquerda – e realizaram por certo tempo uma dupla militância –, além de católicas não praticantes e intelectuais. Mas, segundo o *Manifesto* do grupo, os trabalhos do coletivo deveriam se desenvolver fora de qualquer tendência política e religiosa (já estabelecida pela sociedade patriarcal), para que pudessem atingir seu objetivo de desmistificar qualquer autoritarismo, dominação e controle das mulheres, entranhados em todas as instituições da sociedade e também em suas ideologias.

Conforme o diagnóstico realizado por elas, que permitiu a condução de suas ações, “a sociedade em que vivemos é dominada [em sentido amplo] pelos homens. [E, por isso, nesse contexto] a mulher vive como uma estranha”. (LUSSANA, 2012, p. 151) Mesmo as mulheres já tendo maiores possibilidades de emancipação naquele momento, em meados de 1960, “o próprio desconhecimento dessas mudanças [em suas vidas] e o costume retrógrado inerente a uma psicologia gangrenada pela tradição e pelo medo impediam uma efetiva ampliação e fortalecimento dessas possibilidades” de emancipação e a permanência das mesmas estruturas/relações de poder (LUSSANA, 2012, p. 151).

Por isso, o primeiro objetivo prático do grupo era se reunir em coletivo para “iniciar a discussão sobre o próprio papel sexual, elaborando uma interpretação crítica

sobre o problema feminino e sobre as perspectivas [e limites] do modelo emancipacionista” (LUSSANA, 2012, p. 151). Tratava-se de um exercício de autonomia das mulheres, a ser construída por meio de “uma consciente valorização dos próprios valores essenciais e da própria situação histórica” (MANIFESTO DEMAU apud LUSSANA, 2012, p. 152). Nesse ponto o grupo não seria anti-histórico, como definiu Lussana (2021), mas apenas recusaria como caminho o emancipacionismo. Elas entendiam que a transformação na condição das mulheres se faria por um caminho ou método que incluía “solidariedade, transcendência e autoconsciência. Isto é, a cumplicidade com as outras, o pensar a si por si mesma e não sempre e apenas em relação ao homem, [e a possibilidade de] partir de si mesma [como faz Nora de Ibsen]” (LUSSANA, 2012, p. 151). Como esclareceu Lussana:

O objetivo teórico do Demau é a busca da "mulher (humana) com transcendência autônoma". O novo humanismo ao qual o grupo almeja é a possibilidade de fazer da mulher um ser humano integral, capaz de "abstrair-se de seu sexo", definido como "um acidente secundário do seu ser e existir em si mesmo" (Manifesto Programático do Demau, p. 36). Negar as limitações que historicamente têm fixado a mulher ao seu "sexo" e ao "fruto" do seu sexo, não significa negar a sexualidade ou a maternidade, mas reconhecer o valor simbólico para as mulheres de uma ação crítica sobre o mundo. (LUSSANA, 2012, p. 153)

Buscavam abstrair-se das construções socioculturais depreciativas ligadas ao seu sexo, sem negar a si mesmas e sem negar a sua possibilidade de gerar filhos (quando for do interesse da mulher). Lutavam por uma concepção crítica que construísse outras possibilidades de vida e de significados para elas e seus frutos – materiais e imateriais –, partindo de quem elas eram e já sabiam, produziam. Dessa forma, a primeira perspectiva de diferença que guiou a política das neofeministas foi a forte oposição ao conceito de integração das mulheres na sociedade da qual faziam parte, para que pudessem ir em busca de si e de novas perspectivas teóricas e políticas. Essa primeira perspectiva abriu o caminho para a mudança epistemológica e política em direção à construção e à consolidação das mulheres como sujeitos do conhecimento. Tratava-se de uma crítica à lógica reformista da integração e busca por desvelar o patriarcado e ir à raiz da opressão das mulheres.

Nesses novos espaços, fora das instituições e muitas vezes conduzidos em locais privados, começam a ser gestadas as análises sobre a diferença sexual e as necessidades “específicas” das mulheres, pois ali elas encontraram um *locus* em que era possível ter voz, expor suas pautas, fazer formação política, elaborar manifestos, criar jornais, revistas

e editoras para estimular a escrita feminina e a circulação das obras produzidas por elas. Teresa de Lauretis (1990), no prefácio à edição inglesa do livro *Sexual difference*, da *Libreria delle donne di Milano*, apresenta uma taxonomia do feminismo italiano – dando destaque aos mesmos coletivos que apresento aqui –, definindo-o como uma revolução simbólica, ou seja, “um processo de compreensão crítica e mudança sócio-cultural através do qual as mulheres passam a ocupar a posição de sujeitos” (LAURETIS, 1990, p. 5).

Os coletivos eram espaços para o exercício da subjetividade política das mulheres. Segundo Lussana (2012), em seus últimos dois anos, o Demau, por inspiração dos outros coletivos feministas de destaque que surgiram no país após o seu alvorecer, concentrou-se também “nas práticas de autoconsciência. [E] A relação com o homem, a sexualidade, a análise da família de origem, a relação com a mãe, [eram] os temas mais frequentes [nos encontros]” (LUSSANA, 2012, p. 154).

No final da década de 1960, os coletivos feministas se multiplicaram na Itália, todos focados na necessidade de desmistificação ampla da realidade patriarcal, como inaugurou o Demau<sup>227</sup>, e na prática da autoconsciência – inspiração direta da metodologia das práticas coletivas de mulheres já desenvolvidas nos EUA. Esses coletivos tinham como principal objetivo construir a oportunidade para as mulheres “se assumirem como sujeitos e [se tornarem] seres humanos completos” (LONZI, 1970). Ganham força e consistência teórica, a partir do final da década de 1960, com a pensadora e militante feminista Carla Lonzi (1931-1982) e as produções do coletivo *Rivolta Femminile*, a que pertencia. Ela se tornou o grande ícone do feminismo italiano (e da prática de autoconsciência), por suas obras que denunciaram tanto a dominação masculina presente na sexualidade hegemônica (reflexão construída em diálogo com a psicanálise), quanto a exclusão das mulheres do espaço público, (re)fundamentada pela filosofia política moderna.

Lonzi era uma crítica de arte, com consistente formação e carreira promissora, que decidiu refazer sua rota de vida dedicando-se ao ativismo feminista e, em companhia da artista Carla Accardi (1924-2014) e da jornalista e escritora Elvira Banotti (1933-2014), criaram, em 1970, o coletivo que se torna um divisor de águas para o neofeminismo

---

<sup>227</sup> Com o aprofundamento das práticas autorreflexivas e com a necessidade de instrumentos para realizar tal autoformação e formação coletiva, em 1972, o grupo se abriu para o contato com as feministas francesas, principalmente aquelas do grupo Política e Psicanálise, e isto fez com que encerrassem sua experiência com a autoconsciência e passassem a se dedicar à prática analítica do inconsciente. Nova prática, cuja intensidade e profundidade escancarou as divergências do grupo e foi o estopim para que as divergências em seu interior provocassem, no ano seguinte, a sua dissolução. Isso, porém, não levou suas integrantes a desistir da política, já que se reorganizaram e continuaram em ação.

italiano. *Rivolta femminile* foi coletivo e também editora de produção profícua, que delineou uma estratégia política para a autonomia feminista – e que se disseminará pelo país, já que o grupo se reproduziu, com o mesmo nome, em várias cidades do centro e do norte –, guiada pelo aprofundamento na prática da autoconsciência e pela aposta no separatismo. Ao longo de toda a existência do grupo, elas não permitiram a participação de homens em suas atividades políticas, nem como teóricos nem como militantes, e essa radicalidade como método foi fundamental para que as mulheres pudessem de fato encontrar um percurso mais autêntico de luta política: buscavam, como o Demau, um novo humanismo a ser desenvolvido por meio de sua *práxis* autônoma.

Do processo de ruptura com as lutas institucionais, que não davam espaço para o feminino afirmar sua existência, surge o separatismo radical italiano – os pequenos grupos de autoconsciência feminista – de onde partiu o impulso fundante da opção política de certo feminismo em investigar e afirmar a diferença sexual. Segundo Lauretis (1990), a política separatista feminista, na Itália, foi quase sinônimo do próprio feminismo, porque, por meio dela, as mulheres puderam construir laços consistentes entre si, formar sua consciência política, definir suas pautas e criar a identidade do feminismo ao longo de toda a década de 1970.

O diagnóstico do coletivo era de que “não existia espaço para a liberdade e a autenticidade da mulher na história milenar da cultura patriarcal e das ideologias” (LUSSANA, 2012, p. 156), ou seja, na história das ideias. Por isso, dedicaram-se à crítica e à denúncia contundente das instituições patriarcais, como família, casamento e partidos, e da concepção de mulher como “figura feminina complementar ou auxiliar ao homem” (LUSSANA, 2012, p. 155). Tal concepção provém dos “sistemas de pensamento, que [tinham] construído a história da civilização justificando, na metafísica, aquilo que era injusto e atroz na vida das mulheres, que [tinham] teorizado a inferioridade e a sujeição das mulheres, falando em nome do gênero humano” (LUSSANA, 2012, p. 156). O coletivo tinha como meta revelar que os sistemas de pensamento, mesmo os críticos ao *status quo*, ainda reproduziam a construção metafísica da diferença sexual feminina como inferioridade, hierarquia e destino atrelado a uma anatomia/natureza. Elas mostraram a intensidade da discriminação das mulheres na cultura ocidental revelando que:

os gravíssimos inconvenientes/incômodos com que a humanidade feminina tem que se confrontar, esquecem brutalmente o desconforto do ser humano que, de qualquer forma, é obrigado a viver em uma sociedade e em uma civilização que há milênios é produto exclusivo do homem. Como mulheres e, portanto, como sujeitos dessa opressão, sabemos que nenhuma casa, chalé,

creche, paredes, móveis, jardins equipados poderá compensar a humilhação de ser considerado puro e simples objeto de reformas que são contrabandeadas como nossa libertação. (Rivolta Femminile apud LUSSANA, 2012, p. 157-158)

Para isso, refutou e recusou a política oficial, dedicando-se a um feminismo performático, materializado em atos teóricos e práticos de rebeldia, que permitiram rupturas com os cânones, inclusive filosóficos, ideológicos, além de políticos, com a construção de um novo movimento de mulheres realmente descolado dos partidos e organizações femininas ligadas aos partidos, que representava a verdadeira tradição de lutas das mulheres na Itália. Os dois principais documentos do grupo – *Manifesto di Rivolta Femminile*<sup>228</sup> e *Sputiamo su Hegel* – delineavam sua perspectiva epistemológica e política: a ampla revolta feminina e o cuspir (*sputiamo su*) em Hegel, no patriarcado do conhecimento, da ideologia revolucionária, da psicanálise freudiana... O ato performático – a coragem, a criatividade, a crítica e o corpo presente – como via para o avanço (ou a libertação) político(a) e filosófico(a) das mulheres. A busca, na *práxis*, da autenticidade do gesto de revolta (revolta/rebeldia epistêmica) foi a fórmula do grupo.

A recusa à “filosofia hegeliana, [a]o marxismo, às ideologias revolucionárias e à psicanálise baseiam-se na transmissão [histórica entre epistemologias] do autoritarismo que legitimou a discriminação sexual dando um fundamento histórico e ideológico à sujeição feminina” (LUSSANA, 2012, p. 156), o que significa que a metafórica, mas performática cusparada em Hegel (*sputiamo su Hegel*) foi o próprio método de Lonzi e suas companheiras de luta. No livro *O contrato sexual*, Pateman (1993) afirma que Hegel seria o principal crítico do contrato social e sua tradição – que se manteve sexista e patriarcal -, mas ainda assim não supera a exclusão, justificada filosoficamente, das “mulheres da liderança da família, da participação na sociedade ou no Estado” (PATEMAN, 2013, p. 57).

Na obra *Sputiamo su Hegel*, Lonzi denunciava o filósofo alemão ou fazia dele o ícone de um pensamento que continuava reafirmando a dicotomia entre público e privado, fundamentando a inferioridade da mulher como justificativa para sua interdição ao espaço público. Ela mostra que, com sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel sustenta que as mulheres “não são feitas para atividades que exigem uma capacidade universal,

---

<sup>228</sup> O *Manifesto di Rivolta Femminile* (*Manifesto de Revolta Feminina*), de 1970, é o único documento do neofeminismo italiano traduzido no Brasil, em uma antologia sobre feminismo e arte, mulheres artistas e história da arte, organizada pelo MASP, em 2019. As inúmeras obras produzidas pelos coletivos feministas, ainda ativos na Itália, possuem pouca circulação em nosso país e merecem ser mais exploradas, traduzidas e publicadas.

como a ciência mais avançada, a filosofia e certas formas de produção artística, nem sabem agir de acordo com exigências da universalidade, mas de acordo com inclinações e opiniões arbitrárias” (LONZI, 2014, p. 21). Na leitura que Lonzi fez de Hegel, ela deixa escancarada a diferenciação que o filósofo realiza entre homens e mulheres e como isso excluiria a possibilidade de libertação das mulheres e, conseqüentemente, de uma libertação efetiva de todo o gênero humano. Ela mostrou como, para o filósofo alemão, “o homem se move sobre o plano da história, [enquanto] a mulher sobre o plano simbólico da divindade. O homem é transcendência, [enquanto] a mulher é imanência” (LUSSANA, 2012, p. 157).

Para Lonzi, Hegel seria o responsável pela perpetuação contemporânea da exclusão e do apagamento do feminino. Ela fundamenta sua crítica na lógica desse filósofo, cujo método dialético se perpetua no marxismo, hegemônico em sua época: “o marxismo tem-se movido no interior de uma dialética senhor-escravo” (LONZI, 2014, p. 23). Então, seria necessário enfrentar pelo menos três obstáculos que a filosofia hegeliana apresentava às mulheres: primeiro, a fundamentação de sua inferioridade – inapropriação ao universal – e interdição ao espaço público; segundo, a sua consideração como outro; terceiro, o fato de que a mulher, mesmo considerada outro, é excluída da perspectiva emancipatória da dialética senhor-escravo, em que este último, no processo histórico, poderia superar sua alienação via reconhecimento.

Nesse ponto, ela dialoga com Beauvoir, que igualmente apoia-se na dialética hegeliana para construir seu debate sobre a mulher, constituída sócio-historicamente como outro. No entanto, a autora italiana desenvolve sua reflexão menosprezando essa dialética (cuspidando nela), tanto porque exclui a mulher da possibilidade de viver o processo de transcendência e imanência do espírito (o processo de universalização), que conduz à liberdade, como porque seus instrumentos foram construídos desconsiderando que a “cultura (...) excluía o ponto de discriminação essencial da humanidade” (LONZI, 2014, p. 11): a discriminação da mulher pelo patriarcado. Dessa forma, não seria suficiente pensar a perspectiva das mulheres no âmbito da dialética senhor-escravo, da qual deriva a lógica adotada na perspectiva de classe (dominante-dominado).

Para ela, a relação de poder e hierarquia entre homens e mulheres exigiria outra lógica de superação, que não se compreende simplesmente em termos de contradição (dominante-dominado), porque nessa perspectiva não é possível eliminar o dominante para que o dominado existisse com liberdade: “se o método revolucionário pode acolher as etapas da dinâmica social, não há dúvida alguma [de] que a libertação da mulher não

pode se encaixar dentro dos mesmos esquemas: no plano mulher-homem não existe uma solução que elimine o outro” (LONZI, 2014, p. 1). É preciso uma sociedade e uma lógica em que ambos possam ser inteiros e vivam em toda a sua plenitude. “Para Lonzi, a mulher não está em relação dialética com o mundo masculino. As exigências que a mulher está buscando esclarecer não implicam em uma antítese, mas um mover-se por um outro plano” (LUSSANA, 2012, p. 157).

Por conseguinte, Lonzi apontará para um feminismo radical<sup>229</sup>, que deveria atingir a raiz das estruturas ditas patriarcais, inclusive o Estado. Uma ação ampla de desmentir a cultura e suas instituições, que significaria “desmentir a avaliação dos feitos que constituem a base do poder” (LONZI, 2014, p. 39). Para a radicalidade de sua concepção de mundo, a sociedade, da forma como era constituída, não se mostrava capaz de permitir que as mulheres expressassem seu sentido de existência (as marcas da diferença), mesmo que conquistassem direitos igualitários. O feminismo que afirma a diferença, que se fez na Itália, questionou a luta de outras correntes do movimento feminista pela conquista da igualdade, porque considerava que não bastava oferecer às mulheres igualdade jurídica e a mesma liberdade de transitar entre espaço público e privado possuída pelos homens. Segundo Lonzi:

O mundo da igualdade é o mundo da opressão legalizada, do unidimensional; o mundo da diferença é o mundo onde (...) a opressão se rende ao respeito da diversidade e da multiplicidade da vida. A igualdade entre os sexos é a veste em que hoje se mascara a inferioridade [ou assimilação, anulação] da mulher. (LONZI, 2014, p. 21)

Pensar a diferença implicaria repensar (de forma profundamente revolucionária) as estruturas sociais e criar novas práticas políticas (ações, estratégias) capazes de abarcar (criar e recriar) o(s) feminino(s) e a multiplicidade que ele(s) poderia(m) implicar. Por isso, a proposta de se criar outras formas de associação, outras relações políticas, outras concepções de mundo, em coletivos de mulheres, estabelecidos fora das instituições.

Por isso, o caminho político do *Rivolta Femminile* foi crítico à solução/perspectiva de Beauvoir (identificar a mulher ao homem), propondo recusar os métodos críticos já existentes e realizar uma tábula rasa dos esquemas ideológicos, dos modelos culturais e políticos; realizar uma nova fundação para um humanismo, uma política e uma epistemologia das mulheres. “O homem não é o modelo ao qual a mulher possa adequar

---

<sup>229</sup> Um feminismo que busca encontrar a raiz da opressão das mulheres e uma forma original, autêntica, de enfrentá-la.

o processo de descoberta de si” (RIVOLTA FEMMINILE, 2019, p. 46). Pensando nisso, “a mulher conseguirá realmente libertar-se [apenas] se souber recomeçar do início o caminho da história e da cultura porque “identificar a mulher ao homem significa anular o último caminho de libertação” (RIVOLTA FEMMINILE apud LUSSANA, 2012, p. 155).

A autoconsciência adquire assim profundidade e grande importância política. A história de cada mulher se inicia trazendo à superfície, através da autoconsciência, experiências e necessidades da vida cotidiana, que – na prática coletiva – podem vir a se transformar na trama original [singular] da subjetividade feminina. “É necessário partir da autenticidade e transformar a prática autorreflexiva de um método de introspecção analítica em um instrumento de descoberta da própria identidade” (LUSSANA, 2012, p. 160). Os grupos posteriores ao *Rivolta* vão se dedicar a desenvolver toda a potência desse método e torná-lo cada vez mais político e de interesse coletivo. Novamente é possível aproximá-lo daquele que seria o percurso (imaginário) de Nora Ibsen, para partir do âmbito individual, ir em direção do molecular e, em seguida, do político, do social, do coletivo, do revolucionário... No coletivo *Lotta Femminista*, a prática de autoconsciência atingiu um ápice político, descrita por suas integrantes da seguinte forma:

assumimos a tomada de consciência como um novo instrumento de luta pela sua originalidade de colocar o "privado" de cada uma de nós como diretamente político e, portanto, imediatamente, como potencial subversivo em relação ao exterior. Com isso, pretendemos preencher a lacuna burguesa entre a ação política externa e as contradições da "experiência" individual [na vida privada] que, até agora, limitaram e castraram a eficácia dos movimentos de homens. (*Lotta Femminista* apud LUSSANA, 2012, p. 173)

Daí surge a perspectiva de diferença feminina desse período, definida com maior precisão do que aquela sintetizada pelo Demau. Uma diferença não mais como recusa à luta pela integração ao mundo masculino, pelo princípio jurídico da igualdade, mas como um princípio existencial (afirmativo) baseado no exercício da liberdade. Por isso, a diferença passou a ser sinônimo da possibilidade de “expressar o próprio sentido de liberdade” (LONZI, 1970, p. 6) e não mais uma liberdade pensada por outrem. Seria uma construção existencial e epistemológica que enfrentaria a força colonizadora da igualdade<sup>230</sup>; revelaria a perspectiva histórico-cultural da diferença sexual como

---

<sup>230</sup> Para Carla Lonzi e o *Manifesto de Rivolta Femminile*, o patriarcado com suas organizações sociais, política e filosóficas, buscam colonizar e recolonizar a vida, os corpos e o pensamento das mulheres; oferecendo inclusive armadilha às mulheres, com ares liberais e progressistas, que, no fundo, aprofundariam ou atualizariam a colonização feminina pela cultura patriarcal. Os textos desse coletivo

inferioridade e exclusão das mulheres e ainda buscava superar a compreensão do feminino como “um conjunto de traços que caracterizam a especificidade das mulheres em contraposição ou complementarmente ao homem”, segundo Mariateresa Muraca (2015, p. 248).

Com o tempo, no entanto, a estratégia de autoconsciência precisou extrapolar a ação privada e os espaços ainda privados (ou particulares) das mulheres para se concretizar como ação política no mundo. O “separatismo estático” e radical apresentou seus limites: como não alterou, para mulheres, a estrutura tradicional de divisão entre público e privado – mas, ao contrário, a corroborou –, as novas relações experimentadas nos coletivos não encontraram espaço para se reproduzir socialmente, e o novo conhecimento crítico das mulheres não obteve legitimidade nos círculos de produção intelectual (LAURETIS. 1990). Assim, a partir da compreensão de uma certa “derrota social e simbólica das mulheres”, nos anos de separatismo, tornou-se necessário modificar a estrutura do feminismo, na Itália, para superar os desafios reais que o presente lhes apresentava, o que permitiu pensar a diferença sexual, em termos mais complexos.

## 6.6 UMA FILOSOFIA FEMINISTA QUE PARTE DAS E (RE)CRIA AS MULHERES

O que trouxe a fundamentação teórica mais consistente (com inspiração para a prática) e mais complexa para a luta das italianas foi a obra da filósofa e psicanalista belga Luce Irigaray, em especial a partir de sua tese de doutorado, *Speculum de l'autre femme*<sup>231</sup>, publicada como livro em 1974. Neste trabalho, ela buscou se aprofundar no que significava a exclusão das mulheres do pensamento e da cultura ocidentais, para pensar a diferença sexual (e mulheres e homens) em outros termos, que não aqueles de inferiorização (falsa), complementariedade e hierarquia. Para isso, realizou um grande diagnóstico/denúncia desse pensamento e dessa cultura, mostrando que não existia de fato alteridade, porque tudo na dialética do sujeito e do outro – dialética típica da tradição ocidental, que já fazia parte da crítica de Carla Lonzi, direcionada especialmente a Hegel

---

aprofundam a crítica ao marxismo, que, segundo elas, não consegue mudar as relações nas famílias, naturalizando a exploração das mulheres no trabalho doméstico.

<sup>231</sup> É fundamental destacar que a tradução italiana do *Speculum* de Irigaray, ocorreu no ano seguinte ao seu lançamento francês, em 1975. Foi realizada por Luisa Muraro – que continua a ser a tradutora oficial da belga na Itália – e influenciou imediatamente os coletivos e revistas nos quais a filósofa italiana participava, dentre eles a *Libreria delle Donne di Milano*, espaço político do qual é uma das fundadoras.

– ter-se-ia construído em torno de um único (mesmo) sujeito elementar (o agente do conhecimento e da política): o homem (que hoje identificamos como branco, europeu, cis e hétero).

A Metafísica ocidental, desde Platão, e também a Psicanálise, desde Freud, estariam sempre se referindo a um mesmo sujeito – mesmo quando reflete sobre o espelhamento dele, a mulher –, o que comprova, para o projeto crítico de Irigaray, como as mulheres não foram representadas nessa tradição ocidental e o porquê de terem recebido um estatuto obscuro de outro, com um abismo no simbólico que pudesse significá-las e que lhes permitisse significar o mundo a partir de si mesmas. Ou seja, a mulher não teria representação própria, sendo sempre acomodada aos parâmetros masculinos que a inferiorizam, colonizam, não comportam sua riqueza existencial e seus desejos. “A mulher serve [apenas] de reflexo, de imagem do e para o homem [espelho para sua autodefinição], mas não tem qualidades específicas que sejam próprias. Sua forma valorosa resume-se ao que o homem inscreve na e sobre sua matéria: seu corpo” (IRIGARAY, 2017, p. 208). Por este motivo,

A rejeição, a exclusão de um imaginário feminino, certamente coloca a mulher em uma posição de apenas poder experienciar-se fragmentariamente, nas bordas pouco estruturadas de uma ideologia dominante, como dejetos, ou excessos, de um espelho do qual se apossou o “sujeito” (masculino) para nele se refletir, redobrar-se. O papel da “feminilidade” é, aliás, prescrito por essa especula(riza)ção masculina e corresponde muito pouco ao desejo da mulher, que só seria recuperado secretamente, às escondidas, de uma maneira inquietada e culpada”. (IRIGARAY, 2017, p. 40)

Ela denuncia que a feminilidade é uma identidade fundada (moldada e reiterada) pelo sistema patriarcal, que não reflete os desejos e a multiplicidade que se pode encontrar no ser mulher. Um diagnóstico muito contundente e ousado que lhe permite construir uma teoria da denúncia e mais ainda da recriação, da potência, da positividade de uma feminilidade por vir... Não “se limita a denunciar o caráter normativo das instituições, inclusive da psicanalítica, Irigaray tem a ousadia de ir além e propor meios de convulsioná-las, nunca sem a linguagem” (COSSI, 2017, p. 13), porque, com o compromisso ético, político e estético de sua construção epistemológica, aplica à sua própria escrita sua inovação teórica, que vai além da tentativa de driblar o patriarcado para que a mulher tenha voz, possa simbolizar, criar cultura e/ou se mostrar diferente da forma como sempre foi representada.

No ocidente, quem acessa o estatuto de sujeito e não é homem – considerado o signo do neutro e do universal –, não encontra no simbólico, na linguagem, representações para dar conta de quem se é e do mundo que o circunda; desconsiderando ainda suas experiências e relações, que constroem esse mundo. Por isso, Irigaray recusou o feminismo apenas pautado na igualdade social e política com relação aos homens, o feminismo da igualdade, que não bastaria, já que não problematizaria de fato a cultura patriarcal – inclusive a emancipatória –, e o apagamento consciente do feminino. Ela buscou focar na mulher ela mesma, nas possibilidades de voltar a percepção – e o próprio espelho – para si mesma, para todas as suas dimensões apagadas ou não vistas/sentidas, e, a partir daí, ressaltar e descobrir caminhos de simbolizar as diferenças que descobre entre ela e o homem; entre ela e as demais mulheres e no interior dela mesma (ao entrar em contato com suas muitas camadas).

Também para as italianas do neofeminismo, antes mesmo de Irigaray, “a igualdade é [vista como] uma tentativa ideológica de subordinar a mulher a níveis mais altos [de poder, de controle, de autoridade]” (RIVOLTA FEMMINILE, 2019, p. 46). O coletivo *Rivolta Femminile* deixava claro em seu Manifesto que “libertar-se, para a mulher, não significa aceitar a mesma vida do homem, pois isso não é factível, mas expressar seu sentido de existência” (RIVOLTA FEMMINILE, 2019, p. 46). Não se igualar, mas existencialmente encontrar ou construir sua diferença, ausente há milênios na história. Para o coletivo, já que o feminismo foi capaz de interromper “pela primeira vez o monólogo da civilização patriarcal” (RIVOLTA FEMMINILE, 2019, p. 48), esta deveria ser a oportunidade para a construção de uma nova sociedade. Como “nada, ou quase nada, se transmitiu da presença da mulher: somos nós que devemos redescobri-la, para sabermos a verdade” (RIVOLTA FEMMINILE, 2019, p. 49).

Por isso, no projeto de revolta das mulheres (*Rivolta Femminile*), a igualdade, em uma sociedade ainda patriarcal e autoritária (do poder masculino), seria perigosa e se materializaria na desconfiança do feminismo italiano sobre a igualdade jurídica, buscada pela cultura emancipacionista da luta das mulheres. Para aquelas, seria mais uma armadilha assimilacionista do patriarcado, e não uma possibilidade de elas se emanciparem e poderem construir um espaço de liberdade de ser, de se criar e criar uma nova cultura. Ou seja, para as neofeministas, não bastaria uma luta emancipacionista, por acesso a igualdade jurídica e mesmo a direitos, sem a possibilidade real de reconstrução ou construção das próprias mediações, significações e construções culturais, para serem

sujeitos livres e não seguirem colonizadas pela cultura e pelos códigos masculinos e patriarcais.

Como sintetiza Francesca Izzo, analisando e corroborando a contribuição filosófica de Irigaray para as italianas, o conceito de “diferença sexual não é [portanto] um mero dado biológico, mas uma estrutura simbólica que permite não apenas ‘nomear’ a experiência de nascer sexuado [de existir sexualmente] (...), mas sim organizá-la e construí-la como tal, tornando-a pensável e comunicável” (IZZO, 2016, p. 152). No projeto da diferença sexual da filósofa belga, é fundamental pensar nessa estrutura simbólica ou em um novo simbólico que daria vazão a aspectos inexplorados ao longo da história, como, por exemplo, “conceber outra maneira de se pensar (...) a diferença sexual: sem pares de opostos, sem a díade hierarquizante homem/mulher. [Conceber] Outra topologia, outra relação entre espaço e tempo para um convívio congruente entre os sexos” (COSSI, 2017, p. 12).

Esse simbólico forneceria instrumentos para pensar uma nova política, uma política da diferença sexual, além de fundamentar melhor a busca já estabelecida pelas italianas de leis outras, uma vez que, ao se constatar que as mulheres são diferentes, haveria de se considerar necessidades e mesmo leis diferentes, e não mais supostamente neutras, para abarcá-las. “Assim como os corpos e os gozos são diferentes, os direitos a serem perseguidos devem ser apropriados a cada sexo, as leis não podem ser neutras” (COSSI, 2017, p. 13). Ademais, como mostra Irigaray, a mulher que quer se construir por si mesma – fora dos estereótipos impostos pela cultura patriarcal – “tem sexos um pouco em todos os lugares. O seu gozo processa-se em vários lugares. (...) a geografia de seu prazer é bem mais diversificada, múltipla em suas diferenças, complexa, sutil, do que se imagina... (...) Ela é indefinidamente outra em si mesma” (IRIGARAY, 2017, p. 38-39).

Na diferença sexual, há que se apropriar, protagonizar e comunicar todos os âmbitos do humano: o humano que é (no mínimo) dois. Segundo o pensamento da diferença sexual (CAVARERO, 1995), ser dois é reconhecer o pressuposto intranscendível do dual original, que faz com que uma lógica de assimilação do outro não seja possível (nem desejável). Irigaray estaria trazendo de volta uma verdadeira alteridade (infinita e irreduzível ao mesmo tempo) e, com ela, uma nova lógica que, também na prática, rechaçaria a relação de opressão, exploração e colonização, com tal alteridade. Por isso, Francesca Izzo afirma que

A diferença traz escândalo teórico e prático porque declara que no princípio e no fim há o dois, que a raça humana é tal em sua dignidade, grandeza e miséria, ela é dois: homem e mulher e nenhum dos dois é complementar ao 'outro porque não há unidade para remontar [reconectar, religar], todos são livres diante do outro para interpretar plenamente a humanidade, consciente apenas de não poder totalizá-la. (IZZO, 2016, p. 153)

Neste sentido, o outro sexo – categoria que mais interessa à belga ao pensar politicamente a sua teoria – não poderia mais ser “visto unicamente como o complemento [ou espelhamento] do ‘único’ sexo” (IRIGARAY, 2017, p. 38), como se deu na cultura ocidental, ou mesmo como o segundo sexo, tal qual se apresenta na crítica/diagnóstico de Beauvoir (que também realizou pesquisa exaustiva e diagnóstico sobre a cultura patriarcal do Ocidente). Ele é absolutamente, infinitamente, outro. Segundo Irigaray,

Simone de Beauvoir<sup>232</sup> não compreendeu que o outro sexo podia significar um sexo diferente e não um segundo sexo, no sentido de sexo inferior [em derivação ao mesmo, ao masculino]. A meu ver, é afirmando a diferença que a mulher pode libertar-se da dominação sobre ela de uma cultura no masculino. (IRIGARAY, 2002)<sup>233</sup>

Irigaray (2002) continua: “o ponto de vista de meu trabalho sobre a subjetividade feminina, é, de certa forma, o inverso do de Simone de Beauvoir, no que diz respeito à questão do outro”, já que considera a mulher como uma outra realmente “irredutível ao sujeito masculino”. Em sua filosofia, o outro é de fato irredutível ao mesmo e deve merecer ser ontologicamente digno, ter valor e direito à existência.

Por isso, em sua *Ética da diferença sexual*, Luce Irigaray denunciou ainda o problema ético por trás da tentativa patriarcal – europeia, colonial, capitalista – de impor uma concepção de mundo, vida, ciência, filosofia, arte e cultura, como se fosse a única verdadeira, universal e neutra (e não ao menos o dois, o dual e suas possibilidades). Tal tentativa mascara a diferença, ou esconde, silencia, as diferentes formas de existência, de vida e de acesso à realidade, buscando anular, assimilar ou homogeneizar a diversidade do mundo e dos seres que nele habitam e produzem cultura, ciência, filosofia. Irigaray, na década de 1980, quando escreve sua ética, inicia sua (outra) denúncia, com foco na diferença sexual que, para ela, seria a única diferença inevitável do humano, já que

---

<sup>232</sup> O que faz com que a perspectiva da diferença sexual não seja essencialista é seu fundamento filosófico proveniente do existencialismo de Beauvoir, que define que as mulheres não são algo pronto, definidas por suas características biológicas, mas elas se tornam, se transformam e são construídas por meio de seu existir situado. Não existe “a mulher” para as italianas – assim como não existia para Irigaray –, mas as diferentes formas de ser mulher, que serão construídas em toda a sua singularidade e disparidade.

<sup>233</sup> Texto disponível em: [https://www.labrys.net.br/labrys1\\_2/irigaray1.html](https://www.labrys.net.br/labrys1_2/irigaray1.html)

nascemos sexuados; seu foco é na dualidade do sexo. Mas o problema apresentado por sua reflexão ultrapassaria a sexuação humana, e a diferença implícita a ela, podendo atingir (quando atualizado) todos os dissidentes, os diferentes existentes, todas as etnias e povos desumanizados, ignorados, silenciados, exterminados – por genocídios, epistemicídios, ecocídios –, excluídos ou não reconhecidos no *topos*. Nenhum desses poderia ser assimilado, apreendido ou absorvido pela lógica do mesmo.

Irigaray trabalha filosoficamente o grave problema ético de se afirmar uma concepção de mundo, uma cultura, uma linguagem que se quer neutra e universal, mas que, para realizar tal feito, impõe para as diferenças e os diferentes o lugar da *atopia* ou ausência de lugar simbólico e social, de validação por um *topos*. O extermínio da alteridade para a afirmação de si, do único, do mesmo, e seu mundo hegemônico. A superação da *atopia* requer a compreensão do *status quo* e das dinâmicas autoritárias de tudo que é hegemônico: crítica ao capitalismo colonial, patriarcal, racista, heteronormativo e a seus efeitos destruidores para a humanidade e a natureza. Por isso, suas reflexões nos fazem perguntar o que se exclui e se elimina para que aquele que detém o poder possa ocupar este lugar? A luta, ou melhor, o desafio ético e político, a ser construído na proposta crítica de Irigaray, seria o da possibilidade de construção da plena dignidade ontológica do outro (do diferente), em que pudesse ter a oportunidade de se afirmar e criar sua existência em comunidade, numa comunidade plural (IRIGARAY, 2002).

Irigaray reafirmou “o valor permanente e fundacional para a humanidade da sexuação, cuja elaboração simbólica é essencial para dar conta da dupla constituição do gênero humano (inscrita nos corpos), para além dos papéis estereotipados (gênero) que várias sociedades têm atribuído ao sexo” (IZZO, 2016, p. 151), permitindo que um verdadeiro humanismo pudesse vir a ser construído pela humanidade em sua complexidade e infinitude, já que o gênero humano plenamente desenvolvido se daria na relação entre no mínimo dois e não no domínio do uno e do mesmo. Ou seja, a filosofia de Irigaray traria mais elementos para que as mulheres dos coletivos italianos atingissem sua meta citada anteriormente – consonante com Ibsen e Gramsci – de construir um humanismo também no feminino, que abarcasse as mulheres em sua potência. E, a partir daí, oferecer a oportunidade de libertação (de pleno desenvolvimento) de todo o gênero humano.

Por isso, Izzo reafirma que “Luce Irigaray é a filósofa que com maior determinação e consistência defendeu a importância capital para o destino da humanidade

do reconhecimento da diferença sexual” (IZZO, 2016, p. 151). Uma diferença que é uma crítica e um caminho de enfrentamento político contundentes ao “regime patriarcal que confina o corpo, especialmente o corpo feminino, à passividade e à irrelevância especulativa”. Essa diferença sexual, que “procurou dar a palavra, forçando os limites da linguagem, ao ‘continente negro<sup>234</sup>” (IZZO, 2016, p. 151), não significaria, por fim,

recair no essencialismo, fazer má metafísica ou restaurar ideais normativos, mas sim acreditar que essa necessidade, ao mesmo tempo ‘substancial’ e simbólica, pertence aos humanos [é interessante ao processo de libertação de todos já que]: “A espécie humana é sexual, a sua sobrevivência [com dignidade ontológica], ou a sua perpetuação, depende desta realidade e deste princípio: os sexos são dois; é aí que está a fecundidade”. (IZZO, 2016, p. 152)

Dessa forma, Irigaray forneceu os instrumentos teóricos para que fosse possível definir e qualificar a diferença que, na Itália, já estava sendo construída nos coletivos de autoconsciência. Ela trabalhou, teórica e politicamente, a construção de uma cultura contendo, no mínimo, dois sujeitos, um feminino, outro masculino, respeitosos de suas diferenças e capazes de engendrar em conjunto um mundo mais justo e mais feliz. Fez um esforço de introduzir na tradição filosófica dois sujeitos sexuados, que contribuíssem para a construção de uma cultura e de uma ética que de fato fizessem justiça a ambos. Ou seja, que fossem uma representação realmente mais justa entre homens e mulheres em todas as áreas, tanto simbólicas quanto políticas, práticas.

Pelos motivos supracitados, o feminismo da diferença italiano – que tomará forma a partir de 1975 – buscará ultrapassar a crítica (e a denúncia) e proporá o desenvolvimento de um projeto simbólico, ético e político, em que as mulheres serão sujeitos e exercitarão a sua liberdade, inspiradas em outras mulheres (busca de referências outras e próprias) que experimentaram liberdade – mesmo que em rastros, espectros – em tempos remotos, identificando nas histórias de diferentes mulheres não somente a opressão, mas a liberdade, como elemento fundamental para um novo simbólico. O pensamento da

---

<sup>234</sup> A escuta de mulheres ditas históricas foi fundamental para Freud identificar na sexualidade as origens dos sintomas neuróticos, mas ele se apoiou no homem como o modelo (na lógica do uno, do mesmo, questionada por Irigaray), para compreender o processo de subjetivação humana, o desenvolvimento sexual, o complexo de Édipo, e assim compor o universo da psicanálise. É um paradoxo que parece insuperável em seu pensamento e que o faz manter sua miopia – principalmente sobre seu processo de socialização, educação, na sociedade burguesa – sobre as mulheres e o feminino, que, para ele, como afirma em 1926, seriam o continente negro da psicanálise. O negro da frase diz respeito à incapacidade de dizer o que querem as mulheres, ou seja, a incapacidade de compreender a sexualidade feminina que o médico austríaco reconhece possuir. Mas é preciso perceber os traços racistas da afirmação, que relaciona o negro à obscuridade, à incompreensão, àquilo que não tem inteligibilidade suficiente para ser entendido.

diferença sexual é o ponto alto do desenvolvimento do feminismo italiano, quando este se torna um movimento de massas na Itália, um movimento político de mulheres, que tomam a palavra pela primeira vez na história, em âmbito privado e em âmbito político e público, fazendo comunidade – de acordo com Monia Andreani (2017)<sup>235</sup>.

A especificidade do pensamento italiano é ser fortemente político e não apenas filosófico. Com sua filosofia da *praxis*, Gramsci contribuiu imensamente para isso também, como argumenta Negri (2005): o pensamento e a teoria provêm da prática diante da concretude histórica, da experiência individual e coletiva, no momento em que se vive, o que é *práxis* pura. O feminismo italiano também tem esse perfil político, além de filosófico. Pelo trabalho dos grupos de autoconsciência, “as mulheres que entraram no espaço público e tomaram a palavra como sujeito imprevisto são aquelas que depois também se empenharam em aprofundar um pensamento diverso, um pensamento que partia de nós mesmas [de nossas experiências], nós mulheres” (ANDREANI, 2017).

Irigaray foi a primeira a definir o conceito de diferença sexual e o pensamento da diferença sexual teve seu grande desenvolvimento justamente na Itália, por ter sido acolhido em um ambiente com toda a experiência política das mulheres nas décadas de 1960 e 1970, em um movimento feminista que já havia elaborado uma subjetividade política ativa. As mulheres já faziam política e filosofia a partir delas mesmas, ou seja, já estavam construindo um pensamento diverso, partindo de si, e já haviam rompido a barreira do espaço privado em direção ao público, com anos de construção política na *práxis* (ANDREANI, 2017). E, assim, elas constroem, através da *práxis*, o que de fato significa ser mulher.

As feministas italianas criam (ou melhor, estão criando e construindo) o feminino (ou sua própria existência, já que são elas mesmas o feminino situado, ou parte dele) em coletivo, em comunidade, comunidade plural (IRIGARAY, 2002), no encontro permanente, diante do “rosto<sup>236</sup>” do outro. Ou seja, a feitura da comunidade se dá em concomitância com a cunhagem coletiva da categoria “mulheres” e essa é uma construção ativa e aberta para o futuro, podendo ser sempre modificada, recriada, redescoberta, na

---

<sup>235</sup> Referência do vídeo de Monia Andreani: <https://www.youtube.com/watch?v=6n4J5XBgf2k>

<sup>236</sup> Levinas, em sua ética da alteridade, nomeia o outro como rosto. Mas, rosto não se reduz à face. Diz respeito a toda a corporalidade, ao todo do sujeito. Em suma, o rosto seria a própria expressão do infinito. Infinito que para Levinas é a própria transcendência, que, no entanto, só se realiza de fato no outro: que é aquele que permite ir além, conhecer-se, responsabilizar-se e atuar no mundo. Como o feminismo de Luce Irigaray pauta-se na diferença sexual, em defini-la como um outro com plena dignidade ontológica e não como o segundo sexo, realiza um diálogo profundo com Levinas, sua ética da diferença sexual (IRIGARAY, 1985).

*práxis* em coletivo. Isso é, mais que importante, fundamental, porque não se trata de aderir a um fundamento fixo do que sejam mulheres – e a partir daí pensar em uma única possibilidade de vida, de política, de sociedade que as abarque –, mas de perceber a contingência, a abertura, dessa categoria e a constante possibilidade de criação política, de criação de cultura, que ela traz em seu bojo.

Irigaray propõe uma outra perspectiva da diferença sexual, tal como havia sido construída na modernidade. Um avanço filosófico e uma mudança ética profunda que podem permitir uma transformação política igualmente profunda (revolucionária), impulsionada pelo pensar teórica e praticamente o outro (mulher) com plena dignidade ontológica. A síntese do projeto de Irigaray seria

realizar esta revolução, da passagem da afirmação de si como outro ao reconhecimento do homem como outro, [que] representa também o gesto capaz de sustentar o conhecimento de todas as outras formas de outros, sem hierarquia, privilégio nem autoridade sobre eles: que se trate de raças, idades, culturas, religiões. Colocar o dois em lugar do um na diferença sexual significa, portanto, um gesto filosófico e político decisivo, aquele que renuncia a ser um no plural para passar a sê-lo dois, como fundamento necessário de uma nova ontologia, de uma nova ética, de uma nova política, na qual o outro é reconhecido como outro e não como mesmo: maior, menor, no melhor dos casos, igual a mim. (IRIGARAY, 2002)

A mudança cultural (no simbólico, no imaginário, na linguagem, na filosofia) pensada por Irigaray e depois corroborada em seus próprios termos pelas italianas é profunda; incluindo um enfrentamento filosófico e político contundente ao capitalismo e sua objetificação ou mercadorização das mulheres. Ela explicita que “socialmente, elas são objetos para e entre os homens e não podem, aliás, senão imitar uma ‘linguagem’ que elas não produziram” (IRIGARAY, 2017, p. 209). Podem somente imitar essa “linguagem”, ou a forma de vida que essa linguagem expressa, em razão de sua total objetificação no capitalismo. Por isso, o significado dos projetos da belga e das italianas pode ser pensado ou dialogar com a amplitude de Gramsci, que considerava a cultura um modo complexo de ser, viver e pensar, propriamente uma luta pela hegemonia e por todas as transformações que isso implica.

A categoria cultura possui vários significados nos *Cadernos do cárcere*, é um conceito móvel e complexo, que se relaciona a senso comum, “hegemonia e luta hegemônica (Q1), a tradutibilidade (Q4), a reforma intelectual e moral [que é uma revolução cultural], novo humanismo e religião laica (Q3)” (BARATTA, 2017, p. 171). Essa amplitude dialoga com os projetos feministas, que intentam, como aquele de

Gramsci, uma nova cultura, que pode ser “definida [imaginada] como ‘um mundo’<sup>237</sup>, uma ‘esfera’, um ‘campo’, uma ‘estrutura’ de atividade realizada por ‘camadas’ intelectuais, (...) por aquela ‘massa social que exerce funções organizativas’ – para além do campo da cultura – na ‘produção’ e no ‘campo político administrativo’ (Q1, 43, 37)” (BARATTA, 2017, p.172), na expressão prática, que é organizada pela ou organizadora da sociedade.

Uma revolução cultural – como Lauretis (1990) diagnostica que o feminismo italiano foi capaz de realizar – seria tarefa persistente dos intelectuais, ou seja, das pessoas capazes de traduzir a (nova) cultura à função prática, à vida, à organização cotidiana, como as comunidades e os coletivos das italianas, que agem politicamente a cada dia, que criam/transformam o mundo, a realidade. Também a filosofia da *práxis* gramsciana é ela mesma uma (nova) cultura, capaz de realizar, por meio de intelectuais orgânicos, a tradução entre linguagens – que o feminismo também buscou e, em grande medida, realizou. Por isso, o esforço de Irigaray e das italianas condiz com o esforço de criação cultural pensado por Gramsci, em que “toda expressão possui uma língua historicamente determinada (Q9, 132, 193) (...) [Uma] cultura é inseparável da concepção de língua e linguagem” (BARATTA, 2017, p. 172) e – acrescento – é imprescindível transformá-las à medida que se cunha outra vida, outro mundo.

Para Gramsci, é necessário trabalhar para que seja possível a criação de um vasto movimento cultural, a fim de que a nova cultura, que daí decorreria, signifique a criação de um novo tipo humano, um novo humanismo, pelo qual lutaram (e seguem lutando) também as feministas citadas, com seus projetos ético-políticos. Por isso, criar a mulher como humana (um humanismo no feminino) – em uma luta política pela construção do ser humano integral (dessa vez todo o humano e não apenas os homens) e de uma realidade que o abarque verdadeiramente – seria ou demandaria indubitavelmente uma perspectiva ampla: uma luta hegemônica, que é o caminho político complexo e dialético para uma nova formação cultural.

A hegemonia desempenha sempre uma dimensão cultural, uma direção cultural e moral, que é o que as feministas buscam, deixando de lado, no entanto, o foco no poder ou tentando reconstruir tal perspectiva, cujo foco seria a tomada do poder. Elas buscam

---

<sup>237</sup> O feminismo que constrói uma nova cultura, segundo Luisa Muraro (2020), não é um movimento de mulheres, uma organização para denunciar discriminações e reivindicar direitos, é o próprio mundo. É o fazer o mundo, com uma humanidade plenamente digna, é o fazer nova cultura, ser *cambio di civiltá*, ou seja, criar e mudar mundo (ou mundos).

uma política que supere a guerra pelo poder – a disputa patriarcal e masculina (porque criada pelos homens e não por ser proveniente de um atributo da essência masculina) por espaços de domínio na sociedade – e crie outras formas de aliança e outras estruturas políticas para um novo mundo.

Segundo Baratta (2017), a concepção mais forte e mais ousada de cultura nos *Cadernos do cárcere* é, em síntese, aquela que, no *Caderno 23*, a define como concepção de mundo, ou melhor “‘concepção da vida e do homem’, uma ‘religião laica’, uma filosofia que tenha se transformado precisamente em ‘cultura’, isto é, que tenha gerado uma ética, um modo de viver, um comportamento cívico e individual” (GRAMSCI, 2002, Q 23, 1 [CC, 6, 63-64]), além de relações e estruturas sociais novas. Cultura traz em seu bojo (ou é ela mesma) uma filosofia capaz de ser traduzida em ética e política e uma política capaz de ser traduzida em filosofia, em *práxis*, criando oportunidades para uma tradutibilidade constante, ou seja, para a possibilidade e a capacidade de tornar os conceitos móveis e factíveis em contextos diferentes dos originais, para que a autotransformação e a transformação social (superando o que ainda é autoritário e patriarcal) não cessem. Irigaray e as italianas, com seus projetos de revolução simbólico-cultural (LAURETIS, 1990) e, pensando gramscianamente, também política, esforçam-se para construir um pensamento, cuja tradutibilidade lhe permita se tornar ética, política e poética, que represente uma riqueza linguística, que reflita a nova sociedade e as novas relações, antipatriarcais, que se criam.

## 6.7 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Com o que é necessário romper para ser capaz de fazer algo revolucionário de fato? A luta das mulheres nos mostra que a resposta para tal pergunta, ao menos para elas (para nós), é complexa, já que os discursos/movimentos revolucionários – historicamente cunhados em sua maioria por homens, que conseguiram e ainda conseguem com mais facilidade ocupar postos de direção na *práxis* política – têm sido insuficientes para a libertação das mulheres. A Nora de Ibsen representou, na ficção, a potência da ruptura, da rebeldia, da ousadia, da audácia, do atrevimento e da coragem necessárias a elas para lutar por uma revolução profunda, que as contemplasse e as libertasse dos papéis (e da feminilidade) construídos para elas, na sociedade burguesa. Mas, na *práxis*, na concretude da luta histórica italiana, muitas mulheres igualmente se destacaram por sua coragem de

serem rebeldes, de construírem os alicerces e de assentarem os tijolos de sua libertação (daquela que seria coletiva, e realizada para e por elas como mulheres).

A rebeldia é o *páthos* que permite a autodescoberta, que valida o desejo da mulher de existir sendo ela mesma, e que ensina que o caminho para a própria autorrealização passa sempre por outras mulheres. Pelas mulheres que ousam romper as barreiras do patriarcado e constroem comunidade com aquelas que vieram antes, com as que lhes são contemporâneas e com as que virão depois e poderão herdar os fios do seu legado, em direção à uma revolução social e cultural (micro ou macro) mais potentes.

A rebeldia de tantas mulheres italianas permitiu construir um percurso pedagógico da importância do rebelar-se e de como se ter a coragem para trilhar caminhos semelhantes. Percurso como o de Anna Maria Mozzoni, ainda no século XIX, com sua rebeldia diante do movimento pela Unificação da Itália (*Risorgimento*), que deixou a cidadania das mulheres para trás. Rebeldia como a de Anna Kuliscioff no interior do PSI, denunciando (com o próprio companheiro e dirigente do partido, Turati) a exploração do trabalho das mulheres – também daquelas que compunham o partido –, defendendo o direito político das mulheres votarem e serem votadas – em um momento em que tal questão não era prioridade e ainda era considerada parte do feminismo burguês – e se posicionando contra o direcionamento partidário sobre o que foi definido como as necessidades prioritárias das mulheres e a concepção de cidadania definida para e no lugar delas. A rebeldia de inúmeras mulheres durante o fascismo e a guerra de resistência italiana contra o nazismo, porque elas seguiram sustentando as lutas do país, mesmo na clandestinidade e na vigência das leis racistas e de exceção fascistas – além de sustentarem a economia do país durante as guerras –, já que os homens estavam mortos, presos ou exilados. Elas se organizaram, arriscaram-se e permitiram que a luta avançasse, mesmo nesses momentos críticos de repressão e perseguições.

Vale mencionar ainda a rebeldia performática de Carla Lonzi, das feministas que lutaram com ela e daquelas que vieram depois dela, para cunhar um movimento próprio e partindo de si, já que as principais organizações femininas e feministas (emancipacionistas) eram ligadas sobretudo ao PCI e deviam seguir, para conduzir e direcionar suas lutas, uma série de cautelas e regras determinadas pela direção do partido. O PCI, por sua vez, mesmo após a Segunda Guerra e a grande participação das mulheres nas lutas do país, era uma instituição progressista ainda dirigida praticamente por homens, os quais davam a palavra final sobre a forma como deveria ser a agenda partidária sobre

a luta das mulheres. A postura rebelde<sup>238</sup> de Lonzi, mesmo individual, teve grande capacidade de contaminação coletiva, o que foi fundamental para mudar os rumos da vida e dos movimentos de mulheres, após 1970.

Assim, a luta pela emancipação, que já era a luta das companheiras de militância e de partido de Gramsci e dos movimentos de mulheres até a década de 1960 – com seu principal foco na opressão, na inferiorização, na injustiça da sociedade em relação às mulheres, no enfrentamento à sua subalternidade –, foi dando lugar à luta pela libertação. Uma luta que criou espaços próprios para que elas pudessem se dedicar a um trabalho moral e intelectual mais profundo, um investimento no percurso molecular, que vai alterando a realidade à medida que os indivíduos (as mulheres, neste caso) também mudam a si mesmos, descobrem o que é verdadeiro para si (e para o coletivo) e qual o sentido maior de suas lutas. Ou seja, pelo que devem lutar, com quem, de que maneira e qual o sentido real da justiça social e dos projetos de lei que poderiam libertar as mulheres. Luta complexa e ousada, que foi realizada com muita dedicação, em especial, pelas novas feministas, a partir de meados da década de 1960.

O que as mulheres fizeram com sua libertação? Fizeram diagnósticos/denúncias da cultura e filosofia patriarcais; buscaram caminhos para um novo humanismo<sup>239</sup> vivido e construído pelas mulheres e têm empreendido (como será exposto no próximo capítulo) um projeto filosófico, ético, político, cultural e estético da diferença sexual, que não tem como fim a igualdade entre sexos (em especial a igualdade jurídica, em uma sociedade ainda patriarcal e autoritária, mesmo que superficialmente progressista e em modernização), mas a liberdade das mulheres. Aquela profunda e delineada por elas mesmas nos diversos coletivos do neofeminismo, que enfrentaram e desmistificaram o autoritarismo patriarcal; que denunciaram os milênios do apagamento histórico da diferença, inclusive pela cultura e pela filosofia ocidentais. Tecendo denúncias e ações

---

<sup>238</sup> É importante lembrar da lógica do *iceberg*, citada no primeiro capítulo (Michela PEREIRA, 2008, p. 322), que nos ensina que onde se destaca uma única mulher, se aproximarmos a lupa da curiosidade e da pesquisa, veremos que existiram muitas outras antes, durante e depois dela, possibilitando que aquela mulher se destacasse e aquela luta se realizasse.

<sup>239</sup> A busca por um novo humanismo é a potência e a limitação do projeto político e filosófico das italianas, já que se manterão no escopo do humanismo, do foco no humano, e não dialogarão, num primeiro momento, com reflexões contemporâneas que pensam na dignidade ontológica de todos os seres humanos e não humanos e ainda na problematização da perspectiva antropológica de humanidade. Tal perspectiva traz em seu bojo (e origem) uma concepção etnocêntrica e colonial, já que aqueles que mereciam a atribuição plena de humanos eram moradores do norte global, brancos, héterossexuais, detentores de recursos econômicos. Um novo humanismo problematiza, em si, o conceito de humanidade e o estende a outros grupos, mas a crítica talvez necessite de maior profundidade e ruptura, em função dos aspectos coloniais e racistas por trás dos humanismos da modernidade, suas classificações e axiologias, sua capacidade de desumanizar os diferentes, para poder impor seu imperialismo.

políticas concretas – em especial por Carla Lonzi, ícone da rebeldia neofeminista italiana –, que foram conduzindo uma ruptura radical, para que a diferença pudesse se afirmar e ser construída, ter realidade ontológica, ter existência (fenomenológica, pela via da experiência e da relação) e poder ir além, levar as mulheres além, com o objetivo de ultrapassar o percurso da igualdade e da secundarização, que conduz ao mesmo, ao mundo criado pelos homens e que tem neles a medida de todas as coisas.

Falamos de um projeto político e cultural feminista, cujas categorias representam pontes – como a ponte com Gramsci, o que corrobora seu aspecto visionário – para a construção efetiva da personalidade feminina e para a concretização de uma outra relação com os homens (tanto pensados como modelo universal quanto como indivíduos/sujeitos concretos), como almejada por Gramsci na terceira nota de seu *Caderno 22*. Pensamos em uma nova relação delas com os homens e consigo mesmas, que Irigaray coloca como uma revolução, uma transformação ontológica profunda, e uma abertura para o mundo, que lhes tem permitido criar novas relações e configurações, novos problemas e novas compreensões do mundo contemporâneo. Relações entre tempos, teorias, *práxis*, que corroboram tanto o aspecto visionário das formulações do sardo, quanto a potência das criações das mulheres italianas, em seus anos de luta e enfrentamento, rebelde, ao *status quo*.

## 7. FEMINISMO DA DIFERENÇA ITALIANO: UTOPIA, FILOSOFIA, POLÍTICA E LIBERDADE

"criar não é imaginação, é correr o grande  
risco de se ter realidade"  
(Clarice Lispector)

### 7.1 PENSAMENTO DA EXPERIÊNCIA

Conheci Lia Cigarini no mesmo momento em que conheci Luisa Muraro, quando estive na *Libreria delle Donne di Milano*, em 2018, convidada por Rosalia, para participar de uma homenagem póstuma a uma de suas feministas. O momento de encontro e homenagem foi, para mim, uma oportunidade de ser apresentada às pensadoras que já admirava. Ao contrário de Luisa, extrovertida e falante, Lia era contida e silenciosa. No momento em que fomos apresentadas, o seu corpo-modo de ser já me revelou os limites que ela buscava deixar claros nas relações interpessoais e, sem nenhum pudor, expressou o seu desejo: nenhum abraço, nenhum beijo e nenhuma fotografia. Em uma interpretação apressada, estes poderiam ser lidos como sinais de antipatia, prepotência ou talvez até xenofobia.

Mas com um pouco mais de tempo e de proximidade, no um ano em frequentei a *Libreria*, descobri que Lia é reservada com todas as pessoas, não é de grandes demonstrações de afeto, e que sua principal característica é ensinar (e cativar) pelo exemplo. Realmente seu corpo tão expressivo – mesmo que em seu silêncio e discrição peculiares – diz tudo sobre quem Lia é, pode, pôde e representa. Ela encarnou em si (até em seu olhar) a teoria e a prática do movimento feminista italiano, do qual é memória viva e elo entre as diferentes culturas políticas, já que esteve presente em toda a trajetória de construção e materialização das lutas das mulheres neofeministas, desde o primeiro coletivo *Demau* até as experimentações ainda vivas e vibrantes na *Libreria delle Donne di Milano* e em *Diotima*.

A vida de Lia é a própria história do feminismo italiano. Ela é “testemunha e protagonista do movimento das mulheres desde o fim dos anos sessenta” (CAVALIERE, 2013, p. 6). Na verdade, Lia Cigarini já era ativa na militância desde antes de 1965, ano fundacional do neofeminismo na Itália. Seu pai era filiado ao PCI sua fundação, em 1921; ela cresceu em contato com a luta progressista na Itália e foi ainda, na primeira metade

do século XX, “recém-saída da adolescência, secretária da federação juvenil do PCI” (CAVALIERE, 2013, p. 6). E, mesmo tendo escolhido, na década de 1960, dedicar-se ao feminismo como *práxis* política, seguiu dialogando com os teóricos e a tradição marxista e com os membros e membras do partido comunista. Por isso, ela também traz em si os encontros e os desencontros entre comunismo e feminismo. O seu corpo igualmente nos conta essa história. Lia possui sólida formação política, comunista e feminista, e sabe a importância do trabalho cotidiano e incansável para que as mulheres, ainda mais que os homens, possam ser sujeitos ativos e dar vida a um projeto político realmente justo e libertador.

Ela é o elo vivo entre as duas culturas das mulheres na Itália. Sua paixão pela política faz dela uma pessoa quase onipresente na história e na *práxis* do feminismo italiano. E eu descobri, através de seu exemplo, a potência política do corpo vivo, do corpo em expressão, em movimento, em relação, em presença... Compreendi como toda a expressividade que decorre da presença é também discursividade e pode ensinar muito sobre teoria e prática, pode transmitir um projeto político e ainda incentivar a participação coletiva, a colaboração, o desejo de agir politicamente e de nunca desistir de transformar a realidade. Lia ensina isso com muita segurança e assertividade. Do alto de seus 85 anos, permanece presente e atuante, cumprindo com empenho a escala de trabalho na *Libreria*, sempre atenta e vigilante a tudo que ocorre naquele espaço histórico. Desempenhando inúmeras atividades, ela está quase sempre ali, realmente presente e em plena atenção!

Para mim, ela ainda materializa muito do que as feministas da diferença destacam sobre Simone Weil e Clarice Lispector. Ela vive com todo o seu corpo a verdade de sua luta, a verdade que vem do coração, que o corpo corrobora, e literalmente pulsa, quando a pessoa descobre e se enraíza nas causas e nas lutas que lhe são justas. Ela é o próprio enraizamento de Simone Weil<sup>240</sup>, tem no corpo sua verdade e a segue em seu movimento diário de construção coletiva e dedicação ao feminismo. Por isso, o lema da jurista Lia Cigarini – que ela disse diretamente a mim, em pelo menos duas ocasiões – é “*non credere di avere dei diritti*”, emprestado de Simone Weil. Ela é uma jurista que não acredita imediatamente nas leis, que sabe que estas e os direitos que delas derivam só existem de

---

<sup>240</sup> A filósofa Simone Weil (1909-1943) é uma referência para pensar a história real da Europa, utilizando o materialismo histórico como método. Mas suas concepções políticas (corporificadas), sua atenção ao movimento operário - a ponto de largar tudo para trabalhar na fábrica da Renault, para descobrir, na própria pele, como de fato os operários viviam e viver como eles e elas - e seu protagonismo entre as duas grandes guerras, também são importantes para as mulheres pensarem e agirem politicamente com autonomia, coragem, entrega e originalidade. As reflexões de Weil são muito presentes nas produções coletivas da *Libreria di Milano* e na filosofia desenvolvida pela Comunidade *Diotima* da Universidade de Verona.

fato quando a realidade é transformada, a partir das suas verdades, descobertas no aprofundamento em si mesma, no contato com seu desejo e no caminho coletivo que se descobre coerente e justo a partir daí.

De Clarice Lispector<sup>241</sup>, Lia (2013) apreende sua concepção ampla de política e *práxis* das mulheres, com a compreensão de que “o mundo inteiro terá que se transformar para que eu [ela] seja incluída” (LISPECTOR, 1998). Essa transformação profunda, micro e macro política, não pode ser terceirizada, conduzida por outrem, mas deve ser conduzida pelas agentes interessadas na mudança. “É preciso coragem para me aventurar numa tentativa de concretização do que sinto” (LISPECTOR, 1998, p. 20). É o desafio da liberdade e traduz a importância política de as mulheres romperem o silêncio e apropriarem-se da palavra e dos signos, vencendo o medo da crítica e do erro, para superar os séculos de apagamento.

Clarice, em seu romance *A paixão segundo GH*, ensina à italiana e às suas companheiras de luta a entrega e o *páthos* necessários para viver e transformar as realidades própria e coletiva. É uma filósofa e realiza uma mística contemporânea, inspirada na vida monástica, coletiva e comunitária das mulheres, onde, principalmente no Medievo, aproveitando as brechas da sociedade patriarcal, as mulheres conseguiam produzir e trocar saberes e fazer política. O verdadeiro sentido da mística é identificado no modo como a mística a vive. Clarice parece viver e ensinar, por meio de suas obras, uma mística da experiência cotidiana, da vida ordinária, da busca incansável por uma realidade justa e verdadeira, a que possa pertencer e por meio da qual possa se realizar. O encontro com uma verdade que vem de dentro e, indo além da dúvida, faz encontrar o saber, que vem da raiz, do encontro de corpo inteiro com a realidade. Esse *páthos* da escritora, presente principalmente na obra supracitada e também em *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres*, representaria a potência da política das mulheres.

Lia aprende com isso e vivencia tal experiência em sua espécie de vida monástica, fundamentalmente em coletivos de mulheres. Escreve aquilo que vive com entrega,

---

<sup>241</sup> Para as feministas italianas (assim como para as francesas e as espanholas), Clarice Lispector é uma filósofa. Elas a definem dessa forma, sem titubear, não porque querem ser condescendentes com a escritora brasileira de origem ucraniana, nem porque forçam para ela (ou para a filosofia) um *status* que passa a classificar como filósofas todas as literatas do século XIX e XX. Fazem-no porque, conforme a perspectiva de filosofia e de realidade que elaboram, Clarice indiscutivelmente se torna uma representante de tal conceito de filosofia, de realidade. Para Muraro, uma filósofa é aquela que diz a realidade do mundo, que tenta apresentar ou considerar as coisas tal como são, pela experiência vivida e pela entrega a esta, que produz descobertas autênticas, que parte de si e pode ser traduzida na linguagem e se tornar comunicável. Dessa forma, “não é que não existiram mulheres que filosofavam. É que os filósofos preferiram esquecê-las [ou não as considerar]” (ECO, 2004, <http://www.universitadelledonne.it/filosofare.htm>, acesso em 30/09/2022).

escuta e profundidade em si mesma e no mundo. Sua vida e sua filosofia se relacionam muito estreitamente e expressam a coragem de ser quem se é, em um mergulho profundo na realidade. A mística é geralmente silenciosa, não no sentido de isolamento, mas no mover da espiritualidade transformadora. Um sentido espiritual, que também pode ser laico e não se ligar a nenhuma religião, mas pode ser apenas uma força, um *páthos*, que impulsiona para a busca do verdadeiro de si e para a luta por um mundo realmente justo para todas as pessoas.

Por isso, meus aprendizados com Lia se deram principalmente pela observação, pelo exemplo e pela experiência coletiva. Ela não quis se deixar fotografar, esquivou-se de minhas tentativas de entrevistá-la, mas me disse que meus interesses poderiam ser respondidos por meio do livro dela – *La política del deseo* –, porque ali ela havia realizado o esforço de sintetizar toda a sua *práxis*. No entanto, no último mês em que frequentei o coletivo-livraria, como se finalmente estivesse reconhecendo meu empenho e minha presença constante ali – aos poucos passou a me cumprimentar com afeto, sorrir, retribuir o olhar –, ela sentiu-se mais à vontade e me concedeu uma breve e fundamental entrevista. Ela me contou sua experiência com a *Carta delle donne*, cujo processo de organização e elaboração acompanhou de perto, porque, além de presença constante nas atividades do PCI, ela era muito próxima às feministas da diferença que se engajaram na Carta. Relatou-me ainda como havia sido a recepção do documento coletivo na *Libreria* e as principais críticas que ele recebeu, por não conseguir libertar-se do modo historicamente institucionalizado de fazer política, no partido – uma política que não havia sido criada pelas mulheres, embora elas venham disputando e conquistando seus espaços de liderança nos partidos.

Como não conseguimos conversar muito, nem mesmo nesse dia da esperada entrevista, eu continuei a observá-la constantemente, tentando decifrá-la e aprender com a discursividade de seu corpo, porque vê-la em atuação já me ensinava bastante e contribuía para esclarecer minhas dúvidas sobre conceitos e práticas do feminismo da diferença. Era efetivo e notório o seu lugar de autoridade na *Libreria*. Ela impunha sua autoridade pelo corpo-olhar, com suas mãos segurando com convicção o seu cigarro, sua voz grave, seus posicionamentos firmes – muitas vezes tão ponderados e lúcidos, que funcionavam como “votos de Minerva” nos diversos impasses que presenciei ali – e, em especial, por sua presença constante e cotidiana.

Lia doava-se aos diversos coletivos, mantendo-os vivos e se mantendo viva na luta. Ainda é o esteio do grupo; é autoridade legítima, no sentido feminista; é sensatez; é

ponto de equilíbrio, quando tudo se agita excessivamente; é uma defensora da política, sempre tentando trazer o tema à tona nos debates, para que a compreensão profunda da realidade e a busca pela maneira adequada de nela intervir nunca sejam deixadas de lado. Ela é ainda força utópica, o que não lhe permite desistir da criação constante de nova realidade, a possibilidade sempre viva de um *cambio di civiltà*.

Com ela e suas inúmeras companheiras de vida e luta política, pude ver e sentir em ação a segurança gerada pelo partir de si mesma em intensa relação com o presente, pelo exercício persistente de pensar e construir as próprias mediações, sempre fazendo suas ideias e reflexões – grávidas de prática política coletiva – circular em suas comunidades de mulheres. Na *Libreria* e em *Diotima*, “circulava autoridade feminina. Cada mulher [dava] valor ao que conquistou ao longo dos anos, aos seus projetos futuros, ao que pensou e desejou. E prestava atenção ao que as outras diziam, aos seus desejos, às suas histórias” (CIGARINI, 2013, p. 21). Um exercício de seu método relacional de se dar valor, tornar pública a sua palavra, e, ao mesmo tempo, estar sempre atenta às outras presentes.

Em síntese, o que mais me impressionou foi ver nos corpos (maduros) das mulheres da *Libreria* a materialização de todos os conceitos que criaram e que sistematizaram em suas obras coletivas. Foi marcante ver, em seus corpos, seu feminismo da diferença, seu projeto político utópico e realista e seu método revolucionário. Elas atuam seus conceitos – isso emociona muito e inspira! Lia talvez seja a pessoa cujo corpo mais represente toda a transformação política que as italianas criaram, dessa cultura política das mulheres, que é consciência histórica e inovação. Ela – ao lado de Luisa – é a personificação do método do feminismo da diferença. É autoridade feminina, em todas as suas células! “A autoridade<sup>242</sup> [que] se baseia na confiança, na certeza de que uma mulher ou algumas mulheres ou um grupo de mulheres podem medir, calibrar e apoiar [sustentar os seus ou os] nossos desejos” (CIGARINI, 2013, p. 21).

## 7.2. APRESENTAÇÃO

---

<sup>242</sup> Para as feministas da diferença, o conceito de autoridade (que se expressa como autoridade feminina) não se relaciona a poder, mas a confiança. Ou melhor, com a capacidade de confiar em alguém ou de desenvolver um percurso em que outras pessoas confiem em você, te deem sua confiança (CIGARINI, 2013).

Segundo Luisa Muraro (2020), a liberdade feminina era o que ainda não havia sido construído pelo movimento de mulheres e que, por isso, passou a ser o foco do neofeminismo e das lutas que o sucederam, desde a década de 1960. Mas deveria ser construída por quais parâmetros? Os mesmos das políticas realizadas pelos homens via patriarcado capitalista ou mesmo socialista, na URSS, em busca da emancipação? Na verdade, não. Seria preciso uma nova utopia, compreendida como o aspecto ontológico da transformação social e da revolução, como a reflexão sobre o vir a ser, que deveria ser concretizado, e uma nova política, compreendida como o fazer ser de tal processo de transformação social. Ou melhor, seria necessária uma ou algumas utopias feministas, para serem os faróis da construção cultural realizada pelo feminismo da diferença italiano, que levaria à efetivação (à nova política) do sentido livre da diferença. Pensando a partir das categorias gramscianas, Michel Debrun afirma que uma “cultura em gestação [também utopia em vias de nascer] desempenha um papel importante, como pano de fundo de transformação política (...) porque é a ordem cultural que dá seu significado à ação política” (DEBRUN, 2001, p. 179). A nova cultura, ou a nova filosofia, criada pelas feministas da diferença se amplia a ponto de se tornar bom senso e atingir, por meio de uma tradução como política da diferença, os mais diferentes grupos (de mulheres), viabilizando um projeto coletivo que atingiu as mulheres de todo o país, sempre tão dividido pela geopolítica de norte (muito industrializado e rico) e sul (mais rural e pobre), e continua a expandir-se pelo mundo, criando mundo (MURARO, 2020). Assim muita coisa foi imaginada e efetivamente construída pelas feministas italianas em suas diferentes lutas: elas criaram realidades, métodos, políticas, espaços de luta, história e cultura, sempre com a intenção de buscar realizar plenamente, ou com plenitude, o (inédito) ser mulher na cultura ocidental, o outro com plena dignidade ontológica, como pensou Irigaray, sem querer ser como os homens (ou o mesmo, o igual, o único). Dessa forma, neste capítulo busco trazer, em linhas gerais, como utopia e liberdade, uma síntese do feminismo da diferença italiano, em especial da *Libreria delle Donne di Milano* e da comunidade filosófica feminina *Diotima*, que trabalham muito bem a criação da diferença ou a efetivação do sentido livre da diferença – essa liberdade simbólica e prática de nomear e criar significados e dar sentidos às próprias experiências e às experiências coletivas, além de criar cultura. Procuro ainda apresentar sinteticamente o processo de reconhecimento da importância e do aspecto inovador e revolucionário dessa nova cultura política criada pelas feministas emancipacionistas ligadas ao PCI, que culminou na *Carta delle Donne*, um projeto coletivo, de conciliação entre ambas as culturas políticas das

mulheres italianas – emancipacionismo e neofeminismo –, realizado no interior e além da institucionalidade do PCI.

### 7.3 COLETIVOS FEMINISTAS: PRÁTICA DO INCONSCIENTE E PRÁTICA DO FAZER

Nesse processo político e filosófico, com fundamentação ainda mais consistente, após a obra de Irigaray e o projeto político nela implícito, ocorreu a consolidação do feminismo da diferença, em que crítica e construção teórica (e prática) sobre a diferença sexual foram empreendidas, por necessidade do próprio contexto do movimento feminista italiano, para fundamentar a (nova) prática política e social das mulheres. Desenvolveram, portanto, o caminho de afirmação da diferença – com a prática do inconsciente e a prática do fazer –, para que pudessem lutar por transformações estruturais mais profundas (ou até radicais), que permitissem abarcar amplamente uma existência feminina (das mulheres concretas às elaborações simbólicas).

Para as italianas, sem uma mudança cultural e simbólica que fundamentasse a existência do feminino como diferença, a luta política pela igualdade poderia dar acesso a direitos, mas manteria a subordinação feminina a princípios universalistas que negam a concretude material dos corpos e de suas experiências diferenciadas no mundo – os corpos sexualmente diferenciados e todos os corpos e existências diferentes da norma. Como sintetiza Negri, para as feministas italianas é a “ânsia de reconstrução [*tabula rasa*] que move a afirmação mesma da diferença (...). Diferença é resistência: rompimento com a ordem da reprodução, contra a validade universal da obediência feminina ao patriarcado” (NEGRI, 2005, p. 22).

Nesse percurso de resistência e persistência – uma ânsia por não mais reproduzir a ordem patriarcal – surgiu, em 1975, a *Libreria delle Donne di Milano*, um *locus* da política feminista coletiva, organizado como cooperativa de mulheres (*Circolo Cooperativo*<sup>243</sup> *delle Donne Sibilla Aleramo*<sup>244</sup>), em um imóvel cedido pela Prefeitura de

---

<sup>243</sup> Desde o início e ainda hoje, as mulheres integrantes do coletivo-cooperativa “se empenham na gestão e no projeto cultural da livreria, organizando-se em turnos internos que permitem subdividir o trabalho segundo as específicas competências [de cada uma delas] e [com todo] profissionalismo” (LUSSANA, 2012, p. 168).

<sup>244</sup> Sibilla Aleramo (1876-1960) é pseudônimo de Marta Felicina (Rina) Faccio, escritora e feminista pioneira na Itália, nascida em Alessandria (Piemonte). Ela escreveu várias obras, nos gêneros romance, teatro e prosa lírica, mas foi seu primeiro romance, *Una donna* (Uma mulher), que se tornou o mais popular.

Milão. Foi um produto da política separatista da época, mas já representando o desejo de ampliação ou transformação do separatismo inicial e a busca por novas estratégias políticas feministas. Seguiu inicialmente como prática entre mulheres, mas avançou do método da autoconsciência para o da análise do inconsciente – utilizando criticamente a psicanálise -, com o objetivo de ocupar, teórica e politicamente, a vida pública de uma nova forma. O partir de si para se abrir ao outro: consolidando a importância do autoconhecimento para a prática política coletiva e situada.

Também no interior do neofeminismo italiano, desenvolveram-se duas tendências – como a oposição entre as duas culturas políticas do movimento de mulheres: aquela que se dedicava mais “à busca [a investigação] de si através da prática autorreflexiva e [aquela cujo foco era] a prática social e política no mundo externo. (...) Em *Demau e Rivolta femminile*, prevaleceu a tendência à análise de si” (LUSSANA, 2012, p. 160). Já na Livraria, a tendência mais presente foi a prática do fazer, embora tal prática abarcasse inúmeras atividades que sempre permitiram a ampliação da consciência e a investigação de si. Este era o ponto de partida do (neo)feminismo italiano em seu conjunto. E as atividades deste novo espaço milanês tiveram como bases as práticas dos coletivos que o precederam, incluindo os dois supracitados e vários outros. Um exemplo fundamental foi o coletivo *Anabasi* e suas diversas experimentações, que o levaram a desenvolver “um projeto comunista de vida cotidiana (...) uma vida comunitária, em uma casa da Via Caccianino, (...) semelhante a um utópico falanstério<sup>245</sup> (...) um esquema de convivência alternativo à família tradicional e às suas dinâmicas” (LUSSANA, 2012, p. 160).

---

Aleramo foi uma mulher à frente de seu tempo e neste seu romance, de raiz autobiográfica e documental, definiu sua linguagem/escrita feminista peculiar e suas reivindicações também feministas. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/sibilla-aleramo\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/#:~:text=.,il%20suo%20libro%20pi%C3%B9%20popolare](https://www.treccani.it/enciclopedia/sibilla-aleramo_%28Enciclopedia-Italiana%29/#:~:text=.,il%20suo%20libro%20pi%C3%B9%20popolare))

<sup>245</sup> Falanstério era a proposta de um grande edifício destinado a abrigar os membros das cooperativas de produção e consumo imaginado por Fourier (1772-1837), na base do seu sistema social utópico. O edifício coletivo possuiria inspiração comunista, hedonista e representaria a negação da família burguesa e de seu núcleo restrito de convivência cotidiana (família nuclear, em casa privadas). A proposta tanto do prédio quanto da nova cidade onde ele deveria ser construído correspondiam a uma profunda crítica do autor francês à sociedade contemporânea a ele – à miséria moral e material do capitalismo do século XIX – e à sua economia (CHOAY, 2005). Segundo Françoise Choay, a sociedade-falange pensada por Fourier ultrapassaria a civilização burguesa reestruturando radicalmente toda a organização social, libertando-a do pauperismo e construindo, formando, o homem total (integral) (CHOAY, 2005, p. 68). O pensamento arquitetônico e urbanista foi (e segue sendo) fundamental para as feministas repensarem as cidades, as moradias, os modos de vida e as relações – inclusive entre os sexos –, no sentido de lhes oferecer caminhos para imaginar e experimentar (micros e macros) projetos de sociedade, que lhes permitissem transformar a vida como um todo. Por isso, Fourier foi uma inspiração para as italianas buscarem espaços que materializassem suas novas concepções de vida, fruto do neofeminismo, e que lhes oferecessem oportunidades concretas para o grande desafio de construir espaços urbanos e mesmo cidades, que proporcionassem segurança, acolhimento e liberdade para as mulheres.

Das experiências com inspiração utópica do coletivo *Anabasi*, que “antecedeu” a *Libreria*, surgiram redes de relações entre mulheres que produziram grande trabalho editorial, práticas autorreflexivas (e amorosas) entre elas, serviços de aconselhamento em áreas como medicina (com o foco na saúde da mulher) e arquitetura, além de muitas atividades coletivas, como idas ao cinema (e outras atividades artísticas), encontros para cozinhar (que na futura *Libreria* se manteve como regra, como relatado no tópico Pensamento da experiência, do capítulo 1) e férias em conjunto (LUSSANA, 2012). Em suma, práticas entre mulheres com direcionamento social e político mais amplo, experimentações utópicas de como fazer comunidade e criar alternativas à sociedade vigente.

Assim, a cooperativa-livraria nasceu quando diferentes coletivos milaneses, com atuações semelhantes e intenções utópicas semelhantes, ampliaram seus trabalhos e tiveram a necessidade de uma sede comum, para intensificar a troca de experiências. Foram duas as experiências principais oriundas dessa nova iniciativa feminista de ampliação das práticas e da lógica separatista anterior, cunhada por Lonzi e *Rivolta femminile*, e uma delas foi a *Libreria*, que se desenvolveu como uma síntese possível das duas tendências do neofeminismo supracitadas, tendo como metas a reflexão sobre a própria vivência pessoal, sintetizada na prática do inconsciente, e o compromisso com o mundo exterior e sua transformação, almejada pela prática do fazer.

A prática do inconsciente – fortemente presente na *Libreria* – surgiu quando a prática de autoconsciência<sup>246</sup> se tornou insuficiente, devido à necessidade de trabalhar não apenas com a parte consciente das mulheres, mas também com sua parte submersa, seu inconsciente, seus incômodos profundos no vivido (o inconsciente também social pertencente a cada uma) e seus desejos mais autênticos. Significou a tentativa de

apropriar-se de uma nova linguagem que finalmente traz experiências primordiais de volta à consciência, como exemplo a relação conflitual com a mãe e com o pai. (...) Tais experiências não são quase nunca elaboradas corretamente, permanecem esmagadas [abafadas] pelo senso comum ou preso em esquemas ideológicos [mesmo nas perspectivas marxistas] sem ser capaz de suscitar uma verdadeira autoconsciência. A prática do inconsciente deve servir para desbloquear pulsões, fantasias e impulsos emocionais, represados por uma comunicação ruim ou insuficiente com o próprio universo simbólico [e a própria sociedade]. (...) A prática do inconsciente revela pela primeira vez

---

<sup>246</sup> Na *Libreria*, “os [diferentes] grupos de autoconsciência se reuniam separadamente e, duas vezes por semana, às quartas a noite e aos sábados à tarde e as reuniões eram coletivas” (LUSSANA, 2012, p. 163). É interessante perceber como os ecos dessas práticas e dessa rotina de trabalho estão presentes nas atividades das feministas dessa cooperativa até os nossos dias, já que os eventos e encontros coletivos seguem ocorrendo frequentemente nos mesmos dias e horários, quartas e sábados.

o mundo submerso das mulheres. Coloca a figura simbólica da mãe de volta ao centro da vida emocional, aquela que condiciona e orienta o nosso crescimento [desenvolvimento] profundamente e por muito tempo [de antes do nascimento até sermos emancipadas] e ainda orienta nossa ação no mundo. (LUSSANA, 2012, p. 164)

“No início o objetivo principal [da prática do inconsciente] não é tanto uma produção teórica, mas o aprofundamento das relações entre as mulheres que participavam dos encontros” (LUSSANA, 2012, p. 165), compreendendo o valor (metafórico, arquetípico, político) da mãe na nossa história como seres biológicos e dependentes, que precisam ser gerados para existir e, depois disso, extremamente cuidados para sobreviver, como seres políticos, que precisam de relações de confiança, afeto e apoio para viver em sociedade, com segurança e paz, e como seres simbólicos, que precisam de referências anteriores para saber quem são e para onde querem/podem ir, para dar sentido ao próprio mundo. Mas o projeto inicial, de ampliação da consciência e de enfrentamento coletivo do inconsciente, depois se transformou ou avançou em seus objetivos, porque a ação no mundo e, dentro disso, a produção teórica com métodos feministas passou a ser igualmente o foco político da *Libreria*.

O objetivo com a autoconsciência e depois com a prática do inconsciente, que se voltavam enfim para o coletivo, era compreender o mundo a partir de uma teoria criada por tais práticas, em que as mulheres pudessem partir de si mesmas. Um esforço para uma reconstrução do simbólico (das mediações a partir das quais se compreende a realidade) a partir delas mesmas: “havia mais interesse em elaborar uma nova teoria de interpretação de si mesmo, do mundo, da sociedade do que de compreender plenamente [suas] histórias” (LIBRERIA DELLE DONNE, 2018). Um desejo de confrontar o conteúdo da análise política de cada uma com uma visão política mais ampla do coletivo, da sociedade. A prática do inconsciente não servia apenas à análise individual, mas constituía uma prática política e social (uma perspectiva política da psicanálise), para a compreensão e a autocompreensão de cada mulher enquanto sujeito histórico, político e social, para ser possível que cada uma se colocasse e se reconhecesse como agente/produtora no/do mundo, como construtora (sujeito) da história, através de sua *práxis*. Por isso, ocorria um

intercâmbio contínuo entre os conteúdos da análise individual de cada uma e [d]a elaboração coletiva ou política de tal experiência: surge imediatamente a necessidade de superar a rigidez da relação cristalizada entre analista e analisando e garantir que o que emerge da relação analítica seja compartilhado pelo coletivo para se transformar em conhecimento político. (LUSSANA, 2012, p. 163)

Passaram a utilizar a prática analítica (a psicanálise de uma forma apropriada por elas) para se tornar de fato possível, e “científico”, realizar a *tabula rasa* – segundo a sugestão radical/rebelde de Lonzi e *Rivolta femminile* –, como método epistemológico e político, para a construção da teoria feminista, calcada nas experiências compartilhadas, concretas, construídas na disparidade, na confiança e nas reflexões profundas sobre a vida das mulheres como sujeitos. Tal método analítico e político era o caminho escolhido para a busca metafórica da mulher por si mesma, como aquela criada para Nora Helmer em *Casa de bonecas*, já que uma pessoa não se reduz à sua singularidade e sempre é também política e comunidade. Só é possível se transformar se igualmente se transforma a realidade à qual pertence, ou seja, quando se realiza a construção autoconsciente de sua personalidade humana e também social (sua nova personalidade feminina). Por isso, o avanço metodológico, em que

O tomar consciência da diferença sexual, através da escavação profunda da prática analítica, [precisou] dar lugar agora a uma ação política das mulheres, cuja força e beleza será a sua própria autenticidade anti-ideológica [pela originalidade do partir de si e a ruptura com as teorias preexistentes]. O “lugar analítico” não pode tomar o posto do “lugar real”. A consciência subjetiva não pode mais ser separada da vida. (LUSSANA, 2012, p. 167)

É preciso ocupar o posto no lugar real – traduzir a(s) utopia(s) e experimentações feministas –, mas preenchendo-o de significados e mediações próprias. Por isso, da prática do inconsciente foi sistematizada a prática do fazer, aquela que permitiu que as mulheres fossem, com o corpo inteiro, em presença e *páthos*, em direção ao mundo. E a experiência mais bem sucedida desse percurso político foi sem dúvida a *Libreria* (LUSSANA, 2012), embora tenha existido também a experiência ampla da *Casa delle donne*<sup>247</sup>.

O projeto da livraria foi pensado, delineado e publicado em um folheto em 18 de dezembro de 1974 e, para torná-lo uma realidade, foi realizada uma espécie de financiamento coletivo. Seria, a princípio, um espaço inspirado na *Librairie de femmes* de Paris, mas acabou por ultrapassar a missão desta, ou seja, ser um lugar de encontro

---

<sup>247</sup> A *Casa delle donne* da *Via Cold di Lana*, em Milão, foi inaugurada em 1976 – no ano seguinte àquela da *Libreria* –, em meio à transformação da política feminista de práticas mais introspectivas para práticas do fazer, em que ocupavam espaços da cidade, para dialogar com outras mulheres (e homens), para além daquelas que compunham os coletivos. Segundo Lussana, a *Casa* se materializou com o objetivo de “promover uma prática de compartilhamento de espaços e atividades na vida cotidiana sem estabelecer o objetivo da produção intelectual” (LUSSANA, 2012, p. 167), como alguns dos muitos coletivos feministas que a antecederam e também aqueles que lhe foram contemporâneos.

entre mulheres, de elaboração teórica e prática e de compartilhar espaços e atividades na vida cotidiana. Tornou-se, assim, bem mais do que uma livraria. Ou melhor, foi se transformando em um local feito de práticas (sempre em transformação) e de produção de cultura entre mulheres; local para construir, na *práxis*, as próprias mulheres (o feminino ou os vários femininos possíveis e re-imagináveis) e sua sociabilidade. As mulheres são devir e espaço aberto à criação, invenção, descoberta ou redescoberta, sempre tentando superar a histórica subalternização patriarcal e também a aparente e reiterada relação conflitual entre elas, entre mãe e filha e das mulheres entre si, valorizando, em lugar do conflito aberto e destrutivo, o que tais feministas definiram como disparidade, ou seja, a rica diferença existente em cada uma delas. E, assim, todo esse arcabouço criativo e tudo o que, por meio da *práxis* coletiva, foi realizado neste espaço histórico do feminismo italiano (a *Libreria delle donne di Milano*) compôs a prática do fazer<sup>248</sup> – uma prática que é a própria produção de cultura, em sentido amplo. Por isso é possível tecer, também aqui, uma aproximação ao(s) sentido(s) gramsciano(s) de cultura: novo humanismo; nova linguagem; nova filosofia; nova política; capacidade de tradução e tradutibilidade; luta hegemônica visando uma *nuova civiltà*.

O coletivo-cooperativa propôs a criação de uma estrutura simbólica de mediação, com experimentações que as levaram a “cancelar as fronteiras entre vida e literatura” (LIBRERIA, 2018, p. 128). Uma prática coletiva de transformar o ficcional, o utópico, em realidade, de traduzir a literatura feita historicamente por mulheres em realidade e produção simbólica criada por mulheres. O foco da prática do fazer é a efetiva produção de vida<sup>249</sup>, a busca por uma linguagem (que é cultura e *práxis*) feminina sexuada, para mediar a realidade já existente e aquela a ser criada, em projeção constante para o futuro. Por isso, o coletivo vem experimentando formas de traduzir no mundo a diferença que se vivia e criava (ou desvelava) coletivamente, ação política fundamental, porque histórica e culturalmente, ao longo dos séculos, “a experiência feminina permanec[eu] aprisionada em si, sem tradução social” (LIBRERIA, 2018, p. 134).

---

<sup>248</sup> É importante deixar claro que a *Libreria di Milano* é um espaço também aberto aos homens, já que buscou justamente superar o separatismo *stricto senso*, radical, dos grupos de autoconsciência, em direção a uma prática política que pudesse ter um maior alcance na vida pública, na vida da cidade e na luta por uma transformação cultural e civilizacional profunda.

<sup>249</sup> Os círculos de leitura, os grupos de estudo e a criação coletiva da *revista Via Dogana 3* (a revista oficial da *Libreria*) não servem apenas ao debate de ideias, mas à efetiva produção de vida, tendo como referência as obras e as experiências das mulheres.

Na Livraria não se fazia apenas um grupo de leitura: as obras das mulheres são vida, experiência, sensação, *páthos* e genealogia<sup>250</sup> traduzidas em linguagem literária; podem ser traços ou ensinamentos de liberdade das mulheres, em linguagem sexuada; e podem de fato formar as pesquisadoras/ativistas/leitoras, que podem ser traduzidas para criar realidade, mundo, *cambio di civiltà*. Lussana sintetizou o projeto da *Libreria* da seguinte forma:

[1] torna-se rapidamente um centro de coleção e de venda de obras exclusivamente femininas diferenciando-se, nisto, da Livraria das Mulheres de Paris; [2] se propõe como lugar político de encontro das mulheres e como espaço de reflexão; [3] a prática do estar entre mulheres como ponto de partida da política do grupo; [4] a liberdade de usar o próprio tempo e a própria mente para uma atividade literária ou criativa foi com frequência definida como escandalosa (...) [por isso] na prática do presente, a liberdade de expressão das mulheres é a política [já é a própria política], é a liberdade de fazer segundo um projeto consciente que restituiu sentido à subjetividade feminina; [5] criação de um espaço simbólico que todas as mulheres possam usar e onde podem agir; [6] ao longo dos anos, a livraria tornou-se um lugar simbólico da prática do fazer. A discussão sobre temas do feminismo e a apresentação dos livros foi acompanhada pela produção editorial de textos e documentos e pela tomada de posição sobre aspectos e problemas da vida política italiana [e mundial; e cada vez mais nos dias atuais, com suas emergências climáticas e sociais]. (LUSSANA, 2012, p. 169)

Uma outra síntese possível do projeto da *Libreria* dá-se “quando uma mulher toma posição sendo fiel ao seu desejo e às suas semelhantes [suas companheiras de prática política], [e] da sua transgressão nasce o saber da diferença sexual, que muda profundamente aquilo que foi ensinado sobre a justiça, a igualdade e a liberdade” (LIBRERIA, 2018<sup>251</sup>). Por isso, o lema deste coletivo, como havia dito anteriormente sobre Lia Cigarini, é o verso de Simone Weil: “*non credere di avere dei diritti*”. Para sua *práxis*, é fundamental não acreditar que se tem direitos, antes de ter a coragem de mergulhar no conhecimento verdadeiro de si e do mundo, validar o próprio desejo – e a verdade que vem do coração, do sentir de fato – além de ser capaz de agir, com o apoio da comunidade plural de mulheres (inclusive aquela criada via literatura).

---

<sup>250</sup> Lia Cigarini afirma que “a escrita das mulheres tem um passado secular (...) não era o extraordinário número de escritoras que existe hoje, mas uma genealogia existe ou foi reconstruída” (CIGARINI, 2013, p. 45). E é um elemento político fundamental dar continuidade a tal reconstrução. Por isso, a postura política e metodológica de Cigarini é assim descrita por ela: “há décadas leio, preferencialmente, escritos de mulheres e examino com mais cuidado as obras de arte e de arquitetura femininas. Decifrar palavras e signos da diferença sexual e da liberdade feminina” (CIGARINI, 2013, p. 43). É importante a militância cotidiana, ter sempre o interesse de pesquisadora para buscar as obras de mulheres, ser capaz de ler suas entrelinhas e, por meio delas, descobrir as categorias únicas que já possuíam ou possuem em seu bojo e como podem auxiliar a enriquecer a (re)construção do feminino e a transformação da realidade.

<sup>251</sup> Este trecho encontra-se na contracapa do livro coletivo da *Libreria delle donne de Milano* (2018).

Tudo isto é como imagino o efeito do projeto (ficcional, utópico) de Nora Helmer levado a cabo, caso a história de Ibsen continuasse após a ruptura de sua protagonista, ou melhor, se ele apresentasse o resultado ou a potência do percurso de sua personagem, levado a sério ética e politicamente. Tal prática e tal método não são essencializados, ou seja, não estão restritos apenas à pessoa do sexo biológico feminino, mas vão em direção a algo que se inaugura e que é possível viver (no sentido existencial mesmo) e dizer respeito a qualquer pessoa que queira subverter, ao ter a coragem (a rebeldia) de partir de si mesma, revelar-se a outrem (e ao mundo), considerando-se protagonista no processo epistêmico e político, o que lhe permite enfrentar a hegemonia do suposto sujeito do conhecimento, neutro e universal, proprietário e colonizador.

Com o acervo de livros de fato produzidos pelas mulheres ao longo dos séculos, as italianas foram capazes de “construir os fios da memória das mulheres partindo dos textos que são um testemunho da autônoma reflexão feminina na história do pensamento, para chegar ao presente e encontrar ‘os tempos e as ferramentas (...) para difundir, discutir, aprofundar tudo de novo [nova linguagem, linguagem sexuada] que as mulheres exprimem [tradução e cultura]” (LIBRERIA, 2018). E, com esse percurso, produziram linguagem, cultura, tradução teórica das experiências feministas, criação de uma tradição e uma memória feministas como elementos fundamentais da política feminista da diferença. Essa memória se immortalizou nas obras coletivas da *Libreria* (e ainda nas muitas obras individuais de suas integrantes), em especial, na edição da Revista *Sottosopra*, que se chamou *Più donne che uomini*<sup>252</sup>, documento que representou o momento de passagem da denúncia da opressão e da desumanização das mulheres à ação, à releitura do passado para o início da reflexão sobre o presente. E se perpetuou ainda no livro coletivo *Non credere di avere dei diritti*, que buscou sistematizar os acontecimentos vivenciados e criados pelo coletivo, traçando para tal narrativa um percurso de genealogia feminina, na *práxis*, desde a Bíblia, tendo como ponto de partida ou marco zero a relação entre Noemi e Rute e o *affidamento* que desenvolveram entre si.

Trata-se de uma relação especial entre mulheres, que se tornaria arquetípica ou paradigmática para qualquer relação entre elas: “confiar [em outra mulher] não é

---

<sup>252</sup> A reflexão sobre este documento deu origem à comunidade filosófica feminina *Diotima*, em 1983; tendo como uma de suas principais idealizadoras a filósofa Luisa Muraro, que será o elo entre as duas iniciativas feministas: *Libreria* e *Diotima*. As edições históricas da Revista *Sottosopra* da *Libreria* foram: *Sottosopra verde: più donne che uomini* (1983); *Sottosopra blu: sulla rappresentanza politica femminile, sul'arte di polemizzare tra donne e sulla rivoluzione scientifica in corso* (1987) e *Sottosopra oro: un filo di felicità* (1989).

espelhar-se em pé de igualdade na outra para confirmar para si aquilo que se é, mas pedir-lhe e oferecer-lhe os meios para ter verdadeira e grande existência no mundo [sendo quem se é]” (LIBRERIA, 2018<sup>253</sup>). É ter uma relação de confiança que permita a você ser quem você é, e não precisar ser como a outra que se coloca ao seu lado nessa relação de confiança, ou seja, que, sendo ela mesma, te permita ser diversa.

Muraca afirma que

Os centros nevrálgicos de elaboração do feminismo da diferença italiano são Diotima<sup>1</sup>, uma Comunidade Filosófica Feminina, nascida na Universidade de Verona, em 1983, e a Livraria das Mulheres de Milão, autora do texto fundante do feminismo da diferença na Itália *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne* [Não acredite que você tem direitos. A geração da liberdade feminina na ideia e nas vivências de um grupo de mulheres] de 1987. (MURACA, 2015)<sup>254</sup>

Em suma, Carla Lonzi e *Rivolta Femminile*, com *Sputiamo su Hegel*, deram a direção do movimento feminista, um movimento de mulheres que já era maduro e tinha sua palavra pública. Luce Irigaray deu nova consistência teórica, com a elaboração conceitual sobre a diferença sexual, e a *Libreria* materializou a liberdade feminina na Itália, traduzida em suas obras práticas e teóricas, em especial, imortalizada em *Non credere*, o livro consolidador do feminismo italiano da diferença.

O coletivo-cooperativa realizou um projeto político feminista amplo, que encontrou espaços de atuação crescentemente capazes de dialogar com o mundo e as questões contemporâneas – todas as questões podem ser pensadas e vivenciadas por um humanismo no feminino, que se constrói via prática do fazer – e, com isso, desenvolveu também seu conceito próprio de diferença sexual, proveniente e transformado pela *práxis*, mantendo-se distante de estereótipos patriarcais e concepções essencialistas. Laura Minguzzi sistematiza tal conceito da seguinte forma:

debate e teorizamos o sentido livre da diferença, não [mais] a diferença entre homens e mulheres [como foi classicamente realizado no pensamento e na política patriarcal], mas a diferença dentro de nós, isto é, o fato de cada uma em relação às outras mulheres produzir um pensamento livre sobre a diferença de ser mulher, não exist[indo], portanto, a categoria “mulher”. (MINGUZZI, 2020)

---

<sup>253</sup> Este trecho encontra-se na contracapa do livro coletivo da *Libreria delle donne de Milano* (2018).

<sup>254</sup> [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332015000100453](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332015000100453)

Nesse ponto, como para Beauvoir e seu humanismo existencialista, a mulher (e a diferença) se faz(em) e não possui(em) uma essência prévia, uma definição pré-estabelecida. Ela se transforma a cada nova possibilidade de compreensão profunda de si mesma, em relação à diversidade que é possível se descobrir dentro de si, quando se coloca em espelhamento com suas semelhantes, por meio de relações de confiança e disparidade, e quando a pessoa única que ela é se localiza e se compreende no mundo. Por isso, “a autoridade que legitima a diferença feminina como diferença humana originária gera-se no contexto da prática política através de palavras e gestos da vida cotidiana, nas relações com esta ou aquela mulher, com a vivificação dos desejos, na proximidade com as coisas de todos os dias” (LIBRERIA, 2018, p. 132). A continuidade, a persistência e a constância na construção de si: valores expressos, por exemplo, por suas duas representantes honorárias, Lia Cigarini – liderança da juventude comunista, uma das fundadoras do *Demau* e, depois, do *Analise*, grupo mais político de prática do inconsciente – e Luisa Muraro – feminista atuante no maio de 1968 e integrante do *Demau* desde 1970 –, símbolos vivos de uma luta que, há quase 60 anos, vem se dando cotidianamente para a efetiva construção do feminismo na Itália.

Segundo Lia Cigarini, a universalidade tornava impossível falar sobre o mundo, que é habitado por mulheres e homens concretos, sexuados, porque se apoiava no sujeito abstrato, sem corpo e *páthos*. Por isso, metodologicamente, as mulheres do coletivo-cooperativa investem no sentido livre da diferença ou definição livre do ser mulher, que dá voz aos sujeitos concretos – “concretamente capazes de falar de si mesmos” e fazer emergir “a consciência da dupla diferença existente no humano” (CIGARINI, 2013, p. 39) – e permite que a alteridade não permaneça aprisionada, em uma forma frequentemente domesticada, colonizada e especular.

“A força de subversão da diferença sexual mesma<sup>255</sup>” (CIGARINI, 2013, p. 38) permite que a liberdade praticada naquele espaço histórico encoraje as mulheres (e também os homens que lá frequentam) a questionar – ou a não mais se submeter acriticamente ou por força da autoridade a – qualquer teoria, prática, concepção de mundo ou autoridade. Tal liberdade se apoia no *páthos* e na força que elas descobriram gerar, por

---

<sup>255</sup> Lia Cigarini (2013) apresenta com muita segurança e clareza o projeto político da diferença sexual, sempre destacando seu potencial subversivo, transformador, revolucionário. Ela recupera a origem e a trajetória de tal projeto e, segura disso, segura da histórica coletiva consistente que está por traz dele, o afirma. Para ela, o gesto-decisão política imprevisto da separação ou separatismo “pretendia desfazer e refazer a política e, em conjunto, o simbólico e a forma de se relacionar entre mulheres e homens” (CIGARINI, 2013, p. 38) e conseguiu realizar seu intento.

meio das práticas da autoconsciência, do inconsciente, da relação, do fazer, e que lhes dá a coragem necessária à transformação do *status quo*. E a coragem de enfrentar mesmo o “aparentemente” intocável – os temas tabus na luta política progressista – foi fundamental para que o neofeminismo questionasse e “abandonasse” a concepção emancipacionista, ou seja, para que elas desenvolvessem a força para não mais terem que, em nome da emancipação, realizar e se silenciar para tudo o que os homens faziam, como se eles fossem um referencial irrenunciável (CIGARINI, 2013). Lia sintetiza a postura política das italianas como aquela de sempre

discutir a liberdade e a democracia com o mesmo risco com que nos movemos [mudamos, questionamos] no trabalho, na filosofia, na psicanálise, na arte etc., sem temer ultrapassar os limites estabelecidos pela Constituição ou contrariar algum postulado da política considerada intocável, como, por exemplo, a democracia representativa que, repito, não é a única forma de democracia. (CIGARINI, 2013, p. 36-37)

#### 7.4 COMUNIDADE FILOSÓFICA FEMININA: FAZER DIOTIMA E O PENSAMENTO DA DIFERENÇA SEXUAL

A partir de 1983, constituiu-se uma comunidade filosófica feminina, denominada *Diotima*, em que professoras universitárias e secundárias de filosofia e/ou ativistas feministas decidiram se lançar ao desafio concreto de “‘ser mulher e pensar filosoficamente’, rompendo, assim, com a presumida e prescrita universalidade e neutralidade do discurso filosófico” (DIOTIMA, 2017). A comunidade adaptou uma prática de investigação filosófica proveniente do movimento de mulheres (ou neofeminismo), a prática de autoconsciência, em que não se partia de textos da tradição filosófica para se fazer filosofia, mas de si mesma. Esse método se tornou a própria forma e a origem de todo discurso teórico e político das mulheres, no feminismo italiano (MURARO, 2008, p. 97).

Seu início se deu porque Luisa Muraro, então integrante da *Libreria delle Donne di Milano*, teve a iniciativa de se reunir com outras mulheres, quase todas filósofas, para discutir coletivamente a edição da Revista *Sottosopra: più donne che uomini*. A preocupação inicial era aprofundar as reflexões sobre as novas estratégias políticas feministas, mas, devido à formação filosófica da maioria das integrantes do grupo, foram as questões filosóficas sobre “a insignificância simbólica de ser mulheres no discurso

filosófico, nos seus códigos e conceitos transmitidos pela tradição masculina” (ZAMBONI, 2015, p. 1), que ganharam relevância. Dessa forma, com o objetivo de enfrentar os desafios para superar a insignificância filosófica e política das mulheres, em 1984, surge a comunidade filosófica feminina<sup>256</sup>.

E por que foi denominada *Diotima*? “Diotima é uma figura que não sabemos se existiu ou não historicamente e, para mim, esta é a condição histórica das mulheres” (MURARO, 2008, p. 97). Presente no diálogo platônico *O banquete*, Diotima foi a professora de Sócrates. Além disso, com a simbologia desta mestra, buscavam reportar à suposta origem feminina da filosofia grega. Sócrates teria de fato aprendido a filosofar com uma mulher? Por que quase não há registros sobre tal fato e sobre a presença das mulheres como sujeitos, na história e na filosofia em geral?

Com estas e outras perguntas, além de um longo caminho teórico e político a ser desenvolvido, a comunidade cresceu e se transferiu, do espaço privado de encontros entre mulheres, para a Universidade de Verona, onde algumas de suas integrantes eram docentes ou pesquisadoras – além de Luisa Muraro, destacam-se as presenças pioneiras de Adriana Cavarero, Wanda Tommasi, Diana Sartori e Chiara Zamboni. Simbolicamente, tal ato significava a superação do separatismo e a ocupação do espaço institucional da academia, mesmo que ainda não representasse uma entrada oficial da diferença sexual na instituição, porque as atividades da comunidade aconteceriam paralelamente às atividades “oficiais” das professoras e pesquisadoras. Mas, sendo coerente com o projeto político da diferença sexual, ocupar a universidade significava “fazer com que a experiência feminina entrasse em rota de colisão com a instituição e com o simbólico masculino” (ZAMBONI, 2015).

*Diotima* desejava, antes de tudo, “abrir no interior da instituição a contradição de uma presença feminina pensante e autônoma e ver concretamente o que se modificaria na própria instituição” (ZAMBONI, 2015, p. 1). O objetivo foi colocar (ou recolocar), na universidade, as mulheres como sujeitos da filosofia, ignorando (ou se rebelando diante de) regras e limitações históricas da instituição, que, no passado, havia inclusive

---

<sup>256</sup> Os coletivos iniciais foram sendo desmembrados, assim como muitas outras iniciativas por todo o país. A prática do fazer – que traz em seu bojo a autoconsciência, o inconsciente e as várias experimentações presentes na memória do movimento de mulheres – forma as mulheres e permite que continuem contaminando outros espaços com a política da diferença sexual. Permite ainda que realizem uma política própria e uma recriação cultural de espaços, relações e teorias. A iniciativa de Luisa Muraro, ao dar vida à *Diotima*, é um exemplo da potência dessa criação política e teórica dos coletivos feministas da Itália pós-república.

corroborado a perseguição de mulheres rebeldes por seus saberes e poderes (FEDERICI, 2017; PIZAN, 2012).

Para o desvelamento desse novo passo do feminismo da diferença italiano, suas fundadoras decidiram também aprofundar caminhos já apontados pelas duas autoras centrais ao movimento naquele país, mas dando ênfase ao potencial filosófico (e ontológico) de suas obras. Ademais, como herdeiras dos primeiros coletivos de autoconsciência, na Itália, avançaram no aprofundamento do método apresentado pelo coletivo-cooperativa de Milão. Carla Lonzi (2014) mostrava a importância de se buscarem as raízes da opressão feminina, pensando existencialmente na diferença e abrindo mão de lutar pela igualdade. Segundo ela, a igualdade não era filosófica – pensando-se a filosofia como princípio, natureza, com valor metafísico e constitutivo do ser – mas jurídica e política. Luce Irigaray, por sua vez, havia estabelecido que a diferença sexual era “a questão” a ser pensada pela filosofia de seu tempo (IRIGARAY, 1985), e, para isso, dedicou inúmeras obras filosóficas e políticas.

Assim, as mulheres de *Diotima* definem como sua tarefa, na luta dos coletivos feministas, o engajamento na produção teórico-filosófica feminista, porque avaliavam que a teoria feminista italiana ainda não possuía fundamentos filosóficos sistematizados, ou seja, um pensamento da diferença sexual, com conceitos e categorias. Para elas, era necessário superar as abordagens já derrotadas na luta política das mulheres, tais como, igualdade, emancipação e vitimização, inspiradas por análises amparadas pelas categorias do pensamento político da modernidade e pela perspectiva liberal do contrato social, para produzir uma teoria que representasse o ser mulher e as relações que estavam construindo ali.

Para pensar a complexa relação entre mulheres e filosofia, não bastava considerar o fato de que elas, alijadas durante séculos do âmbito do pensamento, agora tivessem acesso a ele. Era preciso construir, criar a forma de ser mulher e pensar filosoficamente. Segundo Lauretis (1990, p. 12), a tarefa da filosofia feminista, entre outras coisas, é justamente enfrentar um paradoxo: pensar a diferença sexual por meio de categorias de um pensamento que é sustentado pelo não pensamento da diferença em si mesma. *Diotima* precisou encarar o desafio apontado por Lauretis, dedicando-se a conceitos-chaves da filosofia, para que, metodologicamente, fosse possível construir seu caminho teórico sobre a diferença sexual.

Adriana Cavarero (1991), integrante da comunidade nesse período<sup>257</sup>, ressalta que o percurso das pensadoras pela seara da filosofia, para legitimar o que estavam construindo, significou uma invasão do pensamento filosófico com as ferramentas do próprio pensamento filosófico. Mariateresa Muraca sintetiza:

A partir da crítica do sujeito neutro supostamente universal da filosofia moderno-ocidental e em contraposição ao feminismo da igualdade, o feminismo da diferença elaborado por Diotima coloca a diferença entre os sexos como uma diferença fundamental e assimétrica, ao mesmo tempo em que recusa uma concepção a-histórica e essencialista dessa diferença, que a identifique com a divisão sexual dos papéis sociais. (MURACA, 2015)

O conceito filosófico constitui-se com o objetivo de ser abstrato, universal e neutro, transcendendo os “acidentes” da individualidade e da diferença sexual. Mas ele esconde, atrás de si, o sexo que historicamente pôde construí-lo e o *modus operandi* de excluir tudo que é excessivo, acidental, e que, na verdade, corresponderia ao outro simbólico: o (histórico) sexo feminino. Assim, o que é universalizado ou possui a alcunha de universal é, na verdade, o masculino, o hegemônico na sociedade, cultura e filosofia patriarcais, sem que se apresente a perspectiva parcial de toda a sua construção. Cavarero (1991) ressalta que, quando a mulher decide filosofar, ela se submete a essa falsa imparcialidade ou dupla neutralização, que lhe exige se tornar uma pensadora neutra de uma neutralidade que, em realidade, é parcial. Esse processo exclui sua diferença enquanto pensadora – pensando tanto no feminino em geral, produzido simbolicamente, quanto na mulher real e nas questões que vivencia em função de sua situação – e retira do objeto pensado e do conceito construído a possibilidade de representar a diferença.

Então, para enfrentar a falsa neutralidade – já que não é possível admitir o neutro, se há multiplicidade de existências – definiu-se como necessária a construção de um pensamento sexuado. “Esse pensamento teria que se transformar na potência representativa do e para o sujeito feminino, capaz de nomear e pensar por ele mesmo, tendo como ponto de partida sua originária e irreduzível diferença sexual” (CAVARERO, 1996, p. 183). Em suma, de ponto de partida, a diferença se configura tanto em conceito quanto em fundamento de um pensamento, que busca a representação do feminino na filosofia (busca uma ordem simbólica feminina) e possibilita à filósofa expressar-se e pensar a partir de seu gênero, afirmando seu ser real, existente, sexualizado e corporal –

---

<sup>257</sup> Há alguns anos, Cavarero rompeu com a comunidade e segue seu trabalho filosófico feminista, principalmente estabelecendo trocas com pensadoras de outras nacionalidades, como a estadunidense Judith Butler, de cuja obra é a tradutora na Itália.

podendo pensar, com todos esses componentes, um método próprio, o que não o restringe apenas a um pensamento para as mulheres.

Adriana Cavarero apresenta um diagnóstico para a exclusão das mulheres (das diferentes mulheres) do mundo em que vivemos. Para ela, é inegável que ser mulher é real, mas atópico na ordem patriarcal vigente. Ou seja, ser mulher seria quase o inatingível, a “coisa em si”, um “fato nu e cru”, ou seja, “um mero existir sem significação simbólica e, portanto, irreal” (CAVARERO, 1996, p. 115). Entretanto, para buscar existir de fato, poder falar de si, significar-se, criar cultura e possibilidades de vida, fazer política e filosofia, a mulher tem precisado buscar sua realidade em

códigos patriarcais que [a] definem como a mãe do homem e como fantasma de suas pulsões eróticas ou, prescindindo do [seu] sexo em uma política igualitária, como quase-homem apesar de [ser] mulher. (CAVARERO, 1996, p. 115)<sup>258</sup>

Aos olhos do feminismo da diferença sexual italiano, cujo projeto é sintetizado aqui com Cavarero, o pensamento teórico e político ocidental seria a autorrepresentação de um signo masculino universalizado, os signos disponíveis para realizar as mediações e significações da realidade. Nesse sentido, para o projeto de Cavarero e das demais filósofas e feministas de *Diotima*, com quem partilha seu diagnóstico, torna-se fundamental criar a diferença sexual, por meio de pensamento e de práticas políticas.

Para esse feminismo filosófico, a diferença sexual também não seria aquela clássica entre homens e mulheres, focada em suas anatomias e papéis sociais de gênero, que têm sido a base para justificar estereótipos e perpetuar hierarquias, violência e desigualdades sociais. Mas “um sentido livre da diferença feminina que se configura como radicalmente transformadora porque questiona a ordem simbólica e social marcada pela dominação do sujeito masculino” (MURACA, 2015). Por isso, a diferença sexual seria um conceito e uma ontologia, um projeto de futuro, que significa a possibilidade de construção existencial do feminino, construção de (nova) cultura, de um (novo) simbólico, uma (nova) história, (novos) conceitos. Um projeto ético e político de afirmar quem se é, com toda sua multiplicidade ontológica, e não apenas de buscar caminhos de afirmação da igualdade entre os sexos ou os gêneros, por meio da assimilação na estrutura

---

<sup>258</sup> Acrescente-se que os códigos patriarcais disponíveis e validados, quando definem a mulher da forma exposta nesta citação, fazem-no de forma limitada e burguesa, além presumir o homem, por sua vez, como cidadão político e sujeito de sua história.

social e política que se sustenta no capitalismo racista, patriarcal e colonial, como diz Cavarero, tornando-se “quase-homem apesar de ser mulher”.

A libertação das mulheres dessa perspectiva imposta de “quase-homem” deveria considerar pelo menos três aspectos, presentes na experiência das italianas: a superação da injustiça; a manifestação de uma dimensão de relação com o mundo omitida até aquele momento (COLLIN, 2009) e a criação de um pensamento que fundamentasse e desse suporte à prática (transformadora) de mulheres enquanto sujeitos. Por isso, *Diotima* não se empenhou em apenas criar um ponto de vista histórico-cultural novo – construído após a apreensão de categorias de sistemas de pensamento já constituídos, tais como a psicanálise e o marxismo –, mas em retirar das fissuras da história o feminino escondido. Lançou-se à atitude revolucionária de criação do pensamento da diferença sexual, que demandou novos conceitos e práticas inovadoras no fazer filosofia, sem desconsiderar as revisões culturais e produções coletivas do movimento feminista, em especial do italiano e do francês. No livro *Il pensiero della differenza sessuale*<sup>259</sup>, de 1987, as autoras sistematizam o processo de criação desse novo pensamento e os conceitos e práticas que permearam tal intento, construído em conformidade com as necessidades subjetivas e históricas do movimento político a que pertenciam.

O pensamento da diferença sexual considera a mulher como sujeito e objeto da sua ação política e teórica. Deslocando para a arena pública práticas antes restritas ao espaço privado, busca eliminar essa dualidade excludente (entre público e privado), e traz para o ato de pensar – e para o local oficial da produção filosófica com legitimidade – o modelo das práticas feministas de raciocínio oral – produzido no presente, no pensar em presença e com o corpo inteiro, no encontro real entre mulheres e no *páthos* da diferença sexual. Visa ainda a sustentar todo o processo de pesquisa e criação, como apresenta Cavarero (1991), em um feminino simbólico – um quadro de referências capaz de garantir a necessária autorrepresentação simbólica das mulheres enquanto sujeitos, para que elas mesmas possam conhecer sua imagem e então encontrar-se e reconhecer-se.

---

<sup>259</sup> Após esta obra coletiva inicial, *Diotima* produziu muitas outras, em seu esforço de produção do novo simbólico (sexuado), sempre a partir dos temas debatidos no Grande Seminário *Diotima* (o seminário anual da comunidade) ou como registro das palestras apresentadas no próprio evento público. Os livros coletivos são: *Mettere al mondo il mondo* (1990); *Il cielo stellato dentro di noi* (1992); *Oltre l'uguaglianza* (1995); *La sapienza di partire da sé* (1996); *La rivoluzione inattesa* (1997); *Il profumo della maestra* (1999); *Approfittare dell'assenza* (2002); *La magica forza del negativo* (2005); *L'ombra della madre* (2007); *Potere e politica non sono la stessa cosa* (2009); *Immaginazione e politica* (2011); *La festa è qui* (2012); *Femminismo fuori sexto: Un movimento che non può fermarsi* (2017); entre outras produções.

O ponto-chave da tentativa de *Diotima* de legitimar as experiências diversas no mundo (as possibilidades que surgem da diferença sexual) foi a preocupação em encontrar conceitos capazes de desconstruir a inferiorização do feminino no discurso filosófico, ou melhor, na fundamentação simbólica da opressão e da hierarquia entre masculino e feminino. Para isso, as componentes da comunidade filosófica adotam uma atitude de ousadia (rebeldia) e criatividade na produção ou ressignificação de conceitos, para que possam melhor traduzir o que vivem – como vive a filósofa real, com sua diferença, e como sente essa diferença, como se dá seu *páthos* –, para o projeto de sociedade que almejam para si, enquanto mulheres italianas.

Em *Diotima*, a diferença sexual corresponde, além de tudo, a uma *práxis* transformadora da experiência das mulheres. Uma transformação da realidade para que mulheres reais pudessem ser filósofas de um pensamento sexuado, vencendo os limites teóricos e práticos da neutralidade filosófica. A diferença sexual deixa de ser um conceito, uma afirmação conceitual da diferença apenas, para se tornar o fundamento material e o impulso de um pensamento sexuado, que afirma a possibilidade da multiplicidade existencial e de onde partem todas as reflexões práticas e teóricas das mulheres. Ou seja, na comunidade filosófica, assim como na *Libreria*, buscou-se um sentido livre da diferença sexual, radicado na prática política do partir de si mesma e na “urgência de reverter o tenaz costume feminino de se pensar a partir do outro de si, ou melhor, de acolher uma imagem do sujeito feminino, traçada no interior de um esquema de secundariedade [de sua outrificação]: uma qualificação em termos funcionais em relação à identidade masculina” (SARTORI, 1996, p. 23).

Assim, *Diotima* também consolidou uma prática do fazer, impulsionada por seu conceito de diferença, o *fazer Diotima*, que significa exatamente o ser mulher (na *práxis*) e pensar filosoficamente, considerando quem se é, permitindo se ouvir, escavar o seu interior, sentindo e pensando em presença, expressando-se publicamente e construindo constantemente, a partir daí e em coletivo, um pensamento da diferença sexual. O método desenvolvido por *Diotima*, cunhado na multiplicidade da vida e nos desafios das experiências, aborda a diferença sexual como *práxis*, oferecendo ferramentas originais para analisar as demandas das diferentes mulheres a partir de suas vidas, a partir do *páthos* que as mobiliza conforme contextos históricos, políticos, culturais e territoriais específicos. Ou seja, permite que se atenha a como são múltiplas as mulheres e a como suas condições, e suas produções teóricas e práticas, deveriam se alterar conforme as múltiplas opressões – gênero, raça, etnia, classe, sexualidade, geração, território etc. –

que as posicionam socialmente, que as fazem ser diferentes entre si. Por esta via se constrói a multiplicidade e a profundidade do *fazer Diotima*, de sua filosofia e de sua política.

A prática da comunidade filosófica feminina – a utopia que a comunidade tem buscado traduzir em realidade – traz diversas etapas, no caminho de produção de saberes e fazeres feministas, que buscaremos sintetizar nos próximos parágrafos.

Primeiro, o partir de si mesma, o pensar em presença, a partir de quem se é. “Não se parte de textos para fazer filosofia, mas se parte de si mesma. Que é a própria forma do discurso político das mulheres [consolidado desde a prática de autoconsciência].” (Luisa MURARO, 2008, p. 97). A prática do partir de si, como uma prática de pesquisa e de produção de conhecimento (individual e coletivo), inspirada diretamente pelo movimento de mulheres, que tinha como metodologia a prática de autoconsciência, seria uma nova origem para a produção de conhecimento filosófico e prático, conhecimento que deve se tornar coletivo e amplamente compartilhável. Seria um caminho capaz de valorizar as experiências das diferentes mulheres e a elaboração simbólica do vivido – do corpo vivo que é sempre linguagem – sem ser uma mera escrita autobiográfica, que se finda na individualidade de cada mulher.

Esse processo se dá ao se estar em presença e em relação com outras mulheres. Uma oportunidade de se encontrarem mediações vivas para o próprio discurso, que o tornem realmente significativo para cada uma e igualmente para o coletivo, onde o pensamento está sendo criado. Tal processo é importante porque geralmente as mulheres pensam, criam e analisam, por meio de referenciais de outras pessoas e de uma filosofia (uma cultura) construída em uma perspectiva masculina, patriarcal, falologocêntrica (IRIGARAY, 2007). Segundo Zamboni (2009), a busca por esse tipo de mediação vem da necessidade de restabelecer um vínculo vital, concreto, verdadeiro entre as palavras e o que vivemos. E, além disso, para a mulher não reduzir o seu olhar e a sua atuação a si, como indivíduo isolado, mas sempre buscar vínculos por meio da relação simbólica (a linguagem, a lógica e as marcas de quem nos antecede) ou das relações práticas com outras mulheres.

Por isso, como aprofunda Chiara Zamboni, o *partir de si mesma* não é apenas um *falar de si*, relatando a própria experiência, como a cultura dominante já prevê para as mulheres, e nem um *falar de si* do sujeito masculino hegemônico, que ignora a própria parcialidade ou se apresenta como neutro na pretensão (autoritária) de realizar um *falar de si* capaz de falar do todo. Mas o falar em primeira pessoa, que colocamos em questão

– que é fundamental para superar a condição de objeto, que é falado por outrem e sempre em terceira pessoa –, significa realizar “o sentido político do partir de si mesma, justamente por seu elemento de ruptura com as formas simbólicas dominantes e de abertura a um outro caminho” (ZAMBONI, 1996, p. 2). Um processo politicamente necessário para que as mulheres sejam capazes de simbolizar, criar cultura e espaços de liberdade, enfrentando/subvertendo o fato de que, na cultura patriarcal, pelo poder, “os homens se apropriaram das capacidades do ser humano: criar cultura e sociedade, fazer filosofia e política, falar e escrever, pensar o mundo, construir símbolos e valores”, segundo Andrea Franulic (2020).

Em segundo lugar, a comunidade dedica-se à construção de genealogias femininas e feministas, que fornecem os elementos teóricos (e os exemplos práticos) prevalentes para aquilo que as feministas da diferença italianas privilegiam em seus processos de pesquisa e para inspirar sua *práxis*. Para Chiara Zamboni (2018), a genealogia é um percurso de reconhecimento – no sentido de um conhecimento renovado – que busca reinventar os saberes que as mulheres anteriores a nós nos transmitiram e, então, torná-los nossos. Dedicar-se ao reconhecimento das origens femininas tanto familiares e locais – as mulheres próximas, que nos antecederam ou que conosco convivem ou conviveram – quanto histórico-políticas – ou seja, mulheres que tiveram uma atuação pública, que foram em alguma medida ativas, livres e autoras da sua história, da sua obra e do seu pensamento, que viveram em outros tempos e/ou contextos diferentes, mas que se tornam fundamentais para alguém pensar, lutar e empreender o que desejar.

Por meio de estratégias de espelhamento e de busca de referências femininas de autoridade, as feministas recolocam “a mulher que opera tal reconhecimento dentro de um círculo de relações em movimento” (ZAMBONI, 2018, p. 94), o que permite produzir um conhecimento renovado (re-conhecer), a partir da construção de um vínculo (teórico e prático) com “mulheres que me [nos] precederam, desde minha [nossa] mãe, mulheres conhecidas pessoalmente, até mulheres que têm atravessado a história” (ZAMBONI, 2018, p. 96), por meio de sua escrita e/ou ação política. Além da influência foucaultiana para pensar a genealogia como método filosófico e histórico, Muraro (2011) afirma ter sido Luce Irigaray quem a fez compreender a importância da genealogia feminina para suas reflexões feministas, tema que abordou tanto em suas obras filosóficas, quanto em duas conferências proferidas na Itália, intituladas “Uma chance de viver” (1986) e “O mistério esquecido da genealogia feminina” (1989).

Muraca destaca as principais referências para *Diotima*, na genealogia que suas integrantes traçaram (e continuam a traçar) para sustentar o pensamento da diferença sexual. “Autoras significativas no trabalho filosófico desenvolvido por Diotima são Simone Weil, Carla Lonzi, Maria Zambrano, Hannah Arendt, Virginia Woolf, Julia Kristeva, Adrienne Rich, *Clarice Lispector*, Etty Hillesum etc.” (MURACA, 2015, grifo meu). Todas essas autoras oferecem categorias para o pensamento filosófico e político de *Diotima* e vão tomando seus lugares, em uma espécie de “Panteão” feminino e feminista, para uma nova história do pensamento e da cultura ocidentais.

Em terceiro lugar, no percurso da comunidade filosófica, “a diferença sexual não se coloca no espaço de um conflito cujo horizonte já está desenhado, no interior de oposições e polaridades que constituem o próprio tecido da tradição moderno-masculina” (TOMMASI, 2002). A diferença e o pensamento da diferença sexual se constroem na relação entre mulheres, guiados pela confiança (o sentimento que sustenta a relação entre mulheres), a disparidade (a diferença entre as mulheres e os conflitos ou questões que surgem daí) e a autoridade feminina (diferentemente da perspectiva da autoridade masculina, que se dá por algum grande feito ou alguma obra de relevância, a autoridade feminina se consolida pela capacidade de uma mulher sintetizar e mobilizar os desejos da comunidade onde atua, obtendo assim o reconhecimento por sua capacidade, ideia ou prática). Em lugar de dar respostas aos conflitos preexistentes, trata-se de aprofundar e enfrentar os estereótipos patriarcais nas relações entre mulheres e na relação entre mulheres e homens, projetando-se para o futuro, para aproveitar ao máximo a potência e a nova origem simbólica do feminino (do que se constrói como feminino).

Por fim, destaco a relação própria de *Diotima* entre poder e política. Sua perspectiva ampla de política toca na perspectiva ampliada do pensamento político de Gramsci, via categoria de hegemonia – que não é apenas uma luta pela tomada de poder, mas é poder e consenso, criação ampla de cultura, busca pela construção de um processo pedagógico amplo, para a transformação intelectual e moral da sociedade.

A filósofa Chiara Zamboni, em entrevista a mim, em 8 de novembro de 2019, reconheceu que as italianas de *Diotima* teriam se inspirado na categoria gramsciana de hegemonia para pensar a maneira de direcionar o seu fazer político, o seu processo pedagógico coletivo de fazer comunidade e disseminar sua *práxis*. Zamboni destacou, nessa relação com a hegemonia na perspectiva gramsciana<sup>260</sup>, a importância de a política

---

<sup>260</sup> Assim como o conceito de consenso, a perspectiva de hegemonia tem múltiplas acepções, na obra gramsciana, conforme vai se transformando sua reflexão e ação política; o que mostra o movimento do seu

ser uma relação de abertura, de busca de mediações justas, por meio de relações que são pedagógicas e que permitem ampliar o que é pensado individual e coletivamente – através do que podemos chamar, em termos gramscianos, de momento ético, de compreensão das injustiças –, para todas as pessoas que buscam uma sociedade mais justa e podem acolher aquele novo percurso, uma certa reforma intelectual e moral.

Ela afirma a necessidade de se buscar, no trabalho político, verdades que sejam compartilháveis, o que se faz possível por meio de um trabalho de tradução da filosofia em política e da política em história concreta. Mas, no movimento de mulheres, mais do que na política tradicional e mista, elas darão mais destaque ao processo de autoconsciência e do inconsciente – que Zamboni compreende como a necessidade de colocar em jogo o desejo singular, ou melhor, de cada uma se constituir como sujeito e compreender (e reconhecer) o seu lugar diante dos desejos coletivos da comunidade, para que aquele não seja sacrificado por estes. Ela fala da importância de a comunidade trazer e orientar uma certa direção para o movimento político, que, no entanto, não terá como meta a política representativa tal como se apresenta, tampouco a mera disputa pelo poder.

Essa política será pensada em termos de autoridade, construída, segundo elas, sem hierarquia e com o protagonismo circulando entre os sujeitos componentes do coletivo, por um percurso que mescla um certo consenso e caminhos de reconhecimento de quem foi capaz de fazer a síntese compartilhável daquele momento, que mobilizou os desejos e movimentou a realidade para a direção apontada pela comunidade. “A política das mulheres é autoridade e criação de comunidade. É colocar-se em jogo para criar com o outro, sem poder e contra o poder. É relação que se faz por contaminação e contato” (ZAMBONI, 2019, informação verbal).

Nesse sentido, Zamboni, a partir do conceito de hegemonia, traz à tona os conceitos de política e poder e a forma como o feminismo da diferença os compreende e os diferencia. Peculiares, essas compreensões não dizem respeito apenas aos conceitos de política e poder, mas a toda a constelação conceitual do âmbito da filosofia política, dialogando e ultrapassando a tradição progressista (e masculina). Para as filósofas de *Diotima*, “política é o nome para a nossa fuga ou libertação do emaranhado de relações de poder em que estamos implicados e enredados, para nos mover para outro nível, com um movimento cujo caráter é claramente simbólico” (GENTILI, 2012, p. 143) e de busca

---

pensamento, suas possibilidades interpretativas e seu aspecto dialético, afastando, dessa forma, qualquer aspecto dogmático.

de novas imaginações, novas significações e de nova linguagem, para nossas experiências.

Em resenha ao livro *Politica e potere non sono la stessa cosa*, de *Diotima*, Muraca mostra como os elementos clássicos desta constelação conceitual ganham significados diversos a partir do que as pensadoras definem como poder ou como política (ligados à compreensão de hegemonia). Segundo a pesquisadora:

o rechaço do poder no feminismo italiano da diferença não se traduz simplesmente na cegueira sobre as assimetrias que existem entre as mulheres, pois a diferença é uma categoria que envolve não apenas as relações entre mulheres e homens, mas também as relações entre as próprias mulheres. Nesse sentido, a autoridade, diversamente do poder, articula-se com o exercício da liberdade; não se cristaliza em uma pessoa, mas circula na relação. A origem etimológica da autoridade vem do verbo *augere*, que significa aumentar, fazer crescer. Portanto, na elaboração de *Diotima*, existe uma profunda ligação entre autoridade e desejo, pois se reconhece autoridade a quem movimenta situações e pessoas na direção desejada da realidade. (MURACA, 2015)

Elas estão de fato buscando uma forma de organização que amplie ou faça crescer a participação consciente – via desejo e relação com o inconsciente – das diferentes mulheres, descobrindo possibilidades novas para lidar com tais diferenças, presentes nelas mesmas, entre elas mesmas e entre elas e os diferentes grupos. Como também nos mostra Muraca (2015), existe um esforço por construir possibilidades políticas que ultrapassem a perspectiva da inclusão, da assimilação ou redução da pluralidade ao Um, em direção ao desenvolvimento de capacidades de mediação que saibam trabalhar com diferentes perspectivas – e com os conflitos que delas provêm –, e possam, a partir do conflito, abrir-se à novidade, à mudança, ao imprevisto e não a soluções “fáceis”, pouco claras e provavelmente autoritárias, para os grupos historicamente subalternizados. Ou seja, é uma busca por se abrir para um processo amplo de construção da hegemonia, “tecida pelos intelectuais [destacando-se *as* intelectuais] que, segundo Gramsci, são todos aqueles [e todas aquelas] que têm um papel organizativo na sociedade”, como lembra Anne Sassoon (1988, p. 177). Já que

uma hegemonia completamente ativa deve repousar no consentimento ativo, numa vontade coletiva em torno da qual vários grupos da sociedade se unem. Desse modo, Gramsci vai muito além de uma teoria das obrigações políticas baseada em direitos civis abstratos, para argumentar que o mais amplo controle democrático se desenvolve sob a forma mais elevada de hegemonia. (SASSOON, 1988, p. 177)

Com o pensamento político dessas autoras, portanto, é possível ampliar as categorias gramscianas e assim trazer para a luta concreta novos elementos, quiçá mais eficientes para a construção de uma sociedade verdadeiramente democrática. Uma democracia ampla, que corresponde a essa forma elevada de hegemonia, almejada por Gramsci e realmente capaz de abarcar e dar dignidade às diferenças. *Diotima* segue contaminando politicamente – uma busca implícita por uma hegemonia peculiar – todas as pessoas que se aproximam e também as que realizam sua prática do fazer. Em grande escala – em um percurso inspirado e próximo a uma reforma intelectual e moral – realizam anualmente o Grande Seminário *Diotima*<sup>261</sup> e continuam a produzir livros coletivos e individuais, criando memória de todas as suas reflexões, de sua *práxis*.

## 7.5 ORDEM SIMBÓLICA DA MÃE: REPARAÇÃO AO MATRICÍDIO ORIGINÁRIO E OUTRA CONCEPÇÃO POLÍTICA

Lussana (2012) nos mostra como todo o esforço de *Diotima*, ao denunciar e se rebelar em relação à filosofia tradicional, foi em direção à reconstrução ou recriação – aparentemente utópica – do projeto filosófico ocidental, tendo a experiência das mulheres como raiz e fundamento, e a reflexão e a prática do simbólico como método. Um trabalho de sexualizar o pensamento filosófico, ou melhor, de dar corpo ou de trazer o corpo de volta (corpo situado, que tem sexualidade e muito mais) para a filosofia, como forma positiva de restituição, reconhecimento e criação da autonomia simbólica e política das mulheres; re-criação do feminino<sup>262</sup> ou de novas alternativas para o ser mulher, a partir das possibilidades trazidas e construídas pelas mulheres reais, em atividades realizadas em comunidade.

---

<sup>261</sup> O Grande Seminário *Diotima* é um evento organizado pela comunidade, que ocorre entre os meses de outubro e novembro e gera reflexões e demandas para a prática, que conduzem as ações políticas das feministas ao longo de todo o ano. Tais ações ocorrem em território nacional e também em âmbito internacional, em seus diálogos com feministas, comunidades, pós-graduações e livrarias de outros países, em especial a Espanha.

<sup>262</sup> A feminilidade é uma identidade criada, delineada, de forma intencional pelo sistema patriarcal. Portanto, essencializar o feminino, defini-lo de forma rígida e fechada, não é próprio do feminismo da diferença. Nesta concepção, o feminino é algo que atravessa os tempos e está sempre em movimento. Foi algo no passado, ou seja, é importante reconhecer o que foi atribuído como próprio das mulheres e o que elas produziram de saberes e fazeres, com os espaços de liberdade que encontraram. O feminino também está sendo, ou seja, está em construção por sujeitos ativos, no presente, conforme as demandas da contemporaneidade. E ele também é vir a ser, é projeto de futuro, algo que se direciona ao porvir e se apoia na liberdade feminina, necessidade principal da luta das mulheres nessa perspectiva e que pode/deve ser sempre aprofundada.

Para a realização deste projeto coletivo, o direcionamento escolhido, desde os trabalhos de produção do simbólico, realizados na *Libreria delle Donne di Milano* – tendo Luisa Muraro como o principal elo entre os dois coletivos, *Libreria* e *Diotima* –, foi a reconexão e o desmembramento real, simbólico e político da relação originária e original com a mãe. Segundo Lussana, o objetivo da comunidade filosófica feminina – e de todo o trabalho filosófico do feminismo da diferença italiano – é

quebrar o universalismo assexual da filosofia tradicional, que, na verdade, esconde a marca inequívoca do sujeito masculino, e tematizar o mundo simbólico feminino a partir da relação original com a mãe. Pensar e agir contra a igualdade e pela liberdade das mulheres<sup>263</sup>, olhando a experiência como raiz do conhecimento e a filosofia como reflexão e prática sobre o simbólico são as bases sobre as quais Diotima se mediu durante os anos noventa e além. (LUSSANA, 2012, p. 202)

Na *Libreria*, a busca por problematizar a relação originária e original com a mãe já era um tema fundamental de sua prática do fazer. Uma forma concreta e positiva de superar o matricídio originário realizado pela cultura e filosofia ocidentais. Uma maneira de enfrentar o assassinato simbólico da mãe – desenvolvendo as novas potencialidades simbólicas, éticas e políticas de “trazê-la novamente à vida” – e buscar restituir os danos psíquicos e culturais, individuais e coletivos, de tal extermínio. A mãe, neste caso, tem o sentido de quem vem primeiro de fato, referência real e simbólica, e não o estereótipo da mãe<sup>264</sup>. “O que vem antes de uma mulher é sua mãe, outro nome não existe” (LIBRERIA, 2018, p. 135).

---

<sup>263</sup> É importante deixar claro que o projeto do feminismo da diferença contra a igualdade não significa que suas pensadoras e militantes não busquem um mundo justo para elas e para todas as pessoas. Seu objetivo é exatamente esse e por isso elas lutam pela liberdade das mulheres, para que de fato possam ter a oportunidade de construir uma história, uma vida, realmente justa para as mulheres (e os demais dissidentes), em que não precisem se enquadrar, assimilar-se aos padrões e possibilidades existentes, que não foram definidos contemplando seus potenciais, que não se apoiam em suas diferenças (corporais, históricas, filosóficas, psíquicas etc.). É levar a ideia da igualdade nas diferenças à sua radicalidade. Os homens, na construção da cultura ocidental (patriarcal), puderam se humanizar, criar-se e simbolizar-se das mais diferentes formas. Já as mulheres não tiveram a mesma possibilidade. Por isso, são uma quase ausência, uma atopia, um fato nu e cru, como diz Cavarero (1996), e precisam ter liberdade para se autocriar e criar sua realidade, seu *topos*, antes de qualquer outra coisa. A partir disso, criariam-se leis e organizações sociopolíticas mais coerentes com elas. É, em suma, o próprio ponto de partida da humanização de Nora Helmer: romper com a sociedade burguesa e patriarcal, para finalmente ter liberdade para se ouvir, se conhecer e definir que vida (e com quais alianças) quer trilhar.

<sup>264</sup> Ressignificação da mãe em um país cuja figura materna possuía (e ainda possui) um peso significativo. Existe o estereótipo ou mesmo a caricatura da *mamma* italiana que, ao mesmo tempo que representa todo o peso/cobrança/expectativa que o patriarcado – cristão e burguês – deposita sobre as mulheres, indica a força inquestionável daquela que efetivamente é uma autoridade por ser a doadora de vida e a gestora dos cuidados, que exige múltiplos saberes para a manutenção da vida de quem pariu ou de quem assumiu a responsabilidade de cuidar. Uma cultura em que a *mamma* é uma figura, paradoxalmente, tão importante, não pode admitir o matricídio simbólico, filosófico, cultural.

A trajetória de Édipo faz sentido vindo de um outro (o pai) que o precede... A trajetória das mulheres fará sentido – busca-se sentido – quando vier da mãe que a precede, que foi culturalmente assassinada. Tal matricídio ocorre quando um sexo extermina a potência materna, ignorando ou literalmente exterminando a origem e sua potência criativa de vida e de produção de simbólico: “talvez, como ensina Luce Irigaray, na origem de nossa cultura não haja o parricídio de que fala Freud seguindo o Édipo de Sófocles, mas um matricídio, como sugere a *Oresteia* de Ésquilo. O povoado dos homens, escreve Irigaray, fez de seu sexo um instrumento para dominar a potência materna” (MURARO, 1994, p. 10). Na *Oresteia*, Orestes mata a mãe e é absolvido pelos deuses, que instauram a justiça. A partir daí, constrói uma pólis, em que o masculino e sua justiça dominam, controlam, a potência materna e feminina; inclusive as deusas responsáveis por punir os crimes de sangue, como os matricídios, são transformadas, para que outra justiça seja instituída e tal delito possa ser justificado.

A fundação da cultura e da filosofia ocidentais se dá, portanto, com o assassinato de Clitemnestra pelo filho Orestes, a derrota e a transformação das Eríneas – as Fúrias, que representavam a ancestralidade, as leis do sangue que não permitiam que o assassinato de alguém da sua linhagem saísse impune – em Eumenides e a instituição da justiça de Apolo e Atenas, que permitiu a autonomia dos homens e lhes deu poder para realizar sua própria justiça, criar suas leis e direitos, apostando no logos, na razão, e podendo inclusive acusar e matar a sua ancestralidade. As tragédias validavam a existência das leis divinas – e educavam por ela. Na *Oresteia*, com a substituição dos deuses e da forma de justiça, Orestes é protegido por Apolo, incentivado a matar a própria mãe e, por obter tal proteção, mesmo julgado pelas Eríneas, consegue que as divindades sejam transformadas (e não ele punido) e, no tribunal de Atenas, passar a ser perdoado pela justiça do logos e pelas Eumenides – a nova forma que as Eríneas tomam, para serem capazes de perdoar os crimes de sangue. Ocorre uma transformação da justiça divina na justiça humana – para a justiça, literalmente, dos homens, em seu tribunais, a hegemonia do *antropoi* –, para que seu crime de matricídio pudesse ser justificável e fosse o fundador da nova sociedade dos homens, dirigida por homens e sustentada pelo patriarcado.

Apoiando-se nessa fonte cultural das tragédias, como fez Freud com o Édipo<sup>265</sup> de Sófocles, Luisa Muraro – assim como Irigaray – tece o vínculo estreito entre o

---

<sup>265</sup> Em *Totem e tabu*, de 1913, Freud cria um mito de origem para a humanidade e propõe o parricídio como crime primevo e fundador de cultura. *Édipo Rei*, de Sófocles – onde o protagonista da tragédia mata o pai e se casa com sua mãe – é a história que encarna essa narrativa da subjetivação humana, universal, para

patriarcado e a filosofia, mostrando como, em sua origem, ambas contribuem (e se apoiam) para a perpetuação do matricídio. Mas ela questiona, talvez retoricamente, se o assassinato da potência materna seria um problema da filosofia em si ou do mau uso (ou uso parcial, masculino) da filosofia, porque ela buscou e viu na filosofia (e em suas peculiaridades) o caminho para realizar a sua meta, como mulher que ousava pensar, de ter independência simbólica e de poder, por ela mesma, dar significado à realidade.

“Mais do que a própria filosofia, a filosofia (seria) mal utilizada? Entre o patriarcado e o desenvolvimento da filosofia há uma cumplicidade que não levei em conta quando a ela recorri em busca de independência simbólica” (MURARO, 1994, p. 11). Por isso, para romper com tal cumplicidade, não necessariamente intrínseca à filosofia, a busca de Luisa é por uma outra ordem simbólica: “o reino da geração e do mundo natural de que falam os filósofos não é a natureza, boa ou má, ordenada ou caótica, pouco importa, mas a possibilidade de outra ordem simbólica que não despoje a mãe de suas qualidades” (MURARO, 1994, p. 11).

A ordem simbólica é a ordem de interpretação da realidade, não é um modelo rígido, imutável, um mito histórico, mas algo que vai se atualizar a cada relação entre mulheres, a cada tempo e a cada nova relação entre as diferentes. Além disso, busca superar o falologocentrismo, ou seja, o discurso dominado pelo sujeito de sexo masculino, e, como caminho prático, por conseguinte, construir uma mediação sexuada, a busca de outras referências de autoridade e outros conceitos para mediar a significação/interpretação do mundo e das relações entre mulheres, em seus coletivos feministas de produção de filosofia e política, em todos os âmbitos da vida. Buscar ainda outra forma de compreender a geração, o gerativo e as qualidades maternas. “A atribuição de autoridade e valor a uma outra mulher [e seu poder gerativo] nos confrontos do mundo era o meio para dar autoridade e valor a si, à própria experiência, aos próprios desejos”

---

Freud. E é o mito fundador, não apenas da subjetividade humana, mas da própria psicanálise. Na leitura de Freud, Édipo é uma metáfora do que acontece na prática, na lógica das relações desde as origens da humanidade. Para ele, grandes proibições, como a do parricídio e a do incesto, tornam possível a constituição da cultura e da possibilidade de subjetivação humana. Segundo o psicanalista Fábio Belo, Freud encaixa o Édipo na estrutura do romance familiar burguês – um homem, uma mulher e um filho que compõem essa estrutura de desejo – e o complexo de Édipo torna-se o momento de entrada do indivíduo no simbólico, o momento em que a criança se apropria de seu desejo e, assim, põe-se em relação com seu inconsciente. O processo do complexo de Édipo diz como a criança responderá à falta e à castração e como lerá, compreenderá e lidará com o desejo do outro. Em suma, Édipo, além de tudo, é um projeto político de afirmação do papel fundacional do parricídio e do poder do filho, homem, na constituição da cultura ocidental, e de apagamento do domínio da mãe e do feminino, que deve se enquadrar à lei e à lógica do pai. Pautando-se nisso, Irigaray e as italianas buscam outros conceitos e outro simbólico, que corresponda e concretize o seu projeto político de afirmação da diferença sexual.

(LIBRERIA, 2018, p. 133) – desejos que podem ser gerativos ou geradores de realidade, além de se tornarem capazes de reconhecer o valor das outras, que podem possuir a mesma potência, o mesmo poder.

As feministas da diferença buscavam referências primeiras, paradigmáticas, arquetípicas ou metafóricas para a construção de um outro simbólico; outras possibilidades teóricas, práticas e também outras referências para a imaginação política. A construção de uma fonte feminina de valores, a partir de uma busca por outras nuances e possibilidades para compreender a relação com a mãe: “uma mulher é, quer, pensa, é constituída por sua humanidade feminina sexuada, por seu pertencimento ao gênero feminino” (LIBRERIA, 2018, p. 132). E também por ser proveniente de alguém capaz de gerar vida, geralmente sexuada no feminino (mas não se pode esquecer as possibilidades de gerar dos homens trans), e por poder ser ela mesma origem de outrem.

A busca por novas compreensões justifica a atenção da *Libreria* à genealogia e o reconhecimento de mulheres, para a efetiva construção de referências femininas, como via para superar o antagonismo entre elas. Um caminho com muitas dificuldades e desafios, um sentimento doloroso – como o coletivo compreendia a prática da disparidade –, mas que “surge da necessidade de se relacionar com a fonte feminina de seu valor humano” (LIBRERIA, 2018, p. 133), aquela tão massacrada e/ou hostilizada/culpabilizada pela cultura ocidental. “Os referimentos à palavra de outras mulheres que nos precederam davam às nossas relações aquela estrutura já procurada com a prática do fazer para superar [na *práxis*] a oposição antagônica entre mulher e mulher” (LIBRERIA, 2018, p. 132). As mulheres são diferentes entre si, mas sempre constituem uma parte da outra, uma sempre precede a outra como a mãe de onde se vem. As mulheres sempre vêm de outras mulheres. Este é um dado que parece óbvio, mas que, quando se reconhece seu valor concreto e simbólico, é possível alterar o *status* da relação entre mulheres, cujo antagonismo foi cunhado e alimentado pelo patriarcado.

“A figura da ‘mãe simbólica’, princípio de uma ordem simbólica que rompe com o regime patriarcal (...) se baseia numa relação entre mulheres construída na ‘disparidade’ e na ‘dívida’ [com quem veio antes] e não na dependência e na monótona igualdade típica do patriarcado” (IZZO, 2016, p. 151). A mãe simbólica, portanto, significa mediação sexuada, ou seja, é o reconhecimento da verdadeira origem, a compreensão da potência disso, e a busca efetiva pelo fim da inveja e da disputa entre mulheres, alimentada pela sociedade patriarcal. É a forma de restabelecer a verdade sobre as mulheres, suas origens e o *status* de suas relações e fazer justiça, restituir o valor, a memória e eliminar as

violências simbólicas (e concretas) contra o feminino e suas representantes concretas, o que tem minado historicamente as relações entre elas e suas possibilidades de vida.

“A ‘mãe simbólica’, figura sexuada da origem, significa simplesmente que verdade e justiça não são indiferentes à diferença sexual” (LIBRERIA, 2018, p. 134), mas são construídas por outros parâmetros que não aqueles da sociedade capitalista e burguesa, calcada no sujeito (indivíduo, cidadão) supostamente neutro e universal. É justamente

sem mãe simbólica, ou seja, sem mediação sexuada, [que] as riquezas produzidas pelas mulheres circulam no corpo social sob [subsumidas a] um signo neutro e não beneficiam o sexo feminino. O reconhecimento de sua origem, se vier, vem na maioria das vezes [apenas] com a inveja entre as mulheres. Sem mediação sexual, a riqueza possuída por uma mulher pode ser ressentida por sua semelhante como algo que lhe foi tirado [e não como uma potência do feminino, que é diverso]. (LIBRERIA, 2018, p. 133)

Por essa perspectiva, a disparidade entre mulheres como um elemento da prática do fazer – o exercício do reconhecimento do fato de serem diferentes entre si e dos enfrentamentos dos conflitos e das potencialidades que derivam disso – é algo que enriquece, que acrescenta simbólica, política e eticamente ao projeto de construção da diferença sexual, como a efetiva construção de uma nova sociedade em que as mulheres possam ser de fato humanas, com plena dignidade e potencialidade de vida. No âmbito da mãe simbólica, “a disparidade [ou diferença entre mulheres], que pode ser reconhecida e vivida, torna-se um meio para [a mulher] se enriquecer” (LIBRERIA, 2018, p. 135) e não mais para alimentar disputas, minando a si e às demais.

Com sua obra *L'ordine simbolico della madre*, Luisa Muraro – que já era uma das principais autoras do livro coletivo da *Libreria* e, por isso, já contribuía com a reflexão sobre a mãe simbólica – leva a investigação sobre a diferença à sua raiz, com seu esforço filosófico – seguindo a vocação da filosofia pela busca dos princípios primeiros – em criar e fundamentar o conceito de ordem simbólica da mãe: o feminino simbólico (a mãe simbólica), que representaria a busca por uma mudança cultural, conceitual e linguística ampla, que deslegitimasse a exclusão das mulheres de qualquer espaço de atuação e/ou reflexão. Luisa afirma que foi a política das mulheres e suas criações conceituais e práticas que lhe ofereceram o caminho de construção do simbólico feminino. “Não encontrei a saída na filosofia, mas na política das mulheres. Com isso aprendi, precisamente, que para sua existência livre uma mulher precisa simbolicamente da

potência materna, assim como ela precisou materialmente dela para vir ao mundo” (MURARO, 1994, p. 9).

Nesse trabalho, Luisa Muraro realizou seu diagnóstico da filosofia e da sociedade patriarcal do ocidente e expôs de forma mais contundente seu projeto de construção da diferença sexual. Expõe “a potência materna. Que acuso [os homens e a tradição filosófica ocidental] de tê-la silenciado, depois de tê-la imitado e saqueado” (MURARO, 1994, p. 12). Seu diagnóstico-denúncia traz a forte e corajosa acusação à tradição filosófica, em relação àquilo que ela fez com a potência materna, e corrobora o seu ato de se rebelar e de se autorizar a ir fundo na crítica e na possibilidade de buscar e criar alternativas, partindo de si, de sua reflexão, de sua história, de sua materialidade. Assim, o percurso que traça em seu livro e na filosofia que busca desenvolver é introduzir “à filosofia o que minha mãe significa para mim, com base no que ela quis dizer quando minha necessidade e dependência dela era total. (...) [mãe simbólica, a princípio] ser tomada literalmente, e não no caminho dos filósofos” (MURARO, 1994, p. 20).

Para sair da atopia por meio de um novo simbolizar, ou seja, superar a ausência da cultura ocidental (patriarcal) por meio da (re)criação de cultura, filosofia, política, repertório existencial e real dignidade ontológica para o feminino, a filósofa não focou em criticar toda a filosofia, mostrando seu machismo e misoginia, mas em definir a origem que representa e dá suporte ao feminino e que pode abrir caminhos para se pensar outras percepções do mundo e das relações. A ordem simbólica da mãe é um pensamento estrutural – dialoga com a psicanálise e com a linguística – e define como sua estrutura “a relação da filha com sua mãe concreta e pessoal” (MURARO, 1994), resgatando, da concretude, seu potencial simbólico. Busca-se um fundamento estrutural para se pensar a política da diferença sexual, um princípio que legitime a existência originária da diferença sexual e que possa apoiar a reflexão desenvolvida por mulheres.

Já que seu foco é encontrar uma figura de autorização feminina, capaz de legitimar a diferença sexual feminina como uma diferença humana originária, pensa na filha em sua relação com a mãe e na resignificação da filha – desprestigiada na família patriarcal –, através da valorização da linhagem feminina. O sentido da relação entre elas pode ser explicado como um amor ao saber, retomando o significado filosófico do amor – apresentado a Sócrates por *Diotima*, no diálogo *O Banquete* –, mas com uma nova origem que potencializa o feminino. Ela afirma a importância de definir o amor ao saber como um “saber amar a mãe”, em reconhecimento à vida (à origem) e à língua gratuitamente recebidas, realizando um movimento, simbólico, contrário àquele dos filhos homens que

– pensando na lei fálica da psicanálise – “encobrem com fundamentos ideais a origem de seu saber. Amam uma mãe muda, cuja obra apresentam como uma imagem e uma aproximação da sua (obra), invertendo a ordem das coisas” (MURARO, 1994, p. 12-13).

A estrutura abordada por Muraro não teria um caráter moral, mas simbólico. A ordenação, para a filósofa italiana, seria compreendida não como uma prescrição que deve ser cumprida (lei moral de amor à mãe), mas como a tomada de consciência e o nomear da relação da filha com a mãe, para o reconhecimento de sua origem. Ressaltando a imanência e a presença corporal, a filósofa cunha uma origem material para a filosofia. Esta se fundamentaria no vínculo, rompendo com a perspectiva da dualidade, que se expressa em dicotomias como sujeito-objeto, mente-corpo (público-privado) e natureza-cultura, as quais desconsideram o materno e afirmam o paterno, fundamentando-se na relação simbólica de separação (dicotomia) entre o filho e a mãe, que a vê de fora, abstrata. Supera-se a concepção de natureza enquanto fonte “apenas” de outros seres, mas não de cultura.

À ordem simbólica patriarcal faltaria uma estrutura elementar onde o ser pudesse se nutrir, que unisse o natural e o cultural e que permitisse reconhecer a origem do dar a vida como uma criação, de que fazem parte a mulher criadora – de quem é necessário reconhecer a autoria – e a mulher criada – que continua a criação sustentada pelo vínculo. O patriarcado, para Luisa Muraro, é o responsável por essencializar as mulheres. Ele se estrutura na maternidade como modelo a-histórico e idealizado, que destinaria “naturalmente” a mulher à vida privada (pré-política) e ao cuidado, ao romper seu laço com a cultura – invisibilizando-a na estrutura que ordena a linguagem e seus significados. “Falar de essencialismo é falar de dentro do patriarcado, que considera que somente o pai é o fundamento de cultura, porque não é autor de vida” (GARRETAS, 1994, p. IX).

A ordem simbólica da mãe – o reconhecimento da dependência como origem das relações entre mulheres – representaria a força, conceitual e política, necessária para as mulheres atingirem a autonomia que estavam buscando. Mas uma autonomia amparada por uma dependência, compreendida a partir de uma nova perspectiva: como aliança ou vínculo simbólico (um vínculo ético de confiança) capaz de sustentar, teórica e praticamente, um contrato social entre mulheres diferentes (mãe-filha), de ultrapassar as dicotomias (e seus juízos de valor e hierarquias) e o paradigma liberal da autonomia do indivíduo constituído como sujeito de direitos isolado e abstrato, sem uma origem nutridora e cuidadora. É a abertura para se pensar alternativas à construção política e

social – fundamentalmente o liberalismo filosófico e político – que se tornou hegemônica, a partir da modernidade.

As mulheres têm sido invadidas e colonizadas pela cultura masculina (MURARO, 1994) e o processo para superar tal condição é longo, “exatamente como a saída do prisioneiro da famosa caverna de Platão!” (MURARO, 1994, p. 17). Para isso, Muraro decide trabalhar com a consciência da mãe real e não apenas com a mãe e o nascimento metafóricos – a saída efetiva da caverna para que a mulher reconheça sua origem concreta e ascenda, como no mito, às possibilidades simbólicas e filosóficas. Ela o faz porque geralmente se rendem homenagens à mãe metafórica, mas as mulheres de carne e osso são desprestigiadas e não têm nenhuma autoridade social. Geralmente “o reconhecimento da grandeza da obra materna é considerado, mas está vinculado a uma autoridade social nula para as mulheres de carne e osso. Acho que é mais uma forma de tirar a mãe de suas prerrogativas” (MURARO, 1994, p. 19). A busca nesse projeto é por uma origem, por um fundamento, que legitimasse o feminino como sujeito, para que tivesse a possibilidade de construir outras bases sociais que o representassem e concedessem às mulheres autoridade social verdadeira.

É uma construção consciente e efetiva, na *práxis*, da ordem simbólica materna, a partir da compreensão da relação entre mãe e filha, que foi tolhida pelo poder paterno ou domínio masculino no patriarcado, focando no que se é de fato, incluindo de onde se veio efetivamente, quem te nutriu e te ensinou como ser, existir e falar. Um percurso de autoconsciência individual e coletiva que se aproxima do que Gramsci atribuiu para o desenvolvimento da *práxis* e da filosofia da *práxis*, cujo ponto de partida é o que a pessoa de fato é na vida, algo que se compreende por meio de um processo de se inventariar, para, somente a partir daí, construir seu papel no mundo, suas relações, e desenvolver o momento ético e o momento político da luta contra a opressão (e os limites) do real.

Luisa traz na construção da ordem simbólica materna, tal processo de conhecimento do que se é, que se fundamenta na mãe real e na sua relação real com ela. É um tipo de processo de autoconsciência, molecular, necessário para a filosofia da *práxis*, para que filosofia, história e política sejam um bloco e permitam transformações realmente coerentes para quem luta e deseja construir uma nova realidade. Luisa busca um caminho profundo para o processo molecular das mulheres diante de um patriarcado que as anulou, silenciou e colonizou. Gramsci buscou um caminho pedagógico profundo para a opressão e exploração (colonização dos seres e de suas vidas) no capitalismo.

Luisa vislumbra fomentar o “desejo de criar um mundo em que mães e filhas fortes sejam comuns” (MURARO, 1994, p. 25). Mas “o desejo, por si só, não cria ordem simbólica. Essa ordem (que chamei de colocar o desejo em círculo com o trabalho da mente) está sendo criada sabendo amar a mãe, fazendo-a superar definitivamente a lógica intelectualista” (MURARO, 1994, p. 25), reconhecendo sua origem e importância na *práxis*, validando e partindo de sua experiência no mundo. O projeto de Luisa, para que as mulheres restitua o sentido de ser e existir e recuperem a possibilidade de falar, de se colocar, de fazer política com protagonismo e liberdade, exige, assim, repactuar, refazer o contrato, no sentido ético e político, inclusive, com a matriz da vida, ao se compreender que é ela que fornece a palavra (própria, originária, aquela que pode te fazer ser quem você é), é ela que transmite e lega, primeiramente, o saber. “Saber falar é dote ou dádiva revogável da mãe (...) A inibição da fala é a anulação do dote e, para recuperá-lo, é preciso concordar com a matriz da vida. (...) A injustiça social tira a palavra de alguns e dá demais a outros, independentemente de sua relação contratual com a figura materna” (MURARO, 1994, p. 47).

Dessa forma, para sanar tal injustiça social, que distribui muitas possibilidades de fala para uns e poucas para outras, é fundamental compreender a fonte doadora desta capacidade humana (a mãe) e recuperar (ou construir) o poder de fala – e, a partir disso, ter elementos simbólicos para elaborar o que se é (ou o que se quer ser), se pensa e como se expressar –, para que as utopias sejam imaginadas e a política das mulheres (e qualquer luta de libertação da subalternidade) possa empreender-se. “Se na ordem simbólica dada há espaço para representar a opressão, mas não a liberdade feminina, antes de tudo precisamos abrir espaço para essa representação, sem a qual a liberdade feminina não é viável porque não é sequer pensável” (IDA DOMINIJANNI apud GENTILI, 2012, p. 141). Porque, para a filósofa italiana, “não se pode corrigir uma desordem social sem fazer ordem simbólica [capacidade de compreender e simbolizar a realidade]. (...) Quem quer modificar o existente tem que saber falar, isso já se sabe, e falar, repito, aprende-se com a mãe” (MURARO, 1994, p. 48).

Além disso, “saber falar significa, fundamentalmente, saber trazer o mundo para o mundo” (MURARO, 1994, p. 50). Ou seja, ser capaz de traduzir o mundo para a linguagem e a língua, que são frutos de aprendizados da relação, em primeira instância, com a mãe (ou a origem e quem a representa). Muraro enfatiza o aspecto relacional, concreto e vivo da linguagem e ressalta a mãe real e a mãe simbólica como fundamentais nesse processo vivo. “A ideia de que a língua que falamos e nosso saber falar são fruto,

não só da troca entre falantes, mas também de um pacto com o real que se contrai com a mãe” (MURARO, 1994, p. 51).

Para a filósofa, é imprescindível compreender que a mulher tem necessidade de uma palavra, de um simbólico, conforme a sua experiência – que parta daquilo que ela vive e é, que a experiência investigativa possa vir de quem são e de suas vidas –, para poder falar de si autonomamente, sem precisar passar pelo imaginário masculino. Com esse objetivo, conforme sintetiza Simona Parisi<sup>266</sup> sobre Muraro, seria necessário reabilitar a função materna, porque só assim será possível ensinar à mulher o amor pela mãe, pela origem doadora de vida e linguagem. Mas a filósofa não se refere (apenas) ao amor à própria mãe, e sim por todas as mães e seus sentidos simbólicos, éticos e políticos. E esse tal aprendizado pode ser efetivamente aprendido e apreendido por cada mulher, porque cada uma tem em seu entorno uma mãe, uma filha, e, se for capaz de reconhecer esta relação como uma relação de amor (e não de ódio, inveja, intriga), poderia recriar uma relação positiva, uma nova relação com a origem, e restaurar a ruptura da trama com a filha.

Na construção de sua análise e de suas categorias, Muraro esclarece que a função autêntica da mulher não é a função reprodutiva, aquela meramente ligada ao corpo feminino como recipiente para o feto, aquela que cuida e que nutre. Não é um processo de retomar estereótipos e de essencializar a mulher e o feminino, mas de ressignificar e destacar a função fundamentalmente generativa e criativa da mulher, que tem a propriedade de gerar, de dar vida existencialmente e de dar significado e sentido a tudo. Ela também cria/gera cultura. “Só vendo a mulher não apenas como corpo mas como linguagem, como simbólico, que será possível um renascimento para ela, uma renovação da relação da mãe com a filha” (PARISI, 2020). Graças a essa renovação materna, é possível reconhecer a existência de uma genealogia feminina, ou seja, “a possibilidade de que essa força generativa seja transmitida da mãe para a filha; então, que há um saber de outra mulher, que outra mulher possui e tem guardado e que pode transmitir à sua descendência feminina” (PARISI, 2020).

A ordem simbólica é fundamentalmente a linguagem (língua<sup>267</sup> e fala); sem esquecer que tudo isso também é corpo. E, nesse contexto feminista proposto por Luisa

---

<sup>266</sup> Palestra de Simona Parisi (outubro de 2020): <https://www.youtube.com/watch?v=08RXdVLMVw&t=388s>

<sup>267</sup> Nos termos da linguística de Saussure, a que Luisa Muraro se filia, embora refletindo com e contra ela, a língua é compreendida como a dimensão social da linguagem, que também possui sua dimensão

Muraro – uma genealogia do saber feminino –, é fundamental reapropriar-se da língua da mãe. Se a mulher se dá conta do valor da língua, enquanto língua materna, descobre o valor da mãe porque é a mãe que ensina a filha a falar e é pela mãe que a filha conhece, inclusive, o pai como coautor da sua vida e de seu nascimento (MURARO, 1994). A mãe é quem nos ensina a falar e assim nos transmite a ordem simbólica feminina. Por isso, é fundamental voltar à mãe, para poder ir além do masculino, para dar sentido ao mundo partindo de si mesma, do amor e da gratidão pela mãe que lhe deu (transmitiu, concedeu, ensinou) o dom da palavra.

Em suma, a mulher, para redescobrir sua autenticidade através da gratidão por sua mãe, deve reapropriar-se de sua língua materna. No projeto político de reparação do matricídio e de construção de novo laço com a potência simbólica do corpo materno, é fundamental reconhecer a genealogia, reconhecer o aporte (a contribuição, o que cada mulher possui) de conhecimento de outras mulheres que vieram antes de cada uma de nós. O ponto de partida de tal projeto, para Muraro, seria a (ação de) gratidão pela mãe, o que significa reaproximar-se do corpo materno e reapropriar-se de sua língua, através do amor que é um *pathos* que conduz à ação, que permite a relação, cria e recria vínculos e contratos e anima o sujeito para a transformação social; já que, como já havia definido Gramsci, o amor é uma potência criadora.

No feminismo da diferença, é fundamental a aproximação, o encontro indissolúvel da mulher com seu corpo materno (o corpo que recebe da mãe e que também tem a possibilidade de gerar simbólico, linguagem, cultura, conceitos), que é língua<sup>268</sup>, que é transmissão de saber e não só corporeidade, é um corpo que fala. Tal percurso de formação ético-política oferece coragem e subsídio teórico, simbólico e prático, para criar o novo e lutar pela liberdade: a liberdade feminina e a consciência do privilégio que é poder estar próxima ao corpo-fala materno, para se constituir pertencente a uma tradição (feminina), construir e fundamentar realmente uma genealogia feminina e desenvolver o contato, pela *práxis*, com a ancestralidade.

---

individual – a fala. A língua possui um sistema de signos comuns a todos os indivíduos de uma comunidade; signos fundamentais para a interpretação do mundo e a criação de cultura.

<sup>268</sup> O corpo ser língua significa que ele é transmissão de saberes e não apenas corporeidade (pura), é corpo que (também) fala e que aprendeu a falar com outro corpo e pode, por isso, também ensinar a fala, ou seja, transmitir saber. Corpo-língua significa outra relação com a mãe: não mais uma relação do extermínio, do apagamento, de relegá-la à natureza, limitando suas possibilidades de simbolização (e também de ação), mas considerando-a fonte de saber, de linguagem, de ferramentas para o conhecimento do mundo e de si (a autocompreensão) e da transformação da realidade.

## 7.6 EMANCIPACIONISMO E (NEO)FEMINISMO: UM ENCONTRO POTENTE

Livia Turco<sup>269</sup> (2022) afirma que a busca por autoconsciência e autoformação já existia no emancipacionismo das mulheres do PCI, o que fazia deste um movimento também potente para uma transformação mais profunda e molecular; embora não se dedicassem tanto a isso como as neofeministas e as feministas da diferença, por seu foco ser de fato na emancipação política e social, a partir das brechas da sociedade de classes e da busca pela revolução italiana. As mulheres foram ativas em todos os momentos da história da Itália pós unificação italiana (e se afinamos a lupa das pesquisas descobrimos que foram ativas mesmo antes), até atingir uma originalidade que foi incidir não apenas na condição das mulheres, mas na consciência (autoconsciência) das mulheres desde o primeiro feminismo escrito por Camilla Ravera, expresso no manifesto publicado na *Tribuna delle Donne*, em 1921. Turco relembra:

Em 21 de janeiro de 1921, Camilla Ravera conta que na véspera do congresso de Livorno [que deu origem ao PCI], as camaradas de Torino organizaram um encontro de mulheres. E muitas vão participar da Resistência e foram as mulheres que ajudaram a escrever a Constituição. Mulheres presentes em sindicatos e em muitas outras associações. Em 1945 nasceu a Udi (União das Mulheres Italianas) para a qual convergiram os Grupos de Defesa da mulher, que haviam sido organizados em 1943. (TURCO, 2022)

Também na concepção de emancipação da UDI e das mulheres comunistas já havia a originalidade da autoconsciência e da autoformação, o que vai desembocar nas lutas pós república por igualdade na família, na relação homem-mulher, na luta pelo divórcio e pelo aborto sempre com a busca por uma ideia renovada (feminista) de emancipação. O diálogo entre o PCI e o feminismo sempre foi profundo, complexo e permitiu alguma abertura (e possibilidade) para o desenvolvimento da autonomia das mulheres. De certa forma, sempre ouve escuta, ressonância e influência mútua da luta das mulheres pelo partido e vice-versa. Mas, tal relação foi mais estreita, principalmente, nos tempos de Gramsci, quando o movimento de mulheres no PCI nasceu e cresceu; nos tempos em que Enrico Berlinguer (1922-1984) dirigiu o partido, de 1972 a 1984, já com

---

<sup>269</sup> Palestra de Livia Turco, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=HeFxy85miKg&list=PLLCNmUa9SRpyauJ8osxhvVlImEdY2xq6jXno> acessada em 20 de setembro de 2022.

o neofeminismo forte e estabelecido, e, em meados da década de 1980, com os projetos coordenados pelo secretariado de Livia Turco<sup>270</sup>.

Na sétima conferência das mulheres do PCI, Berlinguer apoiou aquelas mulheres que rejeitaram a política masculina (PAOLOZZI; LEISS, 2017) e desejavam traçar um outro caminho para a luta delas. Ele desenvolveu grande capacidade de escutar, aprender e participar das discussões com as mulheres (assim como Gramsci havia feito), diferente de Togliatti, que, nos seus anos de dirigente do PCI, foi ainda bastante centralizador e conduzia, partindo fundamentalmente de suas próprias concepções sobre as mulheres, a agenda das lutas femininas do partido. Mas considero que o percurso inovador do feminismo da diferença só foi possível porque as (e os) emancipacionistas de todos os tempos, com suas lutas e sensibilidade, ampliaram as possibilidades de acesso das mulheres às entranhas da sociedade italiana e porque o PCI foi ampliando, pouco a pouco, seu interesse pela política das mulheres, trazendo para dentro do espaço institucional as criações neofeministas – cunhadas por meio do separatismo e depois dos espaços públicos criados pelas e para as feministas – e aprendendo com elas. No partido dirigido por Berlinguer, o qual desenvolveu uma boa relação também com as neofeministas<sup>271</sup>,

a questão feminina, o tema da mulher e sua emancipação, a relação homem-mulher, a família passou a ter um espaço muito maior. Houve o empenho da comissão feminina [do partido], agora dirigida por Adriana Seroni (anteriormente Nilde Iotti a chefiara) e as convicções de Berlinguer, que sempre deu muita atenção a esses aspectos, deram um impulso significativo ao tema. (VITTORIA, 2006, p. 129)

Na década de 1980, o PCI, de forte influência gramsciana em sua história e em seus programas políticos, fez uso do que as mulheres haviam construído teórica e praticamente, para ampliar de fato a participação política delas no partido e no país e tentar renovar sua prática político partidária, que estava em crise. Foi a tentativa delas – e a abertura que o partido precisou conceder – de serem protagonistas em uma luta pela hegemonia.

---

<sup>270</sup> Livia Turco, se inscreveu na Federação dos jovens comunistas (FGCI) da Itália muito jovem e se tornou sua secretária provincial em 1978. Em 1986 ingressou na Secretaria Nacional do PCI e foi responsável nacional das mulheres do PCI e PDS (o partido que sucedeu o comunista) (TURCO, 2022). Ocupou cargos legislativos, ministérios e hoje preside a *Fondazione Nilde Iotti*.

<sup>271</sup> A capacidade de escuta das mulheres de Berlinguer e a boa relação com as feministas que realizavam ou não a dupla militância, no PCI e no movimento feminista, está presente em livros de história sobre o partido e o movimento de mulheres (VITTORIA, 2006; LUSSANA, 2012; PAOLOZZI; LEISS, 2017), mas me foi reafirmada, com ênfase, por Laura MInguzzi, na entrevista que realizei com ela, em junho de 2020, cujo tema central era a relação entre feminismo e marxismo, na Itália, na segunda metade do século XX.

Segundo Franca Chiaromonte<sup>272</sup>, Livia Turco foi a testemunha do esforço que as companheiras realizaram para fortalecer a presença das mulheres no partido, com projetos conduzidos inteiramente por e para elas e com ações para reconhecer e destacar a presença delas e de sua política desde o início até o fim do PCI (1921-1991). As mulheres sempre estiveram ali e foram fundamentais para a política do partido e do país, por isso havia um desejo interno também às mulheres do PCI de superar a separação ou de construir uma integração entre emancipacionismo e feminismo – as duas culturas políticas das mulheres italianas –, que, principalmente com o esforço de Turco, foi possível traduzir em ação. A principal crítica era pela luta ampla pela transformação social, em plena década de 1980, ainda estar apartada dos temas relacionados ao corpo, à sexualidade, ao costume (ou reflexões sobre a moralidade) e à vida cotidiana. Chiaromonte sintetiza que, “na sociedade existiam as mulheres e os homens, [mas] no PCI as mulheres encontravam dificuldade para assumir papéis de maior responsabilidade e sua vida dentro do partido era mais complicada do que para os homens” (CHIAROMONTE, 2022).

No PCI, privilegiava-se a perspectiva da emancipação feminina e pouco se ouvia do que as mulheres realmente viviam e o que estavam realizando politicamente, incluindo suas batalhas diárias. “Somente quando o feminismo irrompeu na cena mundial e italiana e, graças às feministas inscritas no PCI, também na cultura política dos comunistas italianos, as expressões liberdade feminina e diferença de sexo começaram a circular” (TURCO, 2022). E começaram a circular com o objetivo de, naquele momento, não mais se adiar a transformação necessária à elas, no interior da instituição. Segundo recorda Turco, Adriana Seroni, outra importante feminista dentro do PCI de que Lia Cigarini também destacava a atuação tanto para que a política das mulheres avançasse no partido quanto para a busca por ações que integrassem as duas culturas políticas femininas, sintetizou qual era a postura das militantes em relação ao partido: ainda “estávamos no PCI mas queríamos mudá-lo” (TURCO, 2022).

Foi uma tragédia, o que impulsionou a transformação da política das mulheres no PCI (e acelerou as mudanças necessárias ao próprio partido): o acidente nuclear da Usina de Chernobil, na Ucrânia Soviética, em 25 e 26 de abril de 1986. Para elas, era o marco de que havia algo muito errado com a política progressista realizada pelos homens. Como relembra Livia Turco, o desastre provocou várias manifestações e teve uma presença massiva das feministas das mais diferentes correntes e grupos. “Em 24 de maio de 1986,

---

<sup>272</sup> Em resenha ao recém-lançado livro de Livia Turco sobre a história das mulheres no PCI, acessível em: <https://www.fondazioneildeiotti.it/pagina.php?id=1048> (acessado em 30/11/2022).

o feminismo romano convocou uma manifestação, durante a qual Alessandra Bocchetti propôs a todas as mulheres, incluindo as mulheres da política [ligadas aos partidos], um ‘pacto de consciência’” (TURCO, 2022), o que mudou a postura das mulheres na e da política e fez acelerar, na concretude, as mudanças e decisões necessárias a elas, inclusive dentro do PCI.

Mas o marco para tais mudanças que, após o desastre nuclear, tornaram-se urgentes na política que as mulheres desejaram realizar, foi o Congresso dedicado a pensar a tragédia, cuja decisão final foi não mais reproduzir o método tradicional da política (masculina) e sim buscar expandir e fortalecer a política das mulheres, ou seja, aquela já praticada e que crescia cada vez mais nos espaços do feminismo da diferença. Tanto que a intervenção no evento que mais marcou Livia Turco foi a de Lia Cigarini finalizada com a seguinte reflexão. “De pouco ou nada adiantam as intervenções femininas no mundo se não extraírem força, razão, argumentos das relações sociais femininas. De uma autoridade social de origem feminina” (CIGARINI apud TURCO, 2022) e de um pacto legítimo e continuado entre mulheres.

Na política da diferença sexual, tudo tem que partir das mulheres, do mergulho interno que fazem em si mesmas e da relação de confiança e dos saberes que descobrem em seus coletivos. Turco entendeu a importância disso, sintetizada pela frase conclusiva de Cigarini, em um momento tão crucial como o pós-desastre e isso a estimulou a lutar pela real mudança da política das mulheres dentro do PCI. Nesse período, ela entende o que é, o que muda e o que demanda quando se busca realmente fazer uma política das mulheres, que parta das mulheres, do conhecimento de si – que se dá sempre pela prática da relação com outras mulheres – e de seus desejos.

uma exigente viagem interior que cada mulher deve empreender para desconstruir formas de ver, pensar, relacionar-se com os homens; não ser mais definido o seu valor pelo olhar e pelo desejo masculino. Uma viagem interior que não poderia acontecer de forma solitária, mas através da construção de novas relações sociais entre as mulheres, que romperam concretamente o patriarcado e obrigaram os homens a questionarem-se e a mudarem a sua humanidade. Sem essas novas relações sociais entre as mulheres, a força das mulheres não poderia ser construída. (TURCO, 2022)

A busca científica por compreender a tragédia na Ucrânia fortaleceu a consciência dos prejuízos do capitalismo e do socialismo real no mundo e dos limites que ainda emperravam a política tradicional de esquerda – as vezes coniventes com estratégias desenvolvimentistas destrutivas do humano e da natureza –, tornando-a definitivamente

insuficiente para as mulheres. Por isso, após o evento que as feministas conduziram sobre o desastre, Turco afirma como as feministas do PCI ficaram impactadas com a potência daquela política que partia das mulheres – “medimos a viabilidade e eficácia da relação entre mulheres e do pacto entre mulheres” (TURCO, 2022) – e decidiram não mais adiar a sua introdução na política das mulheres do partido. “Isto era política e pela primeira vez queríamos tentar construir essas novas relações sociais entre mulheres num espaço ‘tradicionalmente’ masculino como um partido político” (TURCO, 2022).

Para dar continuidade à sua intenção de transformar o partido, a partir da política das mulheres (ou o método do feminismo da diferença), as militantes do PCI trouxeram para a *Festa Nazionale delle Donne*, na cidade de Tirrenia, em julho de 1986, a filósofa Luce Irigaray, a principal fonte filosófica do feminismo da diferença. Turco define com clareza quais inovações o feminismo de Irigaray traz para elas e como foi definitivo para a formação feminista que almejavam; o que mostra a importância que o pensamento da diferença sexual conquistou como fonte para ampliar as críticas ao capitalismo, tanto em relação à exploração das mulheres quanto aos problemas que a suposta neutralidade e o uso desenfreado da ciência e da tecnologia geram nesse sistema, que levou a desastres como o de Chernobyl. E ainda teceu a relação entre os problemas éticos e políticos da neutralidade da ciência e da tecnologia com a insuficiência da política das mulheres, definindo qual deveria ser o caminho de aprofundamento das mulheres para transformar sua *práxis*, dentro e fora da instituição.

Convidamos a filósofa Luce Irigaray, teórica do pensamento sobre a diferença sexual que proferiu uma palestra sobre o tema “Uma chance de viver. Limite ao conceito de neutro e universal em ciência e tecnologia”. (...) A filósofa introduziu um conceito importante e ainda marginal em nossa discussão: a relação com a mãe, a relação mãe-filha para construir uma genealogia feminina. Esta relação, relevante a nível social e simbólico, foi anulada para permitir apenas que a relação pai-filho perdurasse e construísse uma genealogia masculina, à qual as mulheres tiveram de se adaptar porque se propunha como universal. (...) As filhas são fisicamente e culturalmente separadas de suas mães para entrar em famílias e instituições masculinas. A família real, a escola, o trabalho, o comércio, os estados, os sistemas de informação, grande parte do tempo livre são organizados segundo uma economia e direito masculinos”. (TURCO, 2022)

Talvez pelos interesses das duas culturas políticas desenvolvidas pelas italianas serem, na realidade, mais próximos do que se pensava em um primeiro momento – ambas desejavam práticas para a formação da personalidade e efetiva libertação/transformação feminina –, que as emancipacionistas, principalmente a partir da década de 1980, tenham

decidido se abrir e se aproximar gradativamente das criações do neofeminismo e do feminismo da diferença italianos, de suas referências teóricas, das criações políticas que desenvolviam na Itália, de seus locais históricos já consolidados no país e das principais expoentes deste movimento. Aproximação entre culturas, que pode ser lida como um reconhecimento das criações dessa segunda cultura política (o neofeminismo e as criações que partiram daí), realizada por suas contrerêneas, fazendo-a de fato adentrar no PCI, ou seja, trazendo, para o interior da histórica política progressista da Itália e da sua tradição emancipacionista, a política das mulheres, feita por mulheres, criada e pensada por elas, com a realização conjunta da *Carta delle Donne*<sup>273</sup>. E somente a junção entre culturas que permitiu compreender e destacar melhor a potência do feminismo da diferença.

Da *Festa* em Tirrenia e do Congresso pós-Chenobil, surge a ideia e a necessidade de traduzir, no PCI, a política das mulheres do feminismo da diferença. A *Carta delle Donne* será a ação conjunta escolhida: uma iniciativa realizada sem titubear, após o desastre nuclear, as reflexões e atos que partiram dele e da presença efetiva de Irigaray entre as mulheres comunistas, para que finalmente se aprofundassem no feminismo e na política/filosofia das mulheres. Tal documento será uma política que virá da paixão – do *páthos* que a tragédia desperta nelas e daquele que as envolve durante os eventos, com metodologias do feminismo da diferença – e da intensa coragem e ousadia para não desistir de uma instituição histórica, o partido comunista, e sim tentar contaminá-la, transformá-la por dentro. E foi mais uma criação impulsionada pelo feminismo da diferença e que se tornou mais um capítulo da originalidade do feminismo da diferença italiano: modificar, partindo das mulheres, o histórico partido de massas. Em outras palavras, foi “um projeto que concretizaria o pacto entre as mulheres, com a ambição de construir [em última instância] a sociedade do futuro e [ainda] influenciar a vida social cotidiana, para compreender, mostrar e deixar claro [concretamente] que as mulheres eram sujeitos fundantes da esquerda” (TURCO, 2022).

Essa experiência da *Carta* se construiu, em realidade, por meio de um trabalho de alguns anos. Primeiro, com iniciativas das feministas da diferença para se aproximar das mulheres (feministas) do PCI, para propor atividades de aprofundamento e ampliação da

---

<sup>273</sup> O documento foi escrito, como muitas das criações do feminismo da diferença, por meio de discussões e produções coletivas em casas particulares das mulheres que se envolveram no projeto. Ou seja, criada no ambiente privado, mas que depois invadiu o espaço público da instituição e da política do país, por todo o país. Mais um projeto em que o aparentemente o pessoal se tornou político e público, por meio do feminismo. “A Carta foi escrita entre animadas discussões nas salas da ala feminina, no Centro Virginia Woolf, na casa muito alegre de Romana Bianchi, na de Marisa Rodano, e nas cansativas viagens pela Itália para ouvir a todas” (TURCO, 2022).

política das mulheres, e depois, com o reconhecimento das comunistas da originalidade do feminismo da diferença e da urgência de adotá-lo como caminho. Por isso, esse documento coletivo se materializou na forma de um libreto, com linguagem e formato semelhante à dos manifestos que foram comuns ao feminismo na Itália, mas muito mais amplo – para ser capaz de abarcar ambas as culturas políticas, suas histórias e seus projetos – e, trazendo, além de seus princípios e percursos, os muitos objetivos que havia por trás daquela ação coletiva. “Escrevemo-lo com o rigor da concretude, com a alegria de uma nova aventura, com vontade de vencer. A proposta política foi o Pacto entre as mulheres pela prática da relação” (TURCO, 2022), que conduziria a busca pela transformação social.

No início da *Carta*, suas autoras se posicionaram como comunistas e feministas, reafirmaram suas escolhas pelo comunismo como projeto amplo de sociedade, mas deixaram claro que era fundamental uma mudança na forma de fazer política e no projeto geral (na utopia) de sociedade: seriam realmente feministas, no sentido italiano.

É necessário que as mulheres mesmas deem voz e autoridade às suas necessidades e aos seus desejos e que estes se transformem em fatos e propostas políticas. E isso é impensável sem que as mulheres, em seu pensar, planejar e fazer política, refiram-se às [próprias] mulheres, estabelecendo uma comunicação e um relacionamento forte entre elas. Só assim é possível vivenciar a filiação política numa posição de força e não de fraqueza. Construir a força das mulheres é um compromisso que devemos a nós mesmas e ao partido em que militamos. (CARTA DELLE DONNE, 1986)

E a força das mulheres não deveria permanecer restrita ao partido ou ao grupo de mulheres que deu vida ao projeto da *Carta*. “Queremos que (...) viaje por todo o país, queremos que ele ouça as pessoas, que as estimule a fazer política” (TURCO, 2022). Uma de suas principais metas foi ser itinerante, para percorrer e ocupar os mais diferentes espaços de, para e das mulheres (e com as diferentes mulheres ao longo do país) e para ter um movimento interno, ou seja, possuir espaço para alterações e incrementos ao texto original. Oportunidade para se “aprofunda[r] na vida das mulheres, para compreender os seus problemas e questões, para nos enriquecer a todas com ideias e iniciativas. (...) Uma linha direta com o cotidiano das mulheres, instigando-as a falar” (CARTA DELLE DONNE, 1986). Buscaram construir um debate amplo e com as mulheres de todo o país. Por tal motivo, o libreto incluía partes em branco: espaços diversos para comentários e sugestões de novos sujeitos, que, em virtude da itinerância do projeto, viriam a se tornar coautoras do documento e da *práxis*.

A *Carta* foi aprovada em novembro de 1986, pela direção nacional do partido. Antes da reunião decisiva, em que iriam colocar o projeto sob apreciação de tal direção, Livia Turco enviou o texto para Nilde Iotti ler e avaliar, para que ela pudesse apoiar a iniciativa da nova geração das feministas do partido, caso encontrasse resistência entre os companheiros. A estratégia de fato foi fundamental para a decisão da direção do PCI, porque, foi após a defesa direta de Iotti sobre a importância do projeto e a necessidade de que fosse aprovado sem ressalvas, que os demais dirigentes deram o voto de confiança para o projeto das militantes jovens, que tinha como fim desenvolver uma relação mais próxima com o feminismo ou levar adiante sua tentativa de aproximar o feminismo da política partidária e comunista. “Nilde Iotti interveio, argumentando que a proposta das jovens companheiras era muito inovadora, captava pontos importantes da condição feminina, portanto deveria ser apoiada por todo o partido” (TURCO, 2022).

Por conseguinte, compreendidos os objetivos e a importância do documento coletivo das mulheres, os dirigentes do partido viram nele uma oportunidade de reconstrução da relação, que estava abalada, entre a instituição – que havia sido de massas e o maior partido comunista fora da Rússia – e a sociedade. Para eles, o projeto passa a ser a promessa de construção de uma nova política de massas, que se tornava ainda mais urgente, em função da diminuição do prestígio (e do reconhecimento) do PCI com a sociedade. O partido foi perdendo adeptos e foi diminuído sua porcentagem de votação nas eleições nacionais.

Diante dos fatos – e da crise de representatividade social que a instituição já enfrentava –, as militantes não precisavam convencer a direção do partido sobre a necessidade do projeto itinerante. Mas, além disso, elas optaram, conscientemente, por não dedicar energia a tentar convencer os homens do partido sobre a relevância do feminismo da diferença. Optaram por destinar suas ações ao pacto entre mulheres, por deixar que os fatos demonstrassem por si só seus bons resultados e que, a partir daí, conquistassem apoio social e amplitude política. Queriam, antes de tudo, ampliar e intensificar a força e o poder das mulheres na sociedade e que o reconhecimento viesse daí: do sucesso de sua *práxis* política. Turco relembra: “não nos interessava ‘convencer’ os homens do partido sobre o valor da diferença sexual e do novo pensamento feminino; nos interessava ‘conquistá-los’ com a força dos fatos” (TURCO, 2022).

O projeto pensava em deixar claro, antes até da filiação partidária, que os seus pré-requisitos eram o pacto entre mulheres e um humanismo também no feminino, a compreensão da humanidade (da liberdade e da dignidade) como dual. “A construção de

um pacto entre mulheres que antecederesse a filiação partidária e que colocava a dualidade da raça humana na base da cultura política de esquerda” (TURCO, 2022). O documento tinha princípios e metas concretas de mudança, com notável inovação em relação à linguagem clássica da esquerda. Ou seja, tinha duas partes bem claras: a fundamentação do pensamento e da prática da diferença sexual e também objetivos concretos a serem alcançados, objetivos programáticos, com metas de transformação social semelhante às daquelas do método de atuação da esquerda clássica. E, para as suas criadoras, a originalidade da Carta se encontrava justamente nessa junção entre políticas, que era, em última instância, a junção entre as duas políticas das mulheres da Itália. Almejavam o hibridismo de “colocar a diferença de gênero na base de um projeto de transformação social da esquerda [porque a Carta partia de dentro do PCI] e provocar mudanças fazendo com que a relação entre as mulheres se efetiv[asse]” (TURCO, 2022).

“Era preciso fazer nascer da força das mulheres e do pensamento e prática da diferença sexual um projeto de transformação social que havíamos definido como sociedade humana feita à medida de mulheres e homens” (TURCO, 2022). E não mais tendo, como havia sido historicamente, inclusive na política de esquerda, apenas “o homem como a medida de todas as coisas”. Um avanço para a política das mulheres e para a *práxis* feminista em geral. Por isso, tal objetivo geral da *Carta* sintetiza a importância de um projeto político amplo e concreto, que partiu do feminismo da diferença, que se potencializou no movimento de mulheres, já consolidado na Itália, e fez com que se tornasse tão original – comparado ao feminismo da diferença de língua francesa.

O documento coletivo potencializou ainda as políticas emancipacionistas, que seguiram sendo desenvolvidas e apoiadas pelas feministas do PCI e das organizações comunistas (e unitárias) do país. Mas agora provenientes e/ou ampliadas pelo desejo de realizar mobilizações e lutas cada vez mais conscientes e fundamentadas no que partia das próprias mulheres – das pautas descobertas na prática da relação – e da politização de seu cotidiano. Nesse sentido, Livia Turco relembra as ações emancipacionistas que se organizaram em decorrência dos inúmeros encontros e da itinerância provocada pelo projeto: “lançamos abaixo-assinados em defesa das pensões, promovemos manifestações contra os cortes nos serviços sociais previstos nas leis de finanças; atuamos em sintonia com as fortes e combativas coordenadoras do CGIL, CISL e UIL<sup>274</sup>” (TURCO, 2022).

---

<sup>274</sup> São organizações sindicais da esquerda italiana: CGIL é a *Confederazione Generale Italiana del Lavoro*; CISL, a *Confederazione Italiana Sindacati Lavoratori* e UIL, a *Unione Italiana del Lavoro*.

Enfim, a *Carta* permitiu o diálogo (e a mobilização) com diferentes mulheres de cooperativas de trabalhadoras, mosteiros, creches, presídios, com jovens da FGCI<sup>275</sup>, com as donas de casa (sobre seus direitos e desejos) e também com as mulheres agricultoras. Tornou-se uma ferramenta de reflexão e pesquisa, que permitiu que suas condutoras e aquelas que se abriam para o debate (e para a prática da relação) percebessem ou mesmo descobrissem a força das mulheres, sua própria força, e como eram prementes suas demandas por transformação social.

Que ganhos reais a *Carta*, com toda a metodologia do feminismo da diferença, trouxe para as mulheres em geral e para a atuação política e a militância das mulheres, que já ocorria, desde 1921, no PCI? Apoiando-me nas análises/memórias de Livia Turco, é possível afirmar que, primeiro, a “ambivalência [do projeto que se dá entre duas culturas] permitiu que todas se expressassem e produzissem política” (TURCO, 2022). E, com isso, ela afirma que “todas crescemos naquilo que a *Carta* nos permitiu realizar: o diálogo com muitas mulheres diferentes, a atenção que recebemos de muitos ambientes femininos, (...) às mulheres católicas, às empresárias, professoras universitárias, trabalhadoras, intelectuais feministas” (TURCO, 2022). Em segundo lugar, “com a prática da relação entre mulheres, aprendemos a ter mais confiança em nós mesmas, a nos sentir dotadas de autoridade e não mais em segundo lugar [secundarizadas] em relação aos homens” (TURCO, 2022).

E, por fim, em termos concretos, Turco apresenta dados mais precisos. Segundo ela, a *Carta*<sup>276</sup> gerou “duas mil (...) reuniões, que realizamos pela Itália ao longo de um ano. (...) Ela nos permitiu experimentar a mistura de diferentes mundos femininos, para verificar nossa credibilidade entre as mulheres” (TURCO, 2022). A prática da relação quebrou barreiras entre mulheres com ideologias diferentes, que ou não se relacionavam ou tinham muita dificuldade de aprofundar um diálogo entre si, como ocorria entre as comunistas e as católicas mais fervorosas. “Em cada território, em cada cidade, mesmo nas pequenas cidades, as comissões de mulheres imergiram na ‘sociedade’ feminina. No local de trabalho, (...) nos serviços sociais, nas universidades, (...) nas associações em sua pluralidade” (TURCO, 2022).

---

<sup>275</sup> FGCI (*Federazione Giovanile Comunista Italiana*) é a organização dos jovens comunistas, existente desde o início do partido.

<sup>276</sup> Como relembra Livia Turco (2022), a *Carta* foi traduzida ainda para um jogo de cartas, por José Calabrò da Catania, que permitiu muitos encontros e debates em praças públicas de todo o país, para discutir “sobre a relação entre mulheres e homens, sobre trabalho, sobre escola, sobre como mudar a cidade deles” (TURCO, 2022). Alternativas que foram sendo criadas, para que o projeto realmente pudesse ser itinerante.

Leticia Paolozzi e Alberto Leiss, organizadores do livro *C'era una volta la Carta delle Donne*, onde a experiência coletiva da *Carta* é analisada trinta anos depois, afirmam que “os homens de esquerda, nos movimentos e partidos, mas também nas elites intelectuais, sempre foram refratários a pensar as mulheres, como se se tratasse de se manterem enredados nas dissimuladas artes femininas” (PAOLOZZI; LEISS, 2017, p. 30). E que foi no ponto de vista do feminismo da diferença – e na força crescente das mulheres na sociedade italiana decorrente de tal método feminista – que se buscou elementos para a revitalizar o principal sujeito da esquerda italiana e a política do partido, que, logo depois da *Carta*, enfrentou o empasse entre a crise do socialismo real e o impacto global do neoliberalismo, que o levou a mudar de nome e de identidade.

Por isso, a *Carta delle Donne* foi “uma espécie de idade de ouro até para as comunistas, com a efervescência feminista que se espalhou [até] lá fora [do partido]” (PAOLOZZI; LEISS, 2017, p. 10). O objetivo era finalmente fazer provir (brotar ou fazer ressurgir) das mulheres a força das mulheres, “Uma força que queremos fazer atuar nas instituições políticas. [...] Queremos que o cotidiano das mulheres ‘invada’ o governo e as instituições, que se torne ‘material volumoso’ para eles, obrigando-os a ‘tropeçar’ nele” (CARTA DELLE DONNE, 1986). Essa foi a síntese do que significou a abertura do PCI às mulheres e à sua política, como uma possibilidade delas pensarem e empreenderem hegemonia, construída por elas mesmas (definindo suas pautas e prioridades), com outras perspectivas de política, de autoridade, de disparidade, de relações de confiança. Outras formas de pensar e renovar a força das e entre as mulheres.

Nesse período, a filósofa Adriana Cavarero realizou muitas atividades com o PCI, a jurista Lia Cigarini estava sempre em contato com o partido e com as feministas que realizavam a dupla militância – a feminista e comunista – e a filósofa Luce Irigaray se consolidou como uma pensadora fundamental, em especial nos momentos de formação de mulheres e também homens comunistas. Como sintetiza Izzo, ocorreu “uma declinação do pensamento da diferença em termos ambiciosamente políticos que impediu as curvaturas desconstrucionistas e preparou, nos anos 1980, o terreno para a grande e influente presença de Luce Irigaray no debate público italiano, pelo menos até meados dos anos 1990” (IZZO, 2016, p. 150).

“Nas seções do partido notamos um novo interesse dos camaradas. A Carta os envolveu e os intrigou porque viram de perto aquela efervescência feminina. Também encontramos a atenção nos líderes nacionais. Criamos uma nova relação com as forças políticas” (TURCO, 2022). Com tudo isso, houve a possibilidade (ou a utopia) de

converter toda a ação itinerante da *Carta*, em mais representantes para o Parlamento, para que as instituições da política estivessem plenas da vida cotidiana das mulheres e a mudança pudesse ocorrer de dentro para fora, também no âmbito institucional e decisório (TURCO, 2022). Nas eleições de 1987, as filiadas ao PCI lutaram para convencer o “Comitê Central do partido para ter muitas mulheres na lista e conseguir pelo menos 30% das mulheres eleitas” (TURCO, 2022). Houve uma mobilização nacional nesse sentido e o resultado para elas foi positivo – elegeram muitas deputadas e senadoras, de diferentes gerações, tanto militantes históricas quanto jovens militantes –, embora o partido tenha obtido uma das menores porcentagens de votação da sua história. Sinais da crise aguda que levou o partido ao seu fim, em 1991.

No interior do Parlamento, tentaram seguir com a política das mulheres, com a metodologia desenvolvida na *Carta*, mas tiveram dificuldade de encontrar um caminho efetivo – de conciliação entre luta por direitos, paridade, e feminismo da diferença – e acabaram recuando para formas mais tradicionais de fazer política institucional, como já realizava Nilde Iotti. No entanto, para muitas parceiras do projeto da *Carta*, a estratégia de recuo da política das mulheres foi mal-recebida. Elas se sentiram traídas. Livia Turco justifica a escolha de uma estratégia reformista mais conservadora, em relação à política experimentada na práxis da *Carta*, para a atuação das mulheres no Parlamento, porque, segundo ela:

Tínhamos que nos dotar de um pensamento reformista autônomo sobre o complexo de reformas necessárias, enfim, aprender com Nilde Iotti. Este foi um ponto de profundo desentendimento com as amigas feministas. Algumas consideraram nosso projeto de reequilíbrio representativo uma traição à Carta porque colocava em segundo plano a relação entre as mulheres e a construção de novas relações sociais femininas. Outras, como Alessandra Bocchetti, acreditavam que nossa presença não era suficientemente transgressora e que se limitava a produzir novas leis e desistia de mudar a forma como as instituições existem. Havia alguma verdade nessa crítica, mas a questão da reforma institucional não podia ser confiada apenas a gestos transgressores. Exigiu nossa visão reformadora geral das instituições. (TURCO, 2022)

O esforço de aproximação entre as duas culturas políticas das mulheres italianas seguiu sendo desafiador e potente. Voltou a ter momentos de descompassos, mas afirmava-se, na maioria das vezes, como o caminho a ser percorrido. E talvez tal aproximação entre culturas políticas fosse o que de fato Gramsci, de forma visionária, anteviu para uma política das mulheres, que as pudessem humanizar plenamente, oferecer a elas uma nova vida digna e liberdade para criar uma cultura nova, onde fossem autônomas, livres e protagonistas na (e da sua) história. É como se Gramsci também

estivesse reconhecendo o feminismo da diferença por intermédio das feministas do PCI do final da década de 1980, que criaram o projeto coletivo entre culturas, que refletiu a mudança que era necessária ao comunismo, que foi decorrente do feminismo.

Nesse sentido, a *Carta* foi uma das potencialidades da filiação gramsciana no PCI (e sua política das mulheres), representando uma busca por uma hegemonia alternativa, por superação ampla da subalternidade feminina, com o protagonismo das próprias mulheres, descobrindo e realizando a sua política. Foi uma tentativa de diálogo entre feminismo e marxismo, construída por meio da escuta e parceria entre concepções diferentes, uma forma de tirar proveito da dupla militância – tão comum entre as feministas desde a criação e consolidação do neofeminismo na década de 1960 - em prol de um projeto coletivo, unificado e de grande alcance. O tipo de horizontalidade entre diferentes que Gramsci tentou instituir como forma de luta das mulheres no partido.

O documento coletivo foi a tentativa de difusão e consolidação desta nova cultura – da política das mulheres experimentada e consolidada pelo feminismo da diferença –, que se fortalece ainda mais com o projeto coletivo de emancipacionistas e feministas. Havia a necessidade de incluir na política das mulheres do PCI, a denúncia, a crítica e a ruptura, que estava no bojo do feminismo da diferença, para que as mulheres pudessem de fato ir, com autonomia e protagonismo, em busca de sua libertação para construir a sua política e a sua luta própria por hegemonia; e isso precisava ainda de ampla difusão no país. As mulheres do PCI reconheceram o método das feministas da diferença como o caminho para a construção, dentro da instituição e pela instituição, da política das mulheres. Reconheceram a trajetória do movimento de mulheres emancipacionistas e também das neofeministas e todo o seu esforço por criar teoria, prática política, memória, com o fim de um *cambio di civiltà*. “É das sugestões do pensamento da diferença que provém as questões mais fecundas sobre o que vem a ser a liberdade hoje, para as mulheres e para os homens” (IZZO, 2016, p. 151).

A visão feminista e marxista de Izzo – que foi quem me apresentou o livreto da *Carta delle Donne* – ampliou o meu olhar sobre como a perspectiva da diferença pode ampliar a discussão e a análise política sobre a condição e a liberdade das mulheres e me forneceu as fontes para compreender mais profundamente essa relação entre projetos feministas diversos, na Itália, a ponto de indicar os caminhos para perceber como em um certo momento foram as marxistas, que buscaram beber da fonte do que as feministas desenvolveram. E me revelou ainda os limites éticos e políticos que existem na perspectiva gramsciana e em muitos dos marxistas mais próximos a Marx, para pensar o

diferente, a diferença; reflexões que geralmente se encontram sistematizadas nas análises da questão judaica<sup>277</sup>, na Europa.

O feminismo da diferença na Itália contribuiu muito para ampliar a compreensão das feministas marxistas, comunistas sobre as mulheres e sua história de socialização, a potência disso, que pode ser diferente da forma como foi construída até agora, uma genealogia feminista. A complexidade da mudança cultural ou mesmo da revolução pensada por Irigaray e o reconhecimento do feminismo da diferença pelas emancipacionistas se transformaram em potentes fios condutores (filosófico e político) da política das mulheres, materializada na *Carta* e desenvolvida além dela, por meio de leis, espaços políticos, ampliação da cidadania e as produções teóricas, que ocorreram do final da década de 1990 em diante. Gerou uma importante teia de relações que suscitou no PCI e fora dele, na sociedade italiana com um todo e especialmente para as mulheres, muitos projetos posteriores. Nas palavras de Izzo:

A quebra do pacto de sujeição, a conquista da igualdade entre homens e mulheres abrem a possibilidade de uma elaboração simbólica da relação entre os sexos que não é mais hierárquica e assimétrica. A teoria da diferença contém

---

<sup>277</sup> A questão judaica desenvolvida pelo marxismo traz em seu bojo as reflexões mais aprofundadas por este método em relação ao problema da diferença. Em geral, buscava-se humanizar a comunidade judaica e enfrentar o racismo, guetização e extermínio. Mas a solução dada por Marx e os marxistas históricos, em especial após a almejada revolução social, era a busca por uma assimilação dos judeus à sociedade renovada, o que possivelmente seria um estímulo a que abrissem mão de sua diferença e se educassem para viver como cidadãos seculares de um estado laico. “O jovem Marx nunca foi um racista, mas um radical assimilacionista” (TARQUINI, 2019, p. 21). O antissemitismo não teria sido um problema do proletariado e suas lutas, mas a concepção assimilacionista de Marx sobre a questão judaica prevaleceu e deu o tom das organizações socialistas para pensar como lidar com a questão da diferença mais conflituosa dos séculos XIX e metade do XX. Já o partido social-democrata alemão “o partido mais importante do socialismo europeu, era decisivamente assimilacionista e antissionista: assimilacionista porque imaginava que a solução deveria ser procurado na completa integração dos judeus nos Estados nacionais, antissionista porque é contrário à criação de um Estado judeu” (TARQUINI, 2019, p. 24). Para os socialistas deste período “o antissemitismo representava um fenômeno de atraso social e o sionismo uma reação nacionalista à questão judaica, mostrando de imediato certa dificuldade em perceber o fenômeno religioso na história e ao pensar a nação” (TARQUINI, 2019, p. 24). Mas, o enfrentamento ao antissemitismo era considerado um avanço social, por isso deveria ser superado ao se construir uma sociedade revolucionária e socialista. O objetivo do socialismo seria superar as diferenças que causariam as desigualdades “superando as distinções de classe, de religião e de nacionalidade” e não “defender uma minoria perseguida” (TARQUINI, 2019, p. 40). O assimilacionismo é um caminho simplificador, que ignora a complexidade do povo judeu, sua história, seus saberes, potências, afetos; que os obriga a uma colonização forçada e, por vezes violenta, quando é preciso ignorar quem se é, sua origem e sua história. Mas o outro caminho não poderia ser também o identitarismo, fascista, um outro extremo, que levou ao sionismo pós segunda guerra e ao extermínio e desumanização dos povos diferentes de seu próprio povo – o suposto povo prometido -, como o Estado de Israel tem feito com o (árabe) palestino. O emancipacionismo de tradição iluminista e socialista tem dificuldade com as diferenças, buscava emancipar toda a humanidade, incluindo os judeus, mas como fazer isso sem colonizar os diferentes, sem lhes impor uma forma de vida e uma sociedade que os faça apagar quem são? As feministas italianas também reagem aos limites do emancipacionismo e vão buscar um outro caminho para compreender e construir uma política que abarque de fato suas diferenças; que não as colonize pela via da igualdade. Gramsci reproduz essa tendência socialista ao assimilacionismo e, nesse quesito, possuía poucas contribuições originais para pensar a diferença.

uma ideia de liberdade baseada no necessário reconhecimento do outro e, portanto, em um limite imanente que não permite a nenhum sujeito conceber-se como o todo. (IZZO, 2016, p. 152)

Tal ideia de liberdade e de reconhecimento do outro – em especial das mulheres, suas vidas, desejos e potenciais – seguiram ecoando mesmo com as transformações do projeto coletivo, realizado dentro do PCI. Em 1988, as políticas buscaram realizar a política parlamentar se inspirando nessa experiência e as demais feministas, dentro e fora do partido, seguiram desenvolvendo pesquisas a partir dos temas que brotaram da itinerância da *Carta* e da escuta atenta às mulheres. Com isso, foi realizada uma grande reflexão sobre os tempos da vida – em especial a incompatibilidade entre o tempo do cuidado e a pressa do capitalismo neoliberal – e uma tentativa de, pela concretude de um projeto de lei, humanizar os tempos; incluindo a discussão sobre jornadas de trabalho mais humanizadas e maiores assistências aos trabalhadores, temas caros ao marxismo e suas lutas. Tais ideias inspiraram tal projeto de lei de iniciativa popular, que não foi aprovado pela Câmara, mas se tornou utopia, farol, para muitas políticas e propostas legislativas que vieram após ele. Livia Turco descreve a tentativa de tradução da concepção filosófica da *Carta* em ação (política) parlamentar. Uma proposta de lei itinerante das mulheres:

Resolvemos então dar concretude às nossas ideias, elaborando um projeto de lei de iniciativa popular. Nós o escrevemos escutando muitos pensamentos e muitas habilidades femininas e também masculinas, viajando pela Itália. Em pouco tempo elaboramos uma proposta intitulada “As mulheres mudam os tempos”: 27 artigos para humanizar os horários de trabalho, reconhecer o trabalho de cuidado, tornar os horários da cidade mais habitáveis; 27 artigos reunidos em um livreto, que levamos em nossas viagens pela Itália, uma viagem intensa e inesquecível em que colhemos as ideias e propostas das mulheres com quem conversamos. (...) Coletamos trezentas mil assinaturas em poucos meses, em todos os cantos da Itália. Todos assinaram: operários, operários de fábrica, balconistas, trabalhadores agrícolas, professores, professores universitários, donas de casa. (TURCO, 2022)

E, assim como havia ocorrido com a *Carta*, a potência da metodologia feminista, fez com que o projeto de cunho popular ganhasse grande apoio. Livia Turco relembra como a responsável pela ala feminina da Democracia Cristã (DC), Paola Colombo Svevo, reagiu a ele: “o projeto de lei de iniciativa popular assinado pelo PCI, é uma operação política muito parecida com a *Carta delle Donne* – disse ela – uma apresentação excelente e cativante, livre de qualquer jargão político, [passível] de compreensão imediata porque parte de problemas que toda mulher já viveu” (TURCO, 2022). A meta era realmente

tentar alterar a política a partir da vida e da relação entre mulheres, da escuta concreta das pessoas; o que trouxe novas concepções e conceitos, sem abstracionismos, que melhorariam a vida da humanidade como um todo, com reformas ou, quiçá, revolução que pudesse beneficiar todo o gênero humano.

No Congresso do partido, em 1989, a política das mulheres, decorrente da *Carta* estava no seu auge e transformava o PCI por dentro. Segundo Paolozzi e Leiss (2017), o evento foi um congresso das mulheres no interior do congresso geral do PCI. Elas tomaram conta das pautas, o que representou uma conquista inaudita, decorrente dos avanços trazidos pela *Carta*. Tanto que a palestra/formação para todos os integrantes do partido e não mais apenas para a reunião nacional das mulheres, foi de Luce Irgaray. As militantes pensavam que essa seria a transformação que ocorreria de fato naquela instituição, que enfrentaria seus impasses e dificuldades, mas conseguiria seguir como partido comunista. Um partido renovado pela política das mulheres.

Mas o que ocorreu, na verdade, foi um posicionamento de Achile Occhetto, que apontava como solução para a crise que o partido vivia, o fim do mesmo e sua transformação em outro partido; o que acabou dividindo a militância, inclusive feminina, e trazendo o rompimento profundo de laços e a dissolução do grande pacto entre mulheres promovido pela *Carta*. “O fim do PCI significou o fim da unidade política das mulheres, da mulher como sujeito coletivo e, portanto, o fim do projeto da *Carta delle donne*” (TURCO, 2022), naquele formato inicial. Isto porque elas também entraram em desacordo sobre o desenrolar dos acontecimentos no interior do PCI, ou seja, a decisão pelo fim do partido rompeu os laços entre seus militantes<sup>278</sup>, inclusive entre as mulheres, que haviam tecido um pacto, após a experiência coletiva delas, desde 1986.

Mas as mudanças que o documento e a experiência promoveram na política das mulheres, permaneceram e, mesmo com o fim daquela *Carta* primeira, após o fim do PCI,

---

<sup>278</sup> Os questionamentos e as rompimentos/conflitos, que surgiram com a decisão do fim do partido foram da seguinte ordem: “Isso talvez explique por que quando Occhetto anunciou a virada e propôs o nascimento de uma nova formação política com a superação do PCI, a grande maioria de nós se sentiu deslocada. Em uma dupla e oposta direção. Aquelas que viam na superação do PCI e na construção da nova formação política de esquerda o desenvolvimento natural da *Carta delle Donne*, porque esse projeto pressupunha o encontro entre as novas culturas políticas e as novas subjetividades que emergiam na sociedade, das quais o feminismo da diferença foi uma das mais disruptivas. Para as outras camaradas, porém, o novo PCI que estávamos construindo não era resistência [às mudanças que os tempos demandavam], era inovação e construção de um novo tempo da sociedade, da política e também da convivência humana. Então, por que mudar, por que ir mais longe, sobretudo por que desistir do nome “comunista” que representava uma grande comunidade concreta de mulheres e homens e indicava um horizonte, uma meta a ser perseguida para construir uma nova sociedade baseada na igualdade, uma sociedade humana de mulheres e de homens?” (TURCO, 2022).

os ecos do que elas haviam inaugurado juntas, seguiram em todas as configurações partidárias que surgiram depois daí. Os ecos do feminismo da diferença e da tentativa de conciliação entre culturas permaneceu nas práticas dos partidos que surgiram do PCI e na política representativa da Itália, demonstrando como tal feminismo forneceu o método tanto para a luta das mulheres pela hegemonia quanto para a tentativa de consolidar uma política das mulheres, com o foco na transformação social, inovadora.

O trabalho das mulheres continuou nos anos seguintes com novas características e novas protagonistas: Francesca Izzo, Barbara Pollastrini, Vittoria Franco foram as sucessivas dirigentes das mulheres PDS, DS, PD. A Carta não terminou com o fim do PCI. Sinto que posso dizer que nos anos seguintes, durante a década de 1990, se fez sentir a longa onda da *Carta delle donne*, que produziu um efetivo reformismo feminino, constituído por importantes leis e medidas para as mulheres, conquistadas com a prática da transversalidade das mulheres no Parlamento. (TURCO, 2022)

A *Carta* foi uma iniciativa potente – apesar de ter ocorrido em um período curto e de não terem dado continuidade diretamente a ela –, porque influenciou a forma de fazer política das mulheres que seguiram atuando em partidos e institutos ligados à esquerda italiana. Izzo (2017) lembra que as mulheres do PCI se empenharam para que o partido considerasse os conflitos e a potencialidade da diferença sexual e isso não fosse esquecido nos partidos que surgiram, após 1991. Segundo Paolozzi e Leiss, tal empenho coletivo gerou uma experiência “única na história dos partidos italianos”, ou seja, “uma aventura política e humana complexa, não apenas um texto, aprovado pela direção do PCI no outono de 1986” (PAOLOZZI; LEISS, 2017, p. 5).

Na entrevista que realizei com Lia Cigarini, em junho de 2020, pude ouvir um pouco da sua avaliação, como um ícone do neofeminismo e do feminismo da diferença italiano, sobre o projeto coletivo e conciliatório entre culturas políticas diferentes, que representou a *Carta delle Donne*. Com seu modo suscito de ser, ela elogiou bastante a primeira parte do texto da *Carta*, considerando-o uma adesão legítima à prática da diferença sexual, mas criticou com veemência a última parte do texto, em função de seu excesso de objetivos programáticos e regras, que, aos seus olhos, seria um retorno (ou retrocesso) à forma clássica de fazer política do PCI, à sua tendência às práticas reivindicatórias e às formas burocráticas de organização. Ela lembrou que as duas feministas da diferença que foram centrais na escrita da primeira parte do texto eram frequentadoras assíduas da *Libreria*, Franca Chiaromonte e Alessandra Bochetti, mesmo ambas sendo do *Centro Culturale Virginia Woolfe* vivendo em Roma. Praticavam a dupla

militância, mas de fato atuaram e se aprofundaram no feminismo da diferença italiano. Contou-me que, no período de itinerância, a *Carta* foi apresentada e debatida na *Libreria di Milano*, por Livia Turco, e que, naquele momento, as feministas do coletivo-livraria realizaram suas críticas ao texto do documento, semelhantes àquilo que ela mesma apontou como problema.

Segundo Lia, algumas feministas do PCI, acolheram e concordaram com tais críticas ao formato reivindicatório da parte final do documento, que o distanciava da política das mulheres, que partia das mulheres, tal como o feminismo da diferença e sua *práxis* conseguiu revelar. Ela percebia os limites da *Carta* e das ações/projetos pós-*Carta* – limites que Livia Turco também assumia serem presentes – e os considerava próprios da tentativa mesma de conciliar culturas políticas diferentes. Para ela, os problemas inerentes a tal hibridismo, que era o cerne deste projeto coletivo, talvez fossem insuperáveis. Mas, apesar de tais problemas presentes no texto e na prática, Lia via suas potencialidades e lamentou que a *Carta* não tenha podido ter continuidade, em função das transformações que ocorreram no próprio partido, já em 1987 e, anos depois, em 1991, com a sua dissolução. Foi uma situação que impediu a continuidade das atividades das militantes comunistas (e feministas) e, principalmente, o aprofundando de suas experiências coletivas e nacionais com o feminismo da diferença.

Por isso, em última instância, prevalece a avaliação, realizada por Livia Turco, de dentro da experiência coletiva (partindo de si), de que a *Carta delle Donne* foi uma experiência fundamental para a política das mulheres e a política comunista italianas, porque “afetou muito a vida das [diferentes] mulheres, deu confiança e força, trouxe resultados concretos, contribuiu para mudar a cultura do país. Renovou a cultura política da esquerda (...) e fez com que o valor do Pacto entre as mulheres fosse amplamente compreendido” (TURCO, 2022).

## 7.7 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Ibsen e Gramsci defenderam a possibilidade de as mulheres serem de fato humanas e as feministas italianas, após 1960, buscaram construir/teorizar humanismos em que fossem plenamente humanas! E elas foram muito além do que pensou Gramsci para a diferença presente na sexuação humana. Com a adoção explícita de referências teóricas femininas e feministas, representando justamente a passagem do lugar epistêmico

e concreto das mulheres, de objeto da política para o de sujeito da sua própria luta política (como autoras, referências e como ativistas), elas criaram uma cultura nova e não apenas tiveram como possibilidade a assimilação<sup>279</sup> ao mundo democrático ainda patriarcal.

O feminismo tem feito inúmeras críticas ao patriarcado e a todos os elementos da cultura que têm contribuído para sua sustentação e continuidade, mas as italianas nos ensinam que não basta criticar (o momento negativo do percurso filosófico), porque a crítica, embora fundamental, tem uma duração limitada. É necessário movimentar-se para afirmar, na *práxis*, um novo caminho (o momento positivo), que Luisa Muraro coloca como a construção consciente e efetiva da ordem simbólica materna – seu projeto político e filosófico –, a partir da compreensão da relação entre mãe e filha, tolhida, manipulada ou neutralizada pelo poder paterno ou pelo domínio masculino no patriarcado.

O feminismo produziu uma profunda crítica ao patriarcado e às múltiplas cumplicidades filosóficas, religiosas, literárias etc., que sustentaram seu sistema de dominação. Mas este trabalho de crítica, embora vasto e preciso, será apagado dentro de uma ou duas gerações se não encontrar a sua afirmação. Só assim poderá devolver à sociedade, e sobretudo às mulheres, a potência simbólica contida na relação feminina com a mãe e neutralizada pela dominação masculina. (MURARO, 1994, p. 21)

A estratégia feminista de acusar e criticar o patriarcado rendeu às mulheres feministas como Luisa a autoconsciência, mas foi apenas na afirmação e no reencontro com a mãe – a filha compreendendo de fato quem era sua mãe, nos primeiros anos de vida, e todo o potencial simbólico e político que pode ser apreendido disso – que elas puderam ressignificar o feminino, oferecendo-lhe um sentido livre e amplo, ou seja, um caminho afirmativo de reconstrução do simbólico, da linguagem, da cultura, da política da filosofia... “Da crítica ao patriarcado obtive autoconsciência, mas não a capacidade de significar livremente a grandeza feminina, que encontrei e reconheci plenamente em meus primeiros meses e anos de vida, na pessoa de minha mãe, e depois infelizmente perdi de vista e quase a reneguei” (MURARO, 1994, p. 21), já que o patriarcado comete matricídio e promove a rivalidade entre as mulheres.

---

<sup>279</sup> Gramsci pensava em termos de assimilação, para a diferença ligada à questão judaica, como explicitarei na nota anterior. Talvez, como analisou Izzo (1993), tenha sido a sua elaboração mais explícita sobre como lidar com a diferença – judaica, de raça – em uma sociedade que se quer renovada e que permita a emancipação do gênero humano. Para a diferença sexual, embora Gramsci questionasse a feminilidade forjada pelo capitalismo e perpetuada também na sociedade soviética, ele não ofereceu reflexões diretas sobre uma maneira nova, criativa, para lidar com a diferença, que ultrapassasse a perspectiva marxista da emancipação. As feministas francesas e italianas conseguem avançar nesse conceito e ampliar as perspectivas de uma revolução ou de uma transformação social profunda que liberte as mulheres, inclusive das amarras dos estereótipos da feminilidade.

Neste capítulo busquei retrazar, em linhas gerais, o projeto simbólico e político afirmativo das italianas – destacando a *Libreria delle Donne di Milano* e a comunidade filosófica feminina *Diotima*, que trabalham a criação da diferença ou a efetivação do sentido livre da diferença –; suas contribuições e avanços para a política das mulheres italianas e o reconhecimento que tiveram das demais feministas, que culminou na *Carta delle donne*, um projeto coletivo de conciliação entre emancipacionismo e neofeminismo. Segundo Francesca Izzo,

A política da diferença foi reivindicada precisamente nos confrontos do ser comunista [no feminino], ou seja, contra aquele universalismo que era considerado ao mais alto grau contido na ideia de comunismo, em particular a da tradição italiana (Gramsci). A relação entre as mulheres tornou-se o símbolo da dualidade irreduzível da raça humana, uma dualidade que não deve ser superada mas afirmada e elaborada ao ponto de produzir uma outra ideia, uma outra forma de unificação da humanidade, um conceito central do comunismo. (IZZO, 2017, p. 183)

A diferença feminina proporcionou uma mudança radical nas perspectivas da filosofia e da política, incluindo uma nova concepção de comunismo para as mulheres militantes, porque ultrapassou o âmbito teórico e atingiu a “transformação dos corpos e do conjunto social” (NEGRI, 2005, p. 23). Os corpos diferenciados geraram uma “resistência produtiva (...) que não era mais simplesmente teoria, mas prática transformadora” (NEGRI, 2005, p. 18), atividades coletivas amplas e de alcance nacional.

Como na simbolização ficcional de Nora Helmer, Lia Cigarini (2013, p. 26) mostra como foram “necessárias ações de ruptura e de revolta [rebelião] tanto no trabalho como na política”, para que a diferença pudesse ser criada e afirmada, gerando transformações no conjunto social. Por isso, as feministas construíram a genealogia dos rastros de liberdade das mulheres – elemento que forjou e consolidou uma tradição e se tornou base de sustentação para a sua política – e assim compreenderam os caminhos para construir suas estratégias de luta, resistindo e se rebelando aos reiterados ataques da estrutura patriarcal, ao longo da história geral das mulheres e da história de sua luta, na Itália. Esses ataques foram empreendidos para impedir as mulheres de ser, pensar, agir, afirmar sua diferença e, principalmente, transformar a realidade. A rebelião (revolucionária) delas permitiu a criação de elementos teóricos e práticos que perduraram e se tornaram tradição na história de sua luta no ocidente. Em suma, segundo Andrea Franulic (2020), “o feminismo construiu-se [como] conhecimento, filosofia, teoria,

projetou-se uma *práxis* política, interpretou a história, produziu movimentos sociais, as mulheres [definitivamente] se organizaram”.

E como as próprias italianas compreendem a *práxis* que criaram? Cigarini, elo vivo do neofeminismo italiano e autoridade política e intelectual do movimento, realiza tal diagnóstico (ou autocrítica), em particular, do percurso que construíram, em sua revolução simbólica, cultural, política e filosófica, e, em geral, da luta disruptiva das feministas em todo o mundo: “somos testemunhas e, de certa forma, protagonistas de uma mudança nas relações de gênero que está libertando toda a humanidade feminina de ter suportado e internalizado, por séculos e milênios, papéis subalternos e estereótipos limitadores. É uma coisa enorme que já mudou a face do mundo” (CIGARINI, 2013, p. 14).

E ainda constata que tal mundo, cuja face foi modificada, e a realidade que as mulheres – ou mesmo estas mulheres em questão e todas aquelas que se filiam ao método – têm criado, partindo de si mesmas, validando seus desejos e fortalecendo-se ética e politicamente em grupo, não tem sido transformador apenas para elas, mas ainda para os homens que desejam mudanças profundas em si e na sociedade e, por conseguinte, para todas as pessoas que buscam e precisam lutar por um mundo mais justo, que não desconsidere a si como seres plenamente dignos de existência, respeito e liberdade. Um mundo com verdadeira alteridade.

Nas palavras de Lia: “hoje, sabe-se que os homens têm cada vez mais necessidade das nossas reflexões originais e das nossas práticas” (CIGARINI, 2013, p. 41). De tudo que foi criado pela *práxis* do partir de si... A prática política das mulheres tornou-se “importante para o presente. Um presente que exige não apenas uma mudança de governo, não só uma mudança de cultura, mas impõe até uma mudança de civilização [um *cambio di civiltà*]” (CIGARINI, 2013, p. 14).

## CONCLUSÃO: UMA PROPOSTA DE TRADUÇÃO POLÍTICA

Sou eternamente náufraga, mas os fundos  
oceanos não me amedrontam e nem me  
imobilizam.  
(Conceição Evaristo)

A historiadora espanhola Maria Milagros Rivera Garretas<sup>280</sup> (2021) afirma que a metodologia do feminismo da diferença busca restituir às mulheres sua verdadeira personalidade. Tal metodologia devolve a personalidade às mulheres que alimentam suas pesquisas historiográficas – principalmente aquelas do Medievo, uma vez que ela é uma medievalista. Compreendo que este caminho de escrita e pesquisa devolve às mulheres sua humanidade, ao serem consideradas como seres inteiros, complexos existencialmente e com dignidade e não mais objetificados, subalternizados ou simplesmente falados por ou a partir de outrem: geralmente um homem a que estiveram ligadas. Além disso, ela se implica na escrita, situando corporalmente a historiadora (ou a pesquisadora de qualquer uma das ciências humanas ou a literata), ela mesma, e lhe restituindo também a própria humanidade como um ser complexo e multifacetado; o que permite uma relação mais profunda com a leitora, que poderá compreender-se, nesse diálogo com o texto, a partir de sua igual complexidade como pessoa – incluindo seu sentir amplo e complexo (seu *páthos*), seus desejos, suas dores, questões e desafios.

Já em sua *Cidade das damas*, de 1405, a pensadora franco-italiana Christine de Pizan recontava a trajetória de inúmeras mulheres “virtuosas” que viveram nos diferentes momentos da história por ela conhecida até aquele momento, buscando restituir-lhes sua verdadeira personalidade ao compreender, sem o véu da misoginia que guiava a maioria dos autores homens que escreveram sobre as mulheres desde a Antiguidade clássica, quem elas foram e qual a importância (a virtude ou nobreza) de seus feitos e escolhas – mostrando como suas ações, pouco reconhecidas, também visavam o bem comum. Um papel de desnaturalizar as representações sobre as mulheres, as mistificações que lhes eram atribuídas, quando não consideradas como pessoas concretas e possuidoras de uma experiência que deveria ser validada. Dessa forma, Pizan faz de sua obra uma antologia de mulheres: as já reconhecidas, mas também as esquecidas, apagadas ou silenciadas e as

---

<sup>280</sup> Palestra de Garretas: “Emily Dickinson, vita d’amore e poesia” (disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=heRBFwTfI>, acessado em 10/04/2021).

caluniadas, demonizadas, pela história oficial, compreendendo-as como protagonistas de suas vidas e de seus destinos, sempre em conexão com seu povo, e por isso merecedoras de habitar a sua cidade utópica.

Essa escrita mais implicada, que evidencia silêncios e silenciamentos históricos, imprime nas pesquisas e nos textos as questões fundamentais a cada momento e igualmente não ignora os desafios enfrentados por aquelas que lutam e que escrevem: sujeitos ativos que refletem sobre as condições do tornar-se mulher, no tempo e no espaço onde vivem e atuam. É um caminho para compreender como as comentadoras de Gramsci foram trazendo para a literatura crítica sobre o autor um novo olhar e uma nova relevância para algumas das mulheres com quem ele conviveu ao longo de seu percurso existencial e político. Mesmo que as pesquisadoras não partilhem do feminismo da diferença como método, as questões levantadas pelas estudiosas do autor sardo trazem novas perspectivas sobre autoras e autores, suas vidas e obras – possivelmente em função do avanço do feminismo como movimento social e político na Itália, a partir dos anos 1960, transformando a epistemologia e a forma de realizar crítica e teoria por mulheres.

Por isso, com o meu novo olhar – de uma feminista que tem se formado na teoria e na prática política protagonizada pelas diferentes mulheres –, com novas experiências e maior maturidade, quis, primeiro, revisitar a vida e as obras de Gramsci, agora sendo guiada predominantemente por comentadoras e pesquisadoras mulheres, para melhor avaliar suas contribuições para as diversas mulheres imersas nas diferentes fases do capitalismo. Assim, com esse novo encontro com a obra do sardo, pude descobrir novas nuances, novos diálogos, novos problemas e muitas possibilidades.

O objetivo fundamental da pesquisa era pensar uma política para as mulheres com possibilidade ampla de transformação, tanto no nível molecular quanto no social. Eu via em Gramsci – em sua história e em suas categorias – esse potencial, mas percebia que ele não atingia, com o que pôde criar, pensar e imaginar em sua curta vida, a ampla transformação/libertação também das mulheres. Então, encontrei nas feministas da diferença italianas os caminhos para a realização ampla do que ele pensava para a transformação humana e a revolução social. Enxergo em Gramsci um aspecto visionário e nas feministas uma filiação (ou uma possibilidade de verdadeiro diálogo e/ou tradutibilidade) a ele ou à tradição cultural que criou e fomentou em seu país.

Gramsci, proveniente de uma família onde as mulheres tinham protagonismo e os homens – com suas personalidades pálidas ou confusas, como seu pai e ainda antes, seu avô materno – não tiveram muito contato com os filhos e pouco os influenciaram. Mas as

mulheres, ao contrário – com personalidades fortes e interessantes, embora atravessadas pela violência do machismo e da sociedade capitalista e patriarcal –, foram fundamentais para a formação intelectual e moral de seus descendentes. O interesse pelas mulheres da vida de Gramsci me acompanhava desde a graduação em Filosofia. Desde aquela época, intuía a importância delas na constituição daquele que se tornou o pensador italiano mais estudado no mundo – intuição que se foi confirmando com o aprofundamento da pesquisa. Desenvolvi, assim, um interesse, uma relação e um compromisso político com tais mulheres, cuja história decidi desvelar neste trabalho, depois de finalmente compreender que o sardo só se tornou tão grande porque teve a oportunidade de conviver com (e ser cuidado e educado por) todas elas.

Esta decisão de dar voz às mulheres foi também uma busca, tanto no texto quanto na condução da pesquisa, de ser coerente com o feminismo – como escolheu fazer Garretas, em seu método historiográfico e em sua escrita implicada, por meio da qual ela também se revela – e de não cometer matricídio, revelando desde sua mãe, Peppina, até sua cunhada, Tatiana, com quem ele pôde contar no período mais duro da sua vida e de quem recebeu cuidados no leito de morte, trazendo a potência do que elas criaram e legaram, para muito além de Gramsci e seu legado. Para mim, era ética e politicamente fundamental mostrar o quanto as categorias de Gramsci se devem às mulheres com quem ele conviveu, o quanto elas foram importantes para a amplitude e a importância de sua reflexão e de sua *práxis*. E, além disso, manter-me com os olhos abertos para a importância de tantas mães, do feminino generativo, da genealogia de mulheres, que nos legam saberes e nos formam física e simbolicamente.

Uma de minhas conclusões é que o drama de Nora Helmer – peça escolhida iconicamente pelo sardo para pensar a condição das mulheres e seu percurso de autotransformação e transformação social – e, principalmente, o desfecho do enredo da peça acompanharam todas as reflexões de Gramsci sobre a questão feminina, cuja profundidade ele pôde captar, em virtude de sua escuta das mulheres e seus aprendizados com elas. Por isso, na terceira nota do *Caderno 22* – reflexão mais importante sobre as mulheres de toda a sua obra do cárcere –, ele parece repassar o percurso que seria necessário para Nora (ou todas as Noras sob o jugo da moral burguesa) iniciar sua libertação e depois continuar a ampliá-la, quiçá emancipando-se em uma nova sociedade. E o drama demonstra o processo de tomada de consciência de Nora, a transformação molecular, o momento ético, a repetição das situações, o estranhamento que percebe em

si e com seu entorno, até atingir a mudança qualitativa, material, concreta, que a levou à sua ruptura com a vida superficial burguesa, que desumaniza as mulheres.

A reflexão sobre o amor, o amor verdadeiro, e a vivência amorosa concreta aguçaram ainda mais a forma como Gramsci passou a enxergar as mulheres e as possibilidades revolucionárias de Nora – seu ícone literário, de potencial nacional popular –, para que a mulher não fosse “mais apenas a fêmea que alimenta sua prole (...), mas uma criatura humana por direito próprio, que tem uma consciência própria, que tem necessidades interiores próprias, que tem uma personalidade humana toda própria e uma dignidade como ser independente” (GRAMSCI, 2015, p. 197). Para que elas (nós) pudessem, na hora de decidir, não mais aceitar a repressão dos próprios impulsos volitivos, isto é, da própria personalidade, e seu acovardamento à função subalterna, mesmo quando tivessem certeza de estar com a razão. Para que se conduzissem em direção à formação de *uma nova personalidade feminina*, para alcançar não só uma real independência diante do homem, mas também um novo modo de conceber a si mesma e a sua parte nas relações sexuais.

*O Caderno 22, Americanismo e Fordismo*, é uma reflexão sobre a civilização (ou as civilizações), seu desenvolvimento e suas transformações. Nesse processo histórico e cultural complexo, o amor é um elemento central na questão sexual e na questão feminina, ou seja, na criação e na modificação das relações, dos afetos, da moralidade, da sexualidade, de seu lugar e de seus efeitos múltiplos na sociedade. O amor tem uma função de mediação (intelectual, formativa), “função de unir um número considerável de pessoas, de maneira mais intensa do que a obtida pelo interesse do trabalho em comum” (FREUD, 2011, p. 47) e de as impulsionar para a ação e as reflexões necessárias à transformação individual e coletiva.

Ao pensar sobre a potência criadora do amor, a importância de Eros para a reflexão sobre a cultura, a formação humana (a personalidade) e a transformação social, Gramsci chega a reflexões muito mais amplas sobre a cultura e a revolução, mas também sobre os indivíduos e sua luta/dificuldade para “desencolher a própria personalidade”, formar-se e superar sua subalternidade. Freud também espera muito do amor, diante da grande agressividade e da devastação do humano, no estágio em que a sociedade – após a Primeira Guerra e o crescimento do fascismo e do antissemitismo – se encontrava quando ele estava vivo. “Cabe agora esperar que (...) o eterno Eros empreenda um esforço para afirmar-se na luta contra o adversário igualmente imortal” (FREUD, 2011, p. 93), qual seja, a capacidade humana de agressão e autodestruição, proveniente da civilização. E o

alcance político do amor – essa potência criadora de (novos) laços próximos, amplos e curativos –, perpetua-se no feminismo da diferença, em especial com Luisa Muraro, em sua reflexão sobre a ordem simbólica da mãe, por meio da qual se compreendem e se criam nova realidade e nova linguagem capazes de compreendê-la, nomeá-la e compartilhá-la.

O feminismo da diferença é a radicalização disso que pensou Gramsci e Freud e demonstra, com sua *práxis*, a importância de que os próprios desejos – afetos e laços – sejam realmente respeitados, para a formação da própria personalidade e a realização de uma atuação política original e autônoma: não mais aceitar a repressão dos próprios impulsos volitivos, isto é, da própria personalidade, e não mais se acovardar à função subalterna na hora de decidir. Dessa maneira, tal feminismo seria uma forma de tradução da grande meta de Gramsci, no *Caderno 22*, representando, quando se pensa eticamente, o que as mulheres fizeram de si mesmas, a partir do momento em que tiveram a possibilidade de se conhecer e se unir para transformar a sua vida, a sua realidade e, conseqüentemente, a própria realidade: *uma nova personalidade feminina*, para alcançar personalidade própria, real independência diante do homem e um lugar de autonomia nas relações entre os sexos, em uma sociedade renovada.

Por esse motivo, o feminismo da diferença italiano não é uma prática semelhante a todas as outras que vemos, em outras partes do mundo, como ocorre com a política emancipacionista. É muito original e peculiar e, por isso, se traduzida para outras realidades, pode auxiliar a trazer a originalidade das políticas feministas também de onde for realizada tal tradução (por exemplo, no Brasil). Tem sido uma *práxis* revolucionária na Itália, onde mudou a forma de fazer política, filosofia e pesquisa das mulheres, inclusive no interior do PCI. Como analisa Dario Gentili,

é o pensamento de tal modo impensável [ou que pode sempre ser (re)pensado] – a diferença sexual – que caracteriza a filosofia feminista italiana e lhe confere originalidade e peculiaridade também em nível internacional, sobretudo no que diz respeito à correspondente reflexão anglo-americana, que ao contrário tende a atribuir à diferença sexual a mesma origem cultural – e, portanto, não biológica, não constitutiva – do gênero, eliminando efetivamente a distinção entre sexo e gênero. (GENTILI, 2012, p. 130-131)

A diferença sexual comporta em si a complexidade do que, no feminismo de língua inglesa, diferencia-se em termos de sexo (natureza, biologia, anatomia) e gênero (cultura), e busca superar justamente tal binariedade, tal separação, construindo conceitos como o de diferença sexual, que é corpo, é simbólico, é filosofia, é cultura, e o de ordem

simbólica da mãe, que é corpo que fala, que tem saber e produz linguagem, pensamento. Nos estudos de gênero, o sexo é o aspecto biológico que distingue o homem da mulher e o gênero é o aspecto cultural, construído socialmente, historicamente e ainda culturalmente e, por isso, pode/deve ser transformado, para a superação da opressão das mulheres pelo patriarcado. Já a perspectiva da diferença sexual é existencial, fenomenológica, ontológica; é direcionada ao futuro, a retirar do vazio o feminino escondido ou exterminado pela cultura patriarcal e, a partir daí, dar concretude física e simbólica a tudo que pode vir a ser a mulher (as mulheres, o feminino), a partir do sentido livre da diferença. O sentido livre da diferença se apreende, principalmente, da diferença (ou diferenças) inerente(s) a cada mulher, sua vida e singularidade; além de se considerar, como dados para esse conceito que se recria incessantemente, as diferenças entre mulheres e homens e entre as diferentes mulheres, dos diferentes tempos e territórios. A diferença sexual considera conjuntamente a distinção biológica e a cultural, postas em dois polos na teoria do sexo-gênero, buscando considerar ambas como essenciais e pertencentes a um todo complexo: o ser mulher ou o ser homem.

Para Dario Gentili, “a mulher tem sido pensada pela filosofia no máximo como 'diferente de um Eu dado' [o masculino], mas não em si mesma” (GENTILI, 2012, p. 132), a partir da complexidade de sua humanidade e do seu ser. Foi a prática da autoconsciência dos coletivos separatistas de mulheres, tornada método principalmente com Carla Lonzi e o coletivo *Rivolta Femminile*, e depois a concepção da diferença sexual, que lhes permitiu, finalmente, pensar-se como sujeitos e não mais como objetos de/para outrem e a partir de um sujeito (ou norma) dado. E, somente a partir daí, na prática política coletiva, que “a teoria da diferença sexual brota, portanto, das práticas implementadas pelo feminismo italiano [pelo movimento de mulheres pós-1960]: é a experiência que se torna pensamento, e somente sob essa condição pode ser elaborado um 'pensamento da experiência’” (GENTILI, 2012, p. 132). Um pensamento da experiência – fruto das práticas entre mulheres de descoberta e afirmação da diferença – que, quando tornado crítico, passa a ser filosofia, política, história e cultura.

Segundo Negri (2005), a filosofia francesa não teria construído novos horizontes a partir da descoberta do sentido da filosofia da diferença (o sentido político imediato da vida mesma), mas, na Itália, “o terreno biopolítico da diferença foi percorrido em toda a intensidade ético-prática que o distingue [das demais filosofias da diferença] e [fez com que] o olhar dessas práticas [italianas] estivesse voltado para o futuro” (NEGRI, 2005, p. 21). A criação filosófica e política das feministas da diferença italianas é, de acordo com

a síntese de Antonio Negri, “a diferença feminina que finalmente se coloca no centro da modificação radical do horizonte filosófico [italiano], (...) expressando-[se] na capacidade original e geral de transformação dos corpos e do todo social” (NEGRI, 2005, p. 23-24). Complementando Gentili, é a constatação de que “as filósofas italianas da diferença sexual movem-se sobretudo no interior das práticas políticas” (GENTILI, 2012, p. 131) e, por isso, conseguem desenvolver uma filosofia que é também *práxis* e transforma a realidade.

Nesse contexto do feminismo italiano, a diferença é afirmativa, é ânsia de afirmação, e não a força negativa (crítica) da desconstrução. Para Francesca Izzo, ocorreu “uma declinação do pensamento da diferença em termos ambiciosamente políticos que impediu as curvaturas desconstrucionistas e preparou, nos anos 1980, o terreno para a grande e influente presença de Luce Irigaray no debate público italiano, pelo menos até meados dos anos 1990” (IZZO, 2016, p. 150). A diferença sexual do pensamento italiano é, portanto, “resistência produtiva (...) que não era mais simplesmente teoria, mas prática transformadora” (NEGRI, 2005, p. 18).

E, novamente, tal fato interferiu inclusive nos estudos de Gramsci e no que as pesquisadoras, comentadoras, realizam sobre sua obra hoje; destacando os textos de Righi (2011), Izzo (2016), Ghetti (2020b) e Turco (2022). Além disso, a experiência com o feminismo da diferença – em especial na *Libreria delle Donne di Milano* – igualmente me transformou, mudou o meu olhar, fez-me girar uma chave em minha compreensão acerca da política – assim como ocorreu com Livia Turco, em 1986, após o evento sobre Chernobyl e a decisão de realizar a experiência coletiva da *Carta delle donne* – e me permitiu de fato compreender o que é fazer política das mulheres, partindo das mulheres.

Mostrou-me como é construir a fonte feminina, a ordem simbólica da mãe, para pavimentar o contato consigo mesma, com os próprios desejos, as relações entre mulheres, com uma compreensão mais profunda de si e da própria experiência, a construção de laços profundos entre as mulheres e de genealogias que amparam, dão força e coragem para a luta política. Uma antologia (semelhante àquela realizada por Pizan) ou genealogia das mulheres, para dar força política, para se saber de onde veio, entrar em contato com o próprio desejo e validá-lo, além de encontrar força com as demais mulheres. Mulheres igualmente fortes, que tenham compreendido sua origem, sua “ancestralidade”, seu saber, que vem desde suas mães, e ainda para onde querem e podem ir juntas.

Por isso, a *Carta delle Donne* sintetizou a importância, a amplitude (a potência) e a capacidade de tradutibilidade do feminismo da diferença italiano, já que além de fortalecer os diferentes laços entre mulheres, os ecos de tal experiência coletiva promoveram uma transformação na política italiana progressista como um todo. “Era preciso fazer nascer da força das mulheres e do pensamento e prática da diferença sexual um projeto de transformação social que havíamos definido como ‘sociedade humana feita à medida de mulheres e homens’” (TURCO, 2022)

E não apenas tendo, como havia sido historicamente, inclusive na política de esquerda, “o homem como a medida de todas as coisas”. A *Carta*, como a própria diferença sexual, foi um marco na política das mulheres e na *práxis* feminista em geral. Uma política da diferença “politicamente híbrida (...), [que] torna-se uma diferença criativa (...) É mesmo um distanciamento, uma ruptura, um acontecimento ontológico que aqui se determina. Nesta passagem da separação à diferença criativa, (...) da simples crítica do existente à metamorfose, à modificação/transformação interna e coletiva, singular e ética” (NEGRI, 2005, p. 19).

Aprende-se muito com a prática de relação entre mulheres, com a proposta, advinda do feminismo da diferença italiano, de construir a política e a teoria a partir das mulheres. De alterar a política e a sociedade a partir da vida e da relação entre mulheres, da escuta concreta das pessoas, que trouxe e traz novas concepções e novos conceitos, sem abstracionismos, que poderiam melhorar a vida da humanidade como um todo (com reformas ou quiçá revoluções que pudessem ser direcionadas a todo o gênero humano). Como relata Livia Turco, ao avaliar a experiência da *Carta delle donne*, com a escuta da vida concreta – uma experiência revolucionária de escutar a si e às outras, em um contexto patriarcal de reiterado silenciamento das mulheres –, pudemos refletir:

sobre o fato de que a concepção dominante do tempo se afirma como universal e neutra, mas é, ao contrário, a expressão de um sexo e de uma classe [o masculino]. Nosso "tempo interior" nos fez refletir sobre a nova experiência que estávamos realizando [com a *Carta*]: escolher a nossa vida. Compreendemos, a partir de nossa experiência da maternidade e da sexualidade, que o "tempo da escolha" não pode ser identificado com o tempo programado e totalmente racional; não é o tempo de um "domínio da mente", mas o de tropeçar no próprio corpo e nas redes das próprias emoções, na complexa necessidade de relacionamentos e sentimentos. (...) Enormes resultados foram alcançados: o princípio da distinção entre sexualidade e procriação, o reconhecimento da autonomia do sujeito feminino. Entretanto, nos iludimos sobre a possibilidade de governar o corpo confiando apenas na racionalidade. Nossa experiência fala outra língua [como na ordem simbólica da mãe]. É mais intrincada e para ser compreendida e governada requer novos códigos e uma estrutura de valores mais complexa. (...) Impor aos tempos

sociais o reconhecimento da peculiar humanidade do tempo da maternidade é a mais forte estratégia de vida e transformação social. (TURCO, 2022)

O feminismo italiano tem a afirmação da experiência, a rebeldia, a revolta, a subversão, a prática política e o foco nos afetos (em especial confiança mútua e amor) e na corporeidade como marcas. Esses *páthos* foram fundamentais para enfrentar a realidade tão machista e patriarcal do país e a tradição política progressista que impunha seu *modos operandi*, quando o assunto era transformação social. E as mulheres, por muitos anos, seguiram essa tradição por sua força, história e consistência, pela importância de seus dirigentes, mas desconsiderando a si mesmas e se silenciando para o fato de que tal tradição e suas estratégias não as contemplavam e não lhes permitiam ter voz e oportunidades de protagonismo.

A rebeldia, no entanto, levou-as à reconstrução da relação entre as mulheres e das mulheres consigo mesmas, transformando a rivalidade e a autoviolência (ou autoviolação, a síndrome do impostor) em laços de confiança, afeto e potencialização do amor – tendo como paradigma o amor entre mãe e filha –, para a construção de uma outra forma de fazer política que poderia conduzir à revolução mais ampla que almejamos: com libertação real, verdadeira alteridade e construção da plena dignidade para todos os seres. Uma política do desejo, fruto da política disruptiva das mulheres na Itália, que hoje “está ao alcance de todos e todas, mulheres e homens, que são seres desejantes”<sup>281</sup> e possuem metodologias para entrar em contato com seus desejos e poder fazer deles objetos de sua *práxis*.

Segundo a reflexão de Lia Cigarini, que, em seu livro homônimo, cunhou o nome e o conceito *política do desejo*, relacionando-o com a plena liberdade, que é a meta final do feminismo italiano e de seu projeto de sociedade,

o que realmente importa para uma feminista, seja ela italiana, australiana, americana, japonesa ou marroquina, não é o feminismo. Em vez disso, e sobretudo, é importante que haja liberdade para cada mulher que vem ao mundo, liberdade de pensar e agir de acordo com seus desejos e, antes disso, liberdade de desejar sem medidas impostas por outros. Estamos nos referindo aqui ao feminismo (especificamente ao feminismo de segunda onda que começou na década de 1960) apenas porque despertou em muitas mulheres, em muitos países do mundo, o desejo de ser livre. E ele as reuniu [fez delas comunidade]. Também nós estamos entre as mulheres que apresentam esta história de fatos, ideias e imagens<sup>282</sup>.

---

<sup>281</sup> [https://www.libriadelledonne.it/oldsite/news/libri/politica\\_desiderio.htm](https://www.libriadelledonne.it/oldsite/news/libri/politica_desiderio.htm) (acessado em 28/11/2022).

<sup>282</sup> [https://www.libriadelledonne.it/oldsite/news/libri/politica\\_desiderio.htm](https://www.libriadelledonne.it/oldsite/news/libri/politica_desiderio.htm) (acessado em 28/11/2022).

O desejo de ser livre e a liberdade de acessar os próprios desejos é o fundamento da política do desejo ou do impulso volitivo, que Gramsci já defendia que deveria ser acessado, ouvido e respeitado, para que as mulheres pudessem fazer escolhas autônomas. A síntese deste trabalho é a possibilidade de pensar, e quiçá de concretizar, uma política do desejo, protagonizada por mulheres, por meio da qual finalmente possamos ser íntimas de nós mesmas e solidárias com as demais e possamos ainda caminhar no sentido de uma transformação social que liberte todo o gênero humano. Esta seria a meta comunista primordial, mas que, conforme afirmou Izzo, deveria ser modificada, melhor compreendida e ampliada – e as comunistas do PCI, com a *Carta delle Donne*, permitiram que o fosse – pelos avanços conquistados pelo feminismo da diferença. “A relação entre as mulheres tornou-se o símbolo da dualidade irreduzível da raça humana, uma dualidade que não deve ser superada mas afirmada e elaborada ao ponto de produzir uma outra ideia, uma outra forma de unificação da humanidade, um conceito central do comunismo” (IZZO, 2017, p.183).

Assim, como admitem Franca Chiaromonte (2022) e Livia Turco (2022), as criações fundamentais do feminismo da diferença tornaram-se necessárias (e pertinentes) à política das mulheres, no contexto italiano – e ao crescimento dos próprios partidos progressistas –, e penso que também podem ser consideradas imprescindíveis ao pensamento e à política feminista de modo geral. Porque elas defendem que as mulheres aprendam a decidir por conta própria, confiando em si mesmas e tomando sua experiência como ponto de partida (sem tutela masculina); que aprendam a praticar a disparidade (a perceber o valor e não a rivalidade da diferença entre mulheres) e a fazer-se autoridade por suas ações e ideias, coerentes e honestas, desenvolvidas, em primeira pessoa, nas práticas (em presença) da relação; que aprendam a sentirem-se líderes, dirigentes, e não apenas aliadas dos líderes ou dirigentes, retirando de seu interior o sentimento de secundidade/secundariedade, ou seja, superando a síndrome do impostor.

Que todas nós aprendamos e construamos as possibilidades históricas e sociais para simbolizar, significar e nomear as novas experiências e práticas, que partem de nós mulheres, encontrando outras palavras ou uma linguagem diferente para gerir o nosso poder e o poder coletivo do feminino, que questiona a qualidade, a validade e a legitimidade do poder patriarcal (e de seus códigos). Que aprendamos a nos autorizar à liberdade, a ser livres, seguras, ousadas e corajosas, o que, intelectual e politicamente, significaria realizar uma política sábia, justa e revolucionária, que nos permitiria raciocinar com o dual, com mulheres e homens, com o sexo que é dois (IRIGARAY,

2017), com alteridade plena, e não mais com o mesmo e sua história, política e pensamento únicos (CHIAROMONTE, 2022).

## TRADUTIBILIDADE: UMA INTERVENÇÃO FUTURA

Como analisa Negri (2005), a diferença é expansão, êxodo, ao contrário da identidade, que é restrição e síntese. Por isso, o feminismo da diferença não é nem essencialista e nem rivaliza de fato com a igualdade – embora busque um caminho novo, que parta verdadeiramente das mulheres, e não queira se enquadrar, se assimilar ao sistema. Nesse sentido, devemos pensar a diferença como projeto de futuro, como utopia ou constante busca por tradução da filosofia em política, em ações que transformam a sociedade na sua concretude histórica. A prática da diferença é olhar para frente e se engajar em um outro mundo possível: ontologia, que também se encontra no marxismo, naquilo que este método também tem de utópico, de projeto de sociedade, de farol para o futuro.

Mas o feminismo da diferença tem como meta e marca a realização de propostas de tradução para a realidade – uma certa *práxis* ou filosofia da *práxis* –, das concepções que nasceram do partir de si e da prática da relação entre mulheres e que podem se dar em diferentes lugares, porque possuem grande capacidade de tradutibilidade, e, por isso, de ir se transformando (com a liberdade como guia) a partir do pensar, agir, criar, em presença, com a vivacidade do imprevisto (da entrega da vida mística, monástica, que é experiência, vivida com o corpo inteiro e em conexão com o outro humano ou divino) que surge do fato de dar vida a algo, persistir nele e acreditar que ele pode crescer, se transformar e quiçá contribuir para a sociedade do futuro.

A política do desejo guia a *práxis* da *Libreria delle Donne di Milano*, em sua convivência real e literária entre as diferentes mulheres (e alguns homens que buscam se aprofundar em seus desejos e construir uma política que parta de si) e seus muitos projetos coletivos – sua inesgotável prática do fazer. A política do desejo pode ainda nos indicar caminhos para a prática política futura ou do futuro, já que vivemos um momento em que é fundamental e inadiável pensar outro projeto de sociedade, um projeto anticapitalista, antipatriarcal, anticolonial e antirracista amplo, que seja capaz de superar as muitas subalternidades e subalternizações persistentes, no mundo, e com formas de organização que superem inclusive as organizações guiadas pela crítica marxista e de esquerda. Um

projeto que possivelmente partirá das próprias mulheres, pelo protagonismo de suas políticas do desejo e da capacidade de organização que desenvolveram – incluindo utopia, ontologia e *práxis* –, para se guiar em direção a um novo modo de vida de efetiva liberdade e autonomia.

Na Itália, a *Libreria* e outros centros de documentação e bibliotecas pelo país são “lugares de preservação [persistente] da memória, pontos de encontro, espaços de reflexão sobre a cultura da diferença e sobre a história de gênero [italiana]” (LUSSANA, 2012, p. 202). É “atividade de promoção e difusão das formas de narrar das mulheres, que vão da literatura, entendida como leitura e como prática de escrita, ao teatro, ao cinema e à poesia” (LUSSANA, 2012, p. 202). *Libreria* e biblioteca para as italianas não são, portanto, apenas lócus para a venda ou um acervo de livros, locais para grupos de estudos ou clubes de leitura, são métodos e *práxis* que criam vida, realidade, cultura e utopia. São política transformadora, criação de si mesmo e de realidade coletiva, a partir da experimentação, da imaginação e dos faróis provenientes tanto da literatura produzida por mulheres quanto das práticas coletivas vivenciadas e sistematizadas por mulheres plurais.

Quais experiências podem nos auxiliar, especulativa e praticamente, na construção de um mundo mais justo para mulheres, em que nós – consideradas como *Outro* com plena dignidade ontológica, conforme a ética da diferença sexual de Luce Irigaray – sejamos protagonistas desse processo de luta? O que de fato queremos e poderíamos traduzir e realizar?

A possibilidade de superação da *atopia* das mulheres passaria por construir, criar, essa diferença/alteridade que, em última instância, significa a própria criação de si (seu devir com consciência) e de uma nova realidade. A diferença com dignidade ontológica é em si mesma utopia (que pode ser traduzida em *práxis* política), implica em constante imaginação política para a reconstrução simbólica e concreta do real, que, na contemporaneidade pandêmica e pós-pandêmica, se fez e se faz ainda mais urgente. Mas como tornar concreta a diferença, com lugares, *topos*, simbólicos e concretos para as diferentes, com novas relações e novas possibilidades realmente justas para todas as mulheres (e todos os desviantes, subalternizados)? Como construir e democratizar “cidades das damas” contemporâneas (ou cidades realmente destinadas às diferentes mulheres) tal qual imaginou Christine de Pizan?

A obra de Pizan, *A cidade das damas*, segue como uma referência para pensar uma cidade ou um lugar, um *topos*, específico para as mulheres porque, ainda no século XV, ela cria uma utopia para e por mulheres – escrita antes mesmo da obra de Thomas

More (1516), que dará o nome ao gênero filosófico especulativo –, que já realizava a crítica à sociedade e cultura patriarcais e foi capaz de sintetizar elementos fundamentais não apenas para a construção simbólica de uma utopia feminista como para, quiçá, uma concretização de espaços realmente justos e seguros para as mulheres.

Em seu texto, Pizan já tecia os muitos caminhos necessários à política feminista ampla: crítica à cultura patriarcal, restituição da memória de mulheres esquecidas ou estigmatizadas ao longo da história, a construção de alianças entre mulheres e com os demais apoiadores para a realização de lutas coletivas; a realização e afirmação de um protagonismo feminino na política e na produção científica; a luta contra a violência de gênero, pela justiça, por proteção e pela segurança das mulheres (espaços seguros efetivos); a produção de memória e de história dos feitos e obras realizadas por mulheres; a produção simbólica e teórica não patriarcal e novas práticas que se materializem em espaços concretos para mulheres.

Ela abordou a materialização de desejos – de desejos femininos que, na obra, significam a própria possibilidade (inovadora) de pensar e imaginar uma cidade para as mulheres, que poderia vir a ser construída. Pizan teve uma atuação ampla contra a opressão das mulheres e, por meio de sua utopia, pensou em soluções para quase todos os diferentes problemas enfrentados pelas mulheres em uma sociedade patriarcal e misógina. Ela pensou a partir das questões de seu tempo, mas criou categorias que ainda guiam as lutas das mulheres.

Portanto, tendo como parâmetro tais categorias pensadas (imaginadas) por Pizan, um caminho político inspirador para a luta contra a *atopia* da diferença, em um mundo ainda hegemonicamente branco, europeu, patriarcal e heteronormativo, seria semelhante àquele trilhado pela *Libreria delle Donne di Milano*. Seria como se a *Libreria* fosse pensada como uma cidade das damas possível, um espaço feminista, do feminismo da diferença italiano (mas de um feminismo da diferença que se desse em qualquer local), que sintetiza o processo de luta das mulheres italianas para superar a *atopia* na ordem patriarcal hegemônica, como definiu Adriana Cavarero. Este espaço seria, portanto, uma *utopia* não apenas como busca por um ideal, um farol para a *práxis* ou luta pela hegemonia, mas como uma *eutopia*<sup>283</sup>, um bom lugar, um bom *topos*, um espaço

---

<sup>283</sup> Proponho aqui um certo jogo entre as palavras *atopia* (sem lugar; apagamento do *topos*), *utopia* (não lugar ou lugar ideal a ser construído) e *eutopia* (bom lugar ou lugar possível, imaginável, a partir de críticas mais próximas a uma realidade social), pensando nas diferenças simbólicas e políticas que os prefixos trazem à palavra *topos* (lugar; tema tradicional ou já estabelecido; fundamento comum), para tentar localizar com mais clareza a forma como compreendo o projeto político da *Libreria di Milano* e como

simbólico e teórico-prático possível e real para as mulheres se desenvolverem individual e coletivamente.

Um lócus político, que se constituiu efetivamente como um *cambio di civiltà* – espaço de efetiva segurança, memória, reparação e liberdade para as mulheres no espaço público contra hegemônico da Itália, segundo as categorias de Pizan –, que ainda inspira as mulheres italianas e pode *inspirar* a luta contemporânea de nós feministas do sul global, em tempos pandêmicos e pós-pandêmicos. Um caminho de inspiração para as mulheres aprenderem a lidar com a política cotidiana do possível, e não com a aparente distância da utopia e dos mundos imaginados em não-lugares ou lugares ainda não existentes. Uma política que está acostumada com a imaginação, a criação e a afirmação (ontológica e na *práxis*) da diferença.

A *Libreria* foi um espaço construído coletivamente, mantendo a escuta aberta, o diálogo sempre possível e interessado com o presente, com as questões de seu tempo e com as diferentes concepções de mundo que lhe atravessavam. Um espaço político, para o exercício da política do desejo, em que todas as mulheres que o compõem pensam e constroem seu percurso dialógico, aberto, metodologicamente partindo em primeiro lugar de si mesmas, ou seja, antes de se colocar em diálogo com outras, vivenciam um processo de autoconstrução, um processo contínuo de autoconsciência e autoformação, que lhes garante também uma reflexão sobre sua história e a concretude histórica de seu país, de sua cultura e de seu pensamento como povo. Dessa forma, dialogam a partir de um referencial muito consistente, podendo construir suas mediações sem se anular, em escuta atenta de suas volições, sem importar teorias estrangeiras de forma acrítica e sem se permitir serem colonizadas. A afirmação da diferença é também um enfrentamento à colonização, que historicamente o patriarcado realizou sobre as mulheres – e os demais seres dissidentes – e a seus corpos, fazeres e saberes.

---

pode/porque pode ser inspirador e potente para uma tradução política. Para Plastina, “o texto fundante das utopias modernas, a Utopia de Thomas More, no século [XVI], liberou imensas energias imaginativas, que se endereçavam simultaneamente à crítica e a propostas de transformação das condições sócio-políticas presentes, por uma parte, e à imaginação poética e ao jogo irônico de outra parte” (PLASTINA, 2011, p. 57). Mas, bem antes de Thomas More, as mulheres já ensaiavam a imaginação utópica e alternativas de transformação do *topos* que as oprimia. Por isso, ainda segundo Plastina, “as mulheres do século XVI desejavam utopia, alguma coisa que ainda não tem lugar e que tentavam construir em seus escritos, uma utopia *in verbis*” (PLASTINA, 2011, p. 55). A mulher e sua cultura que são sem lugar, buscavam imaginar um lugar que pudesse ser bom. Há uma ambiguidade constitutiva da *utopia* cuja etimologia é relacionada mais comumente ao “não lugar”, mas poderia significar também o “bom lugar”, o lugar desejável e que se torna possível, porque está mais próximo da realidade social em que se está (a *eutopia*). Identifico, no trabalho político cotidiano e, ao mesmo tempo, criativo e revolucionário da *Libreria*, a criação de lugares possíveis e desejáveis, *eutopias*.

O local histórico do feminismo da diferença, em Milão, é utopia eutópica, nem conservadora nem reacionária, mas a busca por construir genealogias de mulheres do passado e do presente, para ter referências subversivas para o futuro que se constrói cotidianamente, em coletivo, entre diferentes mulheres e ouvindo os tempos, a contemporaneidade e seus desafios. É lugar de produção de eutopia – o bom lugar que se faz com a persistência e a atuação política das mulheres –, de criação de práticas políticas coletivas, que geram ações, aprofundam diálogos, criam memória e espaços de proteção contra a violência simbólica e física estruturais do patriarcado. A *Libreria* é *práxis*, é contato com o nacional popular, é ambiente de produção, formação e difusão de uma literatura profunda.

Mas, pensando em realizar uma tradução da política do desejo da *Libreria*, é fundamental não perder de vista, como nos lembra Ursula Le Guin (1982, p. 10), que “a utopia tem sido euclidiana, tem sido europeia e tem sido masculina”. Por isso, ela pergunta: “que tipo de utopia pode sair [das] margens, negações e obscuridades?” (LE GUIN, 1982, p. 11). Como nós, mulheres do sul global, podemos construir nossas utopias, a partir de eutopias cotidianas? Como podemos construir uma imaginação política (uma utopia) que seja feminista e tropical? Como pensar a utopia como um elemento em diálogo com o sul global, se o próprio gênero filosófico é fruto do fortalecimento das reflexões da modernidade: conquista; domínio; controle; colonização; extermínio, “novo” mundo? Como redimir a utopia de sua modernidade colonial, racista e patriarcal?

Inspirando-nos nas italianas, em sua (utopia) eutopia criada e protagonizada por mulheres, que lhes permitiu se apropriar de sua história, sua realidade, sua diversidade, sua cultura, seu pensamento de nação, mas buscando, em nossa concretude histórica (em uma formação nacional popular) e no aprofundamento em nossas raízes, os sentidos de nossos diálogos possíveis e necessários, fontes para a nossa imaginação política e a criação de práticas políticas coletivas. Uma busca por nós, que muitas vezes significa a identificação de ausências e apagamentos oriundos do epistemicídio e do genocídio decorrentes da força exterminadora da violência colonial, e a criação ficcional de laços, ancestralidades, comunidades: nossos simbólicos necessários. Ou seja, a recriação de muitos mundos e das muitas línguas/culturas que coabitavam aqui, que nos compõem, mas que nos fogem, porque foram exterminadas.

As italianas, assim, nos mostram como nos apropriar de nós, a importância de conhecermos a nossa história e de sempre questionarmos os cânones e as figuras aparentemente inquestionáveis, para que possamos nos apropriar das teorias e

experiências que vêm de fora (inclusive o fora do feminino), sem sermos novamente colonizadas. Mas devemos traduzir o caminho das italianas para nossa cultura e nossas lutas latino-americanas contra o patriarcado colonial racista e capitalista, que continua a impedir que nossos mundos, nossas possibilidades simbólicas e nossos espaços de libertação sejam hegemônicos e que assim possamos nos conhecer, nos fazer conhecer e nos tornar plena realidade simbólica e política. Por isso, imagino a nossa eutopia feminista como *escrevivência*, conforme vive, cria e realiza a escritora mineira Conceição Evaristo.

Sua escritura, que reúne memória e ficção a partir da história e dos saberes ancestrais das mulheres negras (e também das demais mulheres subalternizadas), é por ela denominada *escrevivência*: um neologismo, que se tornou conceito e metodologia. Ela explica que “as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de uma auto-representação [uma voz própria]. A escre(vivência) das mulheres negras explicita as aventuras e desventuras de quem conhece uma dupla condição que a sociedade brasileira teima em querer inferiorizada, mulher e negra. (EVARISTO, 2005, p. 205). Uma vivência coletiva, entre mulheres e homens pretos – mas que poderia ser entre todos os grupos e os laços que a violência hegemônica apaga e extermina –, que busca encontrar e/ou ficcionar seus laços ancestrais, suas origens, suas histórias, construir suas genealogias, para, no presente, em que suas vozes já podem ecoar e criar cultura, possam experimentar e compartilhar cotidianamente os mundos futuros que os forneçam – que nos forneçam – plena dignidade ontológica.

Penso a *escrevivência* como o método que nos permitiria partir de nós mesmas e enxergar com mais profundidade o valor, a força criativa e a potência da simbolização da realidade criada por nossas escritoras, que buscam se pensar, pensar e recriar o Brasil, que fez das mulheres, em especial as indígenas e negras, atopia. Afirmar e estar em contato com a escritura feminina, para que possamos redescobrir o Brasil pelos olhos e as reconstruções ficcionais das mulheres, que estão produzindo textualmente desde o século XIX<sup>284</sup>. E, nessa redescoberta, podermos conhecer o nosso corpo materno, o nosso corpo ancestral, o nosso colo originário, que é, fundamentalmente, indígena e africano. “A mãe do Brasil é indígena, ainda que o país tenha mais orgulho de seu pai europeu que o trata como um filho bastardo<sup>285</sup>” (KREXU, 2020).

---

<sup>284</sup> É fundamental destacar as produções das escritoras brasileiras Nísia Floresta (1810-1885) e Maria Firmina dos Reis (1822-1917), a primeira romancista negra do Brasil.

<sup>285</sup> O texto completo de Myrian Krexu, mulher indígena brasileira da Nação Guarani Mbyá: “A mãe do Brasil é indígena, ainda que o país tenha mais orgulho de seu pai europeu que o trata como um filho bastardo. Sua raiz vem daqui, do povo ancestral que veste uma história, que escreve na pele sua cultura,

Assim, imagino o método de Evaristo em ação, em primeiro lugar, em uma biblioteca de mulheres, que pudesse ser construída em um prédio público e ligada às áreas de educação e cultura de um município ou estado, amparada por uma política pública de fomento, para que um acervo com obras de mulheres – em especial brasileiras e latino-americanas – e igualmente os saberes femininos da oralidade (aqueles não registrados em livros) pudessem ser disponibilizados para todas as pessoas; em especial para todas as alunas possíveis da educação básica, onde o espaço for construído.

Num país desigual como o Brasil, uma livraria de mulheres, traduzida para o nosso contexto, seria um importante conquista política, mas ainda se manteria elitista e perpetuaria desigualdades, porque são poucas as pessoas que podem destinar parte de seu orçamento para a compra de livros. Por isso, uma biblioteca pública de mulheres poderia ser um espaço político para um projeto eutópico, uma política do desejo, que fornecesse autoconhecimento, raízes e espaço para uma organização coletiva e criativa – inclusive para o contato e a escuta dos desejos –, em direção a uma sociedade mais justa, aprendida das mulheres escritoras que vieram antes de nós, e que impulsionasse, com genealogia, saberes, exemplos de rebeldia, a *práxis* e o pensar coletivo em presença de todas que ainda desejassem lutar por um *cambio di civiltà*.

Minha meta era estudar e aprender com as italianas e pensar/realizar, via *práxis*, uma tradução política, principalmente para enfrentar a colonização que vivenciamos também pela teoria e a prática do feminismo, em especial dos Estados Unidos. Isso as italianas aprenderam a realizar, em função da capacidade da política e do pensamento italianos de sempre traduzirem para sua realidade os conceitos e projetos políticos que vêm de fora, por sua dedicação a pensar amplamente a cultura, a concretude histórica e a *práxis*. As neofeministas e as feministas da diferença, mesmo com suas tendências anárquicas – que as levaram a questionar toda a tradição patriarcal da filosofia e da política, a buscar fazer *tabula rasa* e, somente a partir daí, construir a *práxis* das mulheres

---

suas preces e suas lutas. Nunca vou entender o nacionalismo estrangeiro que muitas pessoas têm. Nós somos um país rico, diverso e guerreiro, mas um país que mata o seu povo originário e aqueles que construíram uma nação, que ainda marginaliza povos que já foram escravizados e seguem tentando se recuperar dos danos. O indígena não é aquele que você conhece dos antigos livros de história, porque não foi ele que escreveu o livro então nem sempre a sua versão é contada. Ele não está apenas na aldeia tentando sobreviver, ele está na cidade, na universidade, no mercado de trabalho, na arte, na televisão, porque o Brasil todo é terra indígena. Sabe aquela história de que “sua bisavó foi pega no laço?” Isso quer dizer que talvez seu bisavô tenha sido um sequestrador, então acho que você deveria ter mais orgulho do sangue indígena que corre em suas veias. A mãe do Brasil é indígena” (disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dtOIRuRojYc>, acessado em 01/12/2022).

–, estão imersas à capacidade que a cultura italiana desenvolveu de utopia, política e busca, concreta, de liberdade.

Criar um espaço de cultura, na tentativa de traduzir a *Libreria* e sua prática do fazer para a realidade brasileira (e brasiliense), é uma meta também com forte influência gramsciana. Ele que buscava diálogos interculturais e realizava uma pesquisa contínua sobre a literatura nacional popular, como caminho político e pedagógico, para a formação humana e a construção de uma reforma intelectual e moral. A literatura nacional-popular é aquela capaz de formar as pessoas, sem ser paternalista ou superficial, aquela que possui uma ligação com o processo de formação do país ou da cultura à qual se insere e que busca valores profundamente humanos e compartilháveis com todas as pessoas. O projeto que almejo, inspirado no coletivo milanês, é a libertação pela literatura, por esta forma literária, que seja capaz de atingir a profundidade do humano e do humano no feminino (e também do pós-humano), para compreendê-lo, formá-lo e oferecer ferramentas para transformá-lo. Gramsci foi pioneiro na criação de institutos de cultura e na tradução política do *proletkult* soviético, para a realidade turinesa e italiana. Ou seja, foi sempre um visionário, que seguirá vivo para nós, anticapitalistas, que *esperançamos* por uma revolução social profunda, em que cultura, formação e dignidade humanas sejam as metas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALMEIDA, Paula Vaz de; AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. Prefácio – a utopia de Aleksander Bogdánov: um antídoto a nosso tempo. In: BOGDANOV, Aleksandr. *Estrela Vermelha – uma utopia*. Trad. Paula Vaz de Almeida e Ekaterina Vólkova Américo. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2020.
- ANGIONI, Giulio. “*LA FAMIGLIA LA DONNA IN SARDEGNA: Annotazioni Di Studio.*” *Lares*, vol. 71, no. 3, 2005, pp. 487–498. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/44630530](http://www.jstor.org/stable/44630530), acessado em 16 outubro det. 2020.
- ANTONINI, Francesca. *Gramsci, Il Materialismo Storico e L’antologia Russa del 1924*. In *Studi Storici*, ANNO 59 2018. N. 2, APRILE-GIUGNO, pp. 403-435. Disponível em: [file:///C:/Users/Maur%C3%ADcio/Downloads/Antonini\\_Studi%20Storici%202018.pdf](file:///C:/Users/Maur%C3%ADcio/Downloads/Antonini_Studi%20Storici%202018.pdf) <
- ANZALDÚA, Gloria. *Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*. In *Revista de Estudos Feministas*, ANO 8, Florianópolis, 2000.
- ARAÚJO, Carolina. *Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil – 2015*. ANPOF, 2016, disponível em <[http://anpof.org/portal/images/Documentos/ARAUJOCarolina\\_Artigo\\_2016.pdf](http://anpof.org/portal/images/Documentos/ARAUJOCarolina_Artigo_2016.pdf)>, acessado em 12.2. 2019.
- ARONOVICH, Lola. *Prefácio*. In: LERNER, GERDA. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. São Paulo: Cultrix, 2019.
- ARRUZZA, Cinzia. *Las sin parte: matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*. Espanha: Sylone, 2010.
- BACHOFEN, Johann Jakob. *Droit de la mere dans l’Antiquité*. Paris: Groupe français d’études féministe, 1903.
- BADINTER, Elisabeth. *Condorcet, Prudhomme, Guyomar: palavras de homens (1790-1793)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Émilie, Émilie: a ambição feminina no século XVIII*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- BARATTA, Giorgio. Cultura. In: LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale (orgs.). *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Antonio Gramsci em contraponto: diálogos com o presente*. Trad. Jaime Clasen. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.
- \_\_\_\_\_. *As rosas e os Cadernos: o pensamento dialógico de Antonio Gramsci*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

- BARTOLOTTI, Franca Pieroni. Gramsci e la questione femminile. In: FERRI, Franco (org.). *Política e História em Gramsci*. Roma: Ed. Riunite, 1977. p. 540-555.
- BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo – 1. Fatos e mitos*. Trad. Sérgio Millet. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- \_\_\_\_\_. *O segundo sexo – 2. A Experiência Vivida*. Trad. Sérgio Millet. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BEBEL, August. *Woman under socialism*. New York, 2009.
- BELGIOJOSO, Margherita. *Là dove s’inventano I sogni: donne di Russia*. Milano: Guanda Editore, 2018.
- BERQUÓ, Thirzá Amaral. “Diotima de Mantinéia: mulher e filosofia na Atenas Clássica II” In: PACHECO, J. (Org.) *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, (2016), pp. 44-63.
- BERTILOTTI, T. e SCATTIGNO, A. *Il femminismo degli anni Settanta*. Roma: Viella, 2005.
- BIROLI, Flávia. “O público e o privado”. In: MIGUEL, L. F. e BIROLI, F. *Feminismo e política*, São Paulo: Editora Boitempo, (2014) pp. 17-30.
- BOGDANOV, Aleksandr. *Estrela Vermelha – uma utopia*. Trad. Paula Vaz de Almeida e Ekaterina Vólkova Américo. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2020.
- BONI, Livio. Questão sexual. In: LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale (orgs.). *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- \_\_\_\_\_. “Sigmund Freud”. In: PASSOS, Rodrigo Duarte Fernandes; ARECO, Sabrina (org). *Gramsci e seus contemporâneos*. São Paulo, Editora Cultura Acadêmica; Marília: Oficina Universitária, 2016.
- \_\_\_\_\_. “Un Gramsci minore: il ‘Quaderno 22’ attraverso e oltre le riletture operaiste”. In: *Crítica Marxista*, 2010, fascículo 3/4, p. 79-88.
- BONO, Paola e KEMP, Sandra (orgs.). *Italian Feminist Thought: a reader*. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1991.
- BOOTHMAN, Derek. Tradutibilidade. In: LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale (orgs.). *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- BRAIDOTTI, Rosi. La diferencia sexual como projecto politico nomade. In: *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- BRUNELLO, Yuri, Henrik Ibsen. In: LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale (orgs.). *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- BUCCI-GLUCKSMANN, Christine. *Gramsci e o Estado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

- BUTTARELLI, Annarosa; GIARDINI, Federica (org.) *Il pensiero dell'esperienza*. Milano: Baldino Castoldi Dalai Editore, 2008.
- CALADO, Luciana Eleonora de Freitas. A cidade das damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan. [Tese de doutorado] Recife, 2006.
- CAMPOS, C. H. DE; BERNARDES, M. N. Violência contra as mulheres, reação violenta ao gênero e ideologia de gênero familista. *Civilistica.com*, v. 8, n. 1, p. 1-19, 28 abr. 2019.
- CARTA DELLE DONNE*: dalle donne la forza delle donne; carta itinerante. Roma: Sezione Femminile della Direzione del PCI, 1986.
- CARVALHO, Maria da Penha Felício dos Santos de. Revisitando a Casa de Boneca: o feminismo de Henrik Ibsen. In: \_\_\_\_\_. *O homem é um animal racional. E a mulher?: reflexões sobre filosofia, gênero e feminismo*. Rio de Janeiro: Letra Capital: 2019. Cap. 9, p. 140-150.
- CAVALIERE, Luisa; CIGARINI, Lia. *C'è una bella differenza*; un dialogo. Milano: et al. Edizioni, 2013. 97 p.
- CAVARERO, Adriana. "Decir el nacimiento". In: DIOTIMA. *Traer al mundo el mundo: objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*. Barcelona: Icaria editorial, 1996, pp. 115-146.
- \_\_\_\_\_. "Diotima". In: BONO, Paola e KEMP, Sandra (orgs.). *Italian Feminist Thought: a reader*. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1991 pp. 181-185.
- \_\_\_\_\_. Para una teoría de la diferencia sexual. In: *JSTOR*, Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) of the Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Vol. 12 (OCTUBRE 1995), pp. 152-184. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/42624293>>
- CECCHI, Emilio. *Sibilla Aleramo*. [TRECANNI] [Online] Enciclopedia Italiana (1936). Disponível: < [https://www.treccani.it/enciclopedia/sibilla-aleramo\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/#:~:text=.,il%20suo%20libro%20pi%C3%B9%20popolare.>](https://www.treccani.it/enciclopedia/sibilla-aleramo_%28Enciclopedia-Italiana%29/#:~:text=.,il%20suo%20libro%20pi%C3%B9%20popolare.>)
- CHAUÍ, Marilena de Souza. "Do silêncio à palavra". In: KAZ, Leonel; LODDI, Nigge (org.). *Século XX: a mulher conquista o Brasil*. Rio de Janeiro: Ayrázivel Edições, 2006.
- \_\_\_\_\_. O público, o privado e as mulheres – Folha de São Paulo, 16/12/1985, Primeiro caderno, p. 2.
- \_\_\_\_\_. "Participando do debate sobre mulher e violência". In: FRANCHETTO, Bruna, CAVALCANTI, Maria Laura V. C. e HEILBORN, Maria Luiza (org.). *Perspectivas antropológicas da mulher*, n.4. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.
- \_\_\_\_\_. A situação feminina – texto inédito para mesa-redonda no Sindicato do Jornalistas de São Paulo, em 29/04/1982.

- CHIAROMONTE, Franca. “Compagne”, la recensione di Franca Chiaromonte. Roma: Fondazione Nilde Iotti, 2022.
- CHOAY, Françoise. *O urbanismo – utopias e realidades, uma antologia*. Trad. Dafne Nascimento Rodrigues. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CIGARINI, Lia; CAVALIERE, Luisa. *C’è una bella differenza: um diálogo*. 1ª Ed. Milano: Etal Edizioni, 2013.
- COELHO, Maria Thereza Ávila Dantas. *O parricídio na obra de Freud*. In Revista Cogito, vol. 12, Salvador, 2011, pp. 69-73.
- COLLIN, Françoise. “Diferença dos sexos (teoria da)”. In: HIRATA, Helena (et. al.) (orgs.). *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2009, pp. 59-66.
- COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losardo Antonio (orgs.). *Dicionário crítico de gênero*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.
- COMUNIELO, Sofia. Conhecendo Flora Tristan. Revista Correo A, n° 26, set/94, Caracas, Venezuela. Disponível em: <<https://www.nodo50.org/insurgentes/textos/mulher/13floratristan.htm>>. Acesso em: 30 de julho de 2020.
- COSPITO, Giuseppe. “Verso l’edizione critica e integrale dei Quaderni del carcere”, *Studi Storici*, LII, 4/2011, p. 881-904.
- \_\_\_\_\_. *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei Quaderni del carcere di Gramsci*. Napoli: Bibliopolis, 2011.
- \_\_\_\_\_. Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofia della praxis. *Filosofia italiana*, 2017.
- \_\_\_\_\_. A leitura diacrônica dos Cadernos do cárcere. In: BIANCHI, Alvaro; MUSSI, Daniela; ARECO, Sabrina (org.). *Antonio Gramsci: filologia e política*. Porto Alegre: Editora Zouk, 2019.
- COSSI, Rafael Kalaf. Luce Irigaray e a Psicanálise: uma crítica feminista. In: *Revista Interinstitucional de Psicologia*, vol. 12, n° 2, 2019, pp. 319-337. Disponível em: <file:///C:/Users/Maur%C3%ADcio/Downloads/Luce\_Irigaray\_e\_a\_Psicanalise\_uma\_critic.pdf>
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: LEXIKON, 2010.
- DAINOTTO, Roberto. “Filosofia da práxis”. In: LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale (orgs.). *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DEBRUN, Michel. *Gramsci – filosofia, política e Bom Senso*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2001.

- DEL ROIO, Marcos (org.). *Gramsci: periferia e subalternidade*. São Paulo: Edusp, 2017.
- DICIONÁRIO CRÍTICO DE GÊNERO. Organizadores Ana Maria Colling e Losandro Antonio Tedeschi. Dourados/MS: Editora UFGD, 2015.
- DIETZ, Mary G. “Current controversies in feminist theory”. In: *Annual Review of Political Science*. USA, n. 6; 2003, pp. 399-431.
- DIOTIMA.. *Il pensiero della differenza sessuale*. Milão: La Tartaruga, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Potere e politica non sono la stessa cosa*. Napoli: Liguori, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Presentazione*. <http://www.diotimafilosofe.it/presentazione>, (Acessado em 01/04/18).
- DUARTE JUNIOR, João Francisco. *Fundamentos da Educação Estética*. Campinas, São Paulo: Papirus, 2008.
- DURANTE, Lea. Gramsci e a subjetividade política da mulher. In: SAID, Ana (org.). *Pensar a sociedade contemporânea: a atualidade do pensamento de Marx e Gramsci*. Uberlândia: EDUFU, 2014.
- \_\_\_\_\_. Gramsci e a subjetividade política das mulheres. In: DEL ROIO, Marcos (org.). *Gramsci: periferia e subalternidade*. São Paulo: Edusp, 2017, pp. 291-310.
- \_\_\_\_\_. “Mulher”. In: LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale (orgs.). *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- DURANTE, Lea; FORENZA, Eleonora; META, Chiara. *Gramsci e la soggettività politica delle donne*. 2011. Trabalho apresentado ao Seminário della IGS Italia “Gramsci e la soggettività politica delle donne”, Roma, 2011. Não publicado.
- DWF – *La pratica della storia vivente*. Vol. 3. Roma: Editrice Associazione Utopia, 2012.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- \_\_\_\_\_. O Marxismo e a libertação da mulher. In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 39-55.
- ESPOSITO, Roberto. *Pensiero vivente: Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi, 2010.
- EVARISTO, Conceição. “Gênero e Etnia: uma escre(vivência) da dupla face”. In: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Diane (org.). *Mulheres no mundo, etnia, marginalidade e diáspora*. João Pessoa: Idéia, 2005. p. 201-212.
- \_\_\_\_\_. “Da grafia-desenho de minha mãe”. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (org.). *Representações Performáticas Brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007. p. 16-21.
- \_\_\_\_\_. *Poemas de recordação e outros movimentos*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

- EZQUERRA, Sandra. Por un feminismo anticapitalista del aquí y del ahora. ARRUZZA, Cinzia. *Las sin parte: matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*. Espanha: Sylone, 2010.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- \_\_\_\_\_. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Mulheres e caça às bruxas*. Trad. Heci Regina Candiani. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2019b.
- \_\_\_\_\_. *Genere e Capitale: per una lettura femminista di Marx*. Roma: Derive Approdi, 2020.
- FEMENIAS, Maria Luisa. Judith Butler. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losardo Antonio (orgs.). *Dicionário crítico de gênero*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.
- FERREIRA, Camilla Mariana Rehem. *O amor dito por uma mulher - a transmissão de Diotima a Sócrates*. [Online] In Trivium vol.9 no.2 Rio de Janeiro jul./dez. 2017. DOI: < <http://dx.doi.org/10.18379/2176-4891.2017v2p.184> >
- FERREIRA, Nádía Paulo. “Resenha: Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan”. In: *Ágora*. Rio de Janeiro, vol.3, n. 2, 2000. [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-14982000000200010](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982000000200010) Acessado em (02/06/17).
- FIORI, Giuseppe. A vida de Antonio Gramsci. Rio de Janeiro: Trad. Sergio Lamarão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- FLORES, Maria Bernardete Ramos. Dizer a infelicidade. *Gênero*, v. 10, n. 2, p. 125-150, 2010.
- FONDAZIONE NILDE IOTTI (org.). *L'Italia delle donne: settant'anni di lotte e di conquiste*. Roma: Donzelli Editore, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Le leggi delle donne che hanno cambiato l'Italia*. Roma: Edisse, 2019.
- FORENZA, Eleonora. *Autocoscienza del 99% o populismo? Le ragioni femministe e comuniste oggi*. In Gramsci e il populismo, Liguori, Guido, Milano: Unicopli, 2019, pp. 151 – 166.
- FOURIER, Charles. *Teoria de los quatro movimientos*. Espanha: Barral Editores, 1974.
- FRANCIONI, Gianni. *L'Officina gramsciana: Ipotesi sulla struttura dei “Quaderni del carcere”*. Napolis: Bibliopolis, 1984.
- \_\_\_\_\_. “Un labirinto di carta (Introduzione alla filologia gramsciana)”. *International Gramsci Journal*, Vol. 2, 2016, n. 1, 7-48.

- FRANULIC, Andrea. O feminismo radical da diferença. Projeto Quarentena Lesbofeminista do Memória lésbica, 2020. Disponível em: <https://crabgrass.riseup.net/sapafem/o-feminismo-radical-da-diferen%C3%A7a-andrea-franulic>
- FRESU, Gianni. *Antonio Gramsci: o homem filósofo*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Trad. Paulo César de Souza. 1ª Ed. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2011.
- GARRETAS, María-Milagros Rivera. “Presentación”. In: MURARO, Luisa. *El orden simbólico de la madre*. Madri: horas y HORAS, 1994 pp. VII-XIX.
- GENTILI, Dario. *Italian theory: dall’operaismo alla biopolitica*. Bologna: il Mulino, 2012.
- GHETTI, Noemi. Gramsci, le donne e la «quistione sessuale». In: Revista Práxis e Hegemonia Popular. Marília, v. 5, n. 6, p. 76-92, jul/2020a.
- \_\_\_\_\_. Gramsci e le donne: gli affetti, le amore, le idee. Roma: Donzelli Editore, 2020b.
- \_\_\_\_\_. La Cartolina di Gramsci – A mosca, tra politica e amori, 1922-1924. Roma: Donzelli editori, 2016.
- GODINHO, Tatau. Introdução. In: KOLLONTAI, Aleksandra Mikháilovna. *A nova mulher e a moral sexual*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011, p. 7-11.
- GOLDMAN, Wendy. *Mulher, estado e revolução: política familiar e vida social soviéticas, 1917-1936*. Trad. Natália Angyalossy Alfonso. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2014.
- GOUGES, Olympe de. “Declaração dos direitos da mulher e da cidadã”. In: BONACCHI, Gabriella & GROPPI, Angela (orgs). *O dilema da cidadania: direitos e deveres das mulheres*. São Paulo: Ed. UNESP, 1995.
- GRAMSCI, Antonio. *Lettere 1908-1926*. Turim: Einaudi, 1992.
- \_\_\_\_\_. *La morale e il costume*. In A. Gramsci, Scritti (1910-1926). Vol. 2: 1917, a cura di Leonardo Rapone, Roma, Instituto della Enciclopedia Italiana, 2015, pp. 196-199.
- \_\_\_\_\_. La storia di una famiglia rivoluzionaria – Antonio Gramsci e gli Schcht tra la Russia e l’Italia. 1ª Ed. Roma: Editori Riuniti university press, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Cadernos do cárcere*. Volume 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Cadernos do cárcere*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. (v. 4).
- \_\_\_\_\_. *Cartas do cárcere*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

- \_\_\_\_\_. *Quaderni del carcere*. Valentino Guerratana (org.). Edizione Critica dell'Istituto Gramsci. Torino: Einaudi, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Epistolario*, vol. I, Gennaio 1906-dicembre 1922, a cura di D. Bidussa, F. Giasi, G. Luzzatto Voghera e M.L. Righi, con la collaborazione di L.P. D'Alessandro et al.. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Cadernos do cárcere*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. (v. 1).
- \_\_\_\_\_. *Cadernos do cárcere*. 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. (v. 2).
- \_\_\_\_\_. *Cadernos do cárcere*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. (v. 3).
- \_\_\_\_\_. *Cadernos do cárcere*. 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. (v. 4).
- \_\_\_\_\_. *Cadernos do cárcere*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002a. (v. 5).
- \_\_\_\_\_. *Cadernos do cárcere*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b. (v. 6).
- \_\_\_\_\_. *Cartas do cárcere*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005a. (v. 1).
- \_\_\_\_\_. *Cartas do cárcere*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005b. (v. 2).
- \_\_\_\_\_. *Forse rimarrai lontana: Lettere a Iulca, 1922-1937*. Quercioli, M. Paulesu (org.). Roma: Riuniti, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Novas cartas de Gramsci e algumas cartas de Piero Sraffa*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Quaderni del carcere*. Valentino Guerratana (org.). 2. ed. Edizione Critica dell'Istituto Gramsci. Torino: Einaudi, 1975. (v. 1-4).
- \_\_\_\_\_. *A questão meridional*. 2. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- GRAMSCI, A. et alii. *Gramsci e seus contemporâneos*. Rodrigo Duarte Fernandes Passos e Sabrina Areco (org.). São Paulo: Editora Cultura Acadêmica; Marília: Oficina Universitária, 2017.
- GRAMSCI JUNIOR, Antonio. *La storia di una famiglia rivoluzionaria: Antonio Gramsci e gli Schucht tra la Russia e l'Italia*. Roma: Editori Riuniti university press, 2014.

- GRAZIA, Victoria de. *Le donne nel regime fascista*. Trad. Stefano Musso. Venezia: Marsilio Editori, 2007.
- GUEDES, Thelma. *Literatura e Revolução*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- HARTMANN, Heidi. *Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo*. Espanha: Papers de la Fundació, 1988.
- HINZ, Guilherme Potério dos Santos. *Investigando a somática: história, teorias e possíveis caminhos*. Anais Digitais do Seminário de Dança Angel Vianna, Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, 2015. Disponível em: <<http://www.escolaangelvianna.com.br/seminario/anais/trabalho/investigando-a-somatica-historia-teorias-e-possiveis-caminhos>>. Acesso em: 30 de julho de 2020.
- HISTORIA DAS MULHERES, HISTÓRIAS FEMINISTAS: antologia. Org. Adriano Pedrosa, Amanda Carneiro e André Mesquita. Vol. 2. São Paulo: MASP, 2019.
- HOOKS, bell. *Homeplace: A Site of Resistance*, Yearning: Race, Gender and Cultural Politics, Boston, South End Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. Vivendo de amor. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. (orgs.). *O livro da saúde das mulheres negras*. Nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2000, p. 188-198.
- \_\_\_\_\_. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2004.
- IBSEN, Henrik. *Casa de bonecas*. Trad. Gabor Aranyi. São Paulo: Editora Veredas, 2007.
- IRIGARAY, Luce. *Etica della differenza sessuale*. Trad. Luiza Muraro e Antonella Leoni. Milano: Feltrinelli, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Speculum of the Other Woman*. Tradução em inglês de 1985, Nova York: Cornell University Press, 1974/1985.
- \_\_\_\_\_. A questão do outro. Trad. Tania Navarro Swain. *Revista labrys, estudos feministas*, número 1-2, julho/ dezembro, 2002. Disponível em: <http://historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/irigaray1.pdf>
- \_\_\_\_\_. *Este sexo que não é só um*. Trad. Cecília Prada. São Paulo: Editora Senac, 2017.
- IZZO, Francesca. Comuniste (italiane) e femministie: l'originale sfida della Carta. In: PAOLOZZI, Letizia; LEISS, Alberto (org.). *C'era una volta la Carta delle donne: il PCI, il femminismo e la crisi della politica*. Roma: Biblink Editori, 201, p. 182-185.
- \_\_\_\_\_. *Le avventure della libertà: dall'antica Grecia al secolo delle donne*. Roma: Carocci editore, 2016.

- \_\_\_\_\_. *I Due Mondi*. Tatiana Schucht, Antonio Gramsci e Piero Sraffa sulla questione ebraica. In *Studi Storici*. Anno 34, No. 2/3, Storia russa e storia soviética nella "perestrojka" (Apr. - Sep., 1993), pp. 657-685.
- JOHNSON, Guillermo Alfredo; SILVA, Marcos Antonio da; SOUZA, Maria Gorete. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losardo Antonio (orgs.). *Dicionário crítico de gênero*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.
- JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2014.
- KANOUSI, Dora; MENA, Javier. *La revolución pasiva: una lectura a los Cuadernos de la Cárcel*. Puebla, Pue. : Universidad Autónoma de Puebla, 1985.
- \_\_\_\_\_. "Alcune considerazione sui quaderni filosofici di Gramsci". In: COSPITO, G. (org.). *Gramsci tra filologia e storiografia*. Napoli: Bibliopolis, 2010.
- KOLLONTAI, Aleksandra Mikháilovna. *A nova mulher e a moral sexual*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- \_\_\_\_\_. "A mulher trabalhadora na sociedade contemporânea". In: SCHNEIDER, Graziela (org.). *A revolução das mulheres: emancipação feminina na Rússia soviética*. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 150-159.
- KRUPSKAYA, N. K. *A construção da pedagogia socialista – escritos selecionados*. Organização Luiz Carlos de Freitas e Roseli Salete Caldart, 1ª Ed. São Paulo: Expressão Popular Editora 2017.
- LA PORTA, Lelio. Consenso. In: LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale (orgs.). *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- LAQUER, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LAURENZI, Elena (2014), "Con figura e vita propria. María Zambrano e la questione della cittadinanza delle donne", *Lectora*, 20: 149-160.
- LAURETIS, Teresa de. "The practice of Sexual Difference and feminist thought in Italy: an introductory essay". In: THE MILAN WOMEN'S BOOKSTORE. *Sexual Difference: a theory of social-symbolic practice*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990 pp. 1-21.
- LE GUIN, Ursula K. *A non-euclidean view of California as a cold place to be*. London: The Anarchist Library Anti-Copyright, 1982.
- LENIN, Vladimir Ilitch. "A mulher hoje: Lenin". In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981a. p. 99-124.
- \_\_\_\_\_. Nada de democracia sem mulheres. In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 59.
- \_\_\_\_\_. *As três fontes*. SP: Expressão Popular, 2009.

- LERNER, Gerda. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. São Paulo: Cultrix, 2019.
- LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO. *Non credere di avere dei diritti*. La generazione della libertà feminina nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne. Torino: Rosenberg & Sellier, 2018.
- LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Uma aprendizagem ou o Livro dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- LONZI, Carla. *Sputiamo su Hegel – La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*. 3ª Ed. Milano: Scritti di Rivolta Femminile, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Escupamos sobre Hegel*. Mexico: fem-e-libros, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018.
- L'ORDINE NUOVO*: Ressegna settimanale di cultura socialista; edizione commemorativa del centenario. Torino: Viglono, 2019.
- LOSURDO, Domenico. *Antonio Gramsci do liberalismo ao “comunismo crítico”*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2006.
- LUSSANA, Fiamma. *Il movimento femminista in Italia: esperienze, storie, memorie*. Roma: Carocci editore, 2012.
- LYKKE, Nina. *Feminist studies: a guide to intersectional theory, methodology and writing*. New York: Taylor & Francis e-Library, 2010.
- MARTUCCI, Chiara. *Libreria delle donne di Milano: un laboratorio di pratica politica*. Milão: Franco Angeli, 2008.
- MARX, Karl. A emancipação das mulheres e a crítica-crítica. In: MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1981. p. 43-44.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o suicídio*. Trad. Maria Orlanda Pinassi e Daniela Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2006.
- \_\_\_\_\_. A ideologia alemã. In: KARL, Marx. *Manuscritos econômicos filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1985.
- \_\_\_\_\_. Teses contra Feuerbach. In: KARL, Marx. *Manuscritos econômicos filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1985.
- MATTOS, Elizângela Inocência. O discurso feminista no cartesianismo de Poulain de La Barre. *Griot : Revista de Filosofia, Amargosa – BA*, v.19, n.3, p.338-349, outubro, 2019.
- MELLO, Alex Fiuza. *Mundialização e política em Gramsci*. São Paulo: Cortez, 1996.

- MENDES, Gigliola. *Em que espelho ficou perdida a sua face?: uma análise da condição da mulher nas “Obras do cárcere” de Antonio Gramsci*. Uberlândia: UFU, 2013. (Dissertação. Mestrado em Filosofia)
- META, Chiara. Personalidade. In: LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale (orgs.). *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MIGUEL, Luis Felipe e BIROLI, Flávia. “Teoria política feminista, hoje”. Inm: MIGUEL, Luis Felipe e BIROLI, Flávia (org.). *Teoria política feminista: textos centrais*. Niteroi: EdUFF, 2013 pp. 7-54.
- MORDENTI, Raul. Introduzione. In: GRAMSCI JUNIOR, Antonio. *La storia di una famiglia rivoluzionaria: Antonio Gramsci e gli Schucht tra la Russia e l’Italia*. Roma: Editori Riuniti university press, 2014.
- MORE, Thomas. *Utopia*. Trad. Márcio Meirelles Gouvêa Júnior. 1ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- MOSES, Finley. *Aspectos da Antiguidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MOUSSET, Sophie. *Olympe de Gouges e i diritti della donna*. Lecce: Argo, 2005.
- MURACA, Mariateresa. “Resenha: Diótima. Política e potere non sono la stessa cosa”. In: *Cadernos Pagu*. Campinas, n. 44, 2015.
- \_\_\_\_\_. Práticas pedagógicas populares, feministas e decoloniais do Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina: uma etnografia colaborativa / Mariateresa Muraca; orientador, Reinaldo Matias Fleuri; coorientadora, Rosanna Cima. Florianópolis: s.n., 2015b.
- MURARO, Luisa. *L'ordine simbolico della madre*. Roma: Editori Riuniti, 1991.
- \_\_\_\_\_. *El orden simbólico de la madre*. Madri: horas y HORAS, 1994.
- \_\_\_\_\_. Entrevista. In: MARTUCCI, Chiara. *Libreria delle donne di Milano: un laboratorio di pratica politica*. Milão: Franco Angeli, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Tre Lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*. Vol. 1. Napoli: Orthotes Editrice, 2011.
- MUSITELLI, Marina Paladini. Literatura popular. In: LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale (orgs.). *Dicionário gramsciano*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MUSSI, Daniela; GOES, Camila. *Antonio Gramsci no centro e na periferia: notas sobre hegemonia e subalternidade*. International Gramsci Journal No. 5 (2nd Series / Seconda Serie) September / Settembre 2016.
- MUSTÈ, Marcello. *Croce*. 1ª Ed. Roma: Carocci Editore, 2009.
- NEGRI, Antonio. *La differenza italiana*. Roma: Nottetempo, 2005.

- NEVES, José Eduardo das. *Nora: do século XIX para uma jornada além do seu tempo; uma perspectiva artística-histórico-cultural para a personagem Nora em Casa de Bonecas de Henrik Ibsen*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2017. (Dissertação. Mestrado em Educação, Arte e História da Cultura).
- NOCE, Teresa. *Rivoluzionaria Professionale: autobiografia di una partigiana comunista*. Roma: Red Star Press, 2016.
- NOVAES, José Luís Corrêa. “Escola, liberalismo e educação metodista no Brasil”. In: *Revista Educação do Cogeime*. Ano 12, nº 22, junho de 2013, pp. 105-126.
- OKIN, Susan Moller. “Gênero, o público e o privado”. In: *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, vol. 2, n. 16, 2008, pp. 305-332.
- PAOLOZZI, Letizia; LEISS, Alberto (org.). *C'era una volta la Carta delle donne: il PCI, il femminismo e la crisi della politica*. Roma: Biblink editori, 2017.
- PAPALEO, Igor. Prefazione. In: *Rivoluzionaria Professionale: autobiografia di una partigiana comunista*. Roma: Red Star Press, 2016.
- PAREDES, JULIETA. *Hilando fino: desde el feminismo comunitario*. Mexico: Cooperativa El Rebozo, 2013.
- PASSOS, Rodrigo Duarte Fernandes; ARECO, Sabrina (org.). *Gramsci e seus contemporâneos*. São Paulo, Editora Cultura Acadêmica; Marília: Oficina Universitária, 2016.
- PATEMAN, Carole (2013): “Críticas feministas à dicotomia público/privado”. In: MIGUEL, Luis Felipe e BIROLI, Flávia (org.). *Teoria política feminista: textos centrais*. Niteroi: EdUFF, 2013, pp. 55-80.
- \_\_\_\_\_. *O contrato sexual*. Trad. Marta Avancini. 3ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021.
- PERNOUD, Régine. *Idade Média: o que não nos ensinaram*. São Paulo: Linotipo Digital, 2016.
- PIZAN, Christine. *A cidade das damas*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2012.
- PLASTINA, Sandra. *Il pensiero delle donne dal Rinascimento all'Illuminismo*. Roma: 1ª Ed. Carocci Editore, 2011.
- PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011. PORTANTIERO, Juan Carlos. *Los usos de Gramsci*. Buenos Aires: Folios Ediciones, 1981.
- PULEO, Alicia H. Filosofia e Gênero: da Memória do Passado ao Projeto de Futuro. In: T. Godinho e M. L. da Silveira (orgs). *Políticas públicas e igualdade de gênero*. São Paulo: Coordenadoria Especial da Mulher, 2004.
- QUERCIOLO, Mimma Paulesu. *Le donne di Casa Gramsci*. 2ª Ed. Ghilarza: ISKRA, 2007.

- \_\_\_\_\_. *Gramsci vivo nelle testimonianze dei suoi contemporanei*. A cura de Mimma Paulesu Quercioli. Ghilarza: ISKRA, 2010.
- RESTA, Lucia. *Vita e carriera di Adele Cambria, giornalista e scrittrice, femministe e attrice per l'amico Pasolini*. Elle.com. [Online] 01 de julho de 2021. Disponível em <https://www.elle.com/it/magazine/storie-di-donne/a36875556/carriera-di-adele-cambria-successi/>. Aessado em 29 de novembro de 2022.
- RIGHI, Maria Luisa. Gli affetti. In: *Egemonia e modernità: Gramsci in Italia e nella cultura internazionale*. Org. Fabio Frosini e Francesco Giasi. Roma: Viella, 2019, p. 95-111.
- \_\_\_\_\_. *Gramsci a Mosca tra amori e politica (1922-1923)*. In Studi Storici, 2011, ano 52, nº 4, p. 1001-1038.
- RIVOLTA FEMMINILE. *Manifesto de Revolta Feminina*. In *História das Mulheres – Histórias feministas: Antologia*. Org. Adriano Pedrosa, Amanda Carneiro e André Mesquita. Vol. 2. São Paulo: MASP, 2019, pp. 46-53.
- ROCHA, Aline Matos. A arte e o ato de amar na cidade das damas: uma leitura do amor desde a perspectiva do texto vivendo de amor da bell hooks. *Revista Textos Graduados*. Volume 2, Nº 1, 2016 p. 18-27.
- ROLLAND, Romain. Jean Christophe. Trad. Vidal de Oliveira. Volume I. Porto Coleção Nobel. Alegre/RS: Livraria do Globo, 1941.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação*. 3.ed. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Júlia ou A nova Heloisa*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: HUCITEC, 1994.
- RUBIN, Gayle. *The traffic in women: notes on the “political economy” of sex*. S. l: s. n., 1975.
- RUIZ, Erasmo Miessa. *Freud no “divã” do cárcere: Gramsci analisa a psicanálise*. Campinas: Autores Associados, 1998.
- SCARAMUZZA, Emma. (org). *Politica e amicizia: relazioni, conflitti e differenze di genere (1860-1915)*. Milano: Franco Angeli, 2010.
- SAID, Ana Maria. Hegemonia e questão feminina em Antonio Gramsci. In *Revista Ideação*, nº 39, janeiro/junho de 2019, pp. 130-138.
- SAID, Ana Maria; MENDES, Gigliola. *Educar para a vida, a formação filosófica na perspectiva da filosofia da práxis*. In *Filosofia e Educação*, v. 4, nº 1, abril-setembro de 2012, pp. 86-95.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; ARAÚJO, Sara; BAUMGARTEN, Maíra. *As Epistemologias do Sul num mundo fora do mapa*. Sociologias, vol. 18, nº 43, Sep-Dec 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/15174522-018004301>.

- SARTORI, Diana. *Come fare filosofia e vivere felici?*, 2001. <http://www.diotimafilosofe.it/wp-content/uploads/2015/04/Sartori-diana-come-fare-filosofia-e-vivere-felici-su-diotima.pdf>. Acessado em (01/04/17).
- SASSOON, Anne. “Hegemonia”. In: BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1988.
- SCHIRRU, Giancarlo. Nacional-popular. Tradução de Alvaro Bianch. In Revista Outubro, n. 32, 1º semestre de 2019, pp. 61-82.
- SECCO, Lincoln. Prefácio: à margem da história. In: DEL ROIO, Marcos (org.). *Gramsci: periferia e subalternidade*. São Paulo: Edusp, 2011.
- TARICONE, Fiorenza. *La difesa delle lavoratrici: socialiste a confronto*. In Laboratoire italien [Online], 26, 2021. DOI: <https://doi.org/10.4000/laboratoireitalien.6920>
- TARQUINI, Alessandra. *La sinistra italiana e gli ebrei – Socialismo, sionismo e antisemitismo dal 1892 al 1992*. Bologna: il Mulino, 2019.
- TRECCANI. *Egemonia e modernità: il pensiero di Gramsci in Italia e nella cultura internazionale*. [Online]. Disponível: [https://www.treccani.it/magazine/webtv/videos/Conv\\_Gramsci\\_80.html](https://www.treccani.it/magazine/webtv/videos/Conv_Gramsci_80.html).
- TRISTAN, Flora. *Peregrinações de uma pária*. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.
- \_\_\_\_\_. *União operária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2015.
- TROCH, Lieve. *Mística feminina na Idade Média: historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais*, Anais UFPB/SEMP 2012. Disponível em: [https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as\\_sdt=0%2C5&q=Lieve+troch+Descolonizando+paisagens+medievais&btnG=](https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=Lieve+troch+Descolonizando+paisagens+medievais&btnG=)
- TROTSKY, Léon. *Questões do modo de vida*. Lisboa: Edições Antídoto, 1979.
- TURCO, Livia. *Compagne: Una storia al femminile del Partito Comunista italiano*. Roma: Donzelli Editore, 2022.
- UNIONE FEMMINILE. *Le donne della costituente: percorsi biografici e politici*. [S. I.] [23 de Março de 2017]. < <https://uniofemminile.it/le-donne-della-costituente-percorsi-biografici-e-politici/> >. Acessado em 29 de novembro 2022.
- VACCA, Giuseppe. *Vida e pensamento de Antonio Gramsci – 1926-1937*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. 1ª Ed. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira; Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- VARELA, Nicolas González. “Riazanov, editor de Marx, dissidente vermelho”. Trad. Antonio Roberto Bertelli. In: *Novos Rumos*. Vol. 50, nº 01, 14 de janeiro de 2022, 16 p. DOI: <https://doi.org/10.36311/0102-5864.2013.v50n1.3441>

- VEIGA, Ana Maria; PEDRO, Joana Maria. Gênero. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losardo Antonio (orgs.). *Dicionário crítico de gênero*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.
- VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. Trad. Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- VITTORIA, Albertina. *Storia del PCI: 1921-1991*. 1ª Ed. Roma: Carocci editore, 2006.
- WALBY, Sylvia. *Theorizing Patriarchy*. Oxford/Cambridge, Basil Blackwell, 1990.
- WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo In: Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux [en línea]. Genève: Graduate Institute Publications, 2009.
- WILLSON, Perry. “Confusione terminologica: “feminism” ed “emancipazionismo” nell’Italia liberale”. In: *Italia Contemporanea*, ano 2019, n° 290, pp. 209-229. Disponível em: [https://discovery.dundee.ac.uk/ws/portalfiles/portal/36975907/Confusione\\_terminologica.pdf](https://discovery.dundee.ac.uk/ws/portalfiles/portal/36975907/Confusione_terminologica.pdf). Acessado em 29 de novembro de 2022.
- WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. Trad. Ivania Pocinho Motta. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- WOOLF, Virginia. *Um teto todo seu*. Trad. Bia Nunes de Souza e Glauco Mattoso. São Paulo: Tordesilhas, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Três guinéus*. Organização e Tradução: Tomaz Tadeu. 1ª Ed. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2019.
- ZAMBONI, Chiara. Prefazione. In: DIOTIMA. *La sapienza di partire da sé*. Napoli: Liguori Editore, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Storia di Diotima in breve*. <http://www.diotimafilosofe.it/wp-content/uploads/2015/04/diotima-storia-in-breve-di-Chiara-Zamboni.pdf>. Acessado em (01/04/17).
- \_\_\_\_\_. *Pensare in presenza*. Conversazioni, luoghi, improvvisazioni. Napoli: Liguori, 2009.
- \_\_\_\_\_. Genealogias. In: *Revista INTERthesis*, Florianópolis, v.15, n.2, p.92-103 Mai.-Ago. 2018.
- ZAMBONI, Chiara (org.). *La carta coperta: l’inconscio nelle pratiche femministe*. Bergamo: Moretti & Vitali, 2019.
- ZANARDO, Suzy. Differenza di genere e differenza sessuale. In: VIGNA, Carmelo (org.). *Differenza di genere e differenza sessuale: un problema di etica di fronteira*. Napoli-Salerno: Orthotes Editrice, 2017.