

OPENSAMENTO ANTIFEMINISTA a querela dos sexos

*Maria Bernardete Ramos Flores**

Resumo

Paralelo à história da emancipação das mulheres, o antifeminismo atuou na esfera do saber para afirmar que a sociedade é sexuada e nada acontece fora do dimorfismo sexual. Médicos, anatomistas, antropologistas, somatologistas, fisiologistas e sexólogos mostraram a natureza específica da fisiologia feminina, perturbada pelos humores genitais ou fadada à tarefa maternal. Filósofos, tais como Schopenhauer, Nietzsche, Weininger, encarregaram-se de atribuir à mulher uma essência ontológica que coloca o cérebro feminino sob o comando do sexo. A psicologia de Adler ou de Freud pregou a afirmação viril para enfrentar a crise de identidade masculina. A sociologia de Comte e Durkheim definiram o público para os homens e o privado para as mulheres. Por fim, Simmel decretou que o masculino é o próprio humano universal.

Palavras-chaves: Antifeminismo, feminismo, ciência.

“A história da oposição dos homens à emancipação das mulheres é talvez mais interessante do que a própria história da emancipação das mulheres”, dissera certa vez Virgínia Woolf (PERROT, 1995, p. 8). Tanto quanto o movimento operário, o movimento feminista marcou o horizonte da política e do pensamento. Na segunda metade do século XIX, a

* Professora do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina.
E-mail: bernaramos@yahoo.com

afirmação das mulheres provocou o debate sobre a identidade masculina. Na primeira metade do século XX, tanto nos regimes totalitários, antifeministas por excelência, como nas democracias, a mobilização dos sexos numa estrita e tradicional subordinação, instituiu a mulher como a mãe geradora da prole perfeita para a nação. A concorrência feminina no mercado de trabalho e o afastamento da mulher do lar preocupou os teóricos sociais de todo o período.

A orientação vinha de todos os campos do saber, num combate para instaurar ou re-instaurar uma “verdade”, lembrando aqui o Foucault da *Arqueologia do saber*. O cruzamento das várias formas discursivas, das ciências biológicas, da filosofia, da psicologia, da sociologia, das artes e da literatura de ficção, mostra-nos que não se trata de opor ciência e ideologia, mas de perceber a relação da vontade de saber com o poder. Dispersos enunciados sobre a diferença dos sexos, na sua unidade, produziram “verdades fundadoras”, biológicas, filosóficas, psicológicas, sociológicas e políticas, da diferença, da identidade de gênero e do domínio masculino na condução política da sociedade. No campo da religião, os movimentos católicos propalaram o culto de Maria e a polaridade Adão e Eva; no campo da medicina, as políticas de eugenia direcionaram a sexualidade da mulher para a maternidade; no direito, a medicina legal associou determinações sexuais com as psicopatologias, anormalidades e desordens endocrinológicas ou físicas; na filosofia, um debate sobre o caráter da civilização definiu a própria humanidade da mulher como inferior à do homem; na sociologia e na política, os discursos e práticas disciplinadores esquadriharam os espaços sociais, circunscrevendo o público para os homens e o privado para as mulheres; enfim, veremos que o *masculino* será alçado como o próprio humano universal.

Distinto da misoginia, de que utiliza recursos e representações, o antifeminismo, mais racional e articulado, opera *pari passu* com o feminismo, na medida em que se propõe a ser o antídoto às “trágicas” conseqüências morais da luta das mulheres (PERROT, 1995, p. 8).

O livro *A modernidade vienense e as crises de identidade*, de Jacques Le Rider (1992), é obra de referência indispensável para a abordagem da reação masculina ao movimento de emancipação das mulheres, no final do século XIX e primeiras décadas do XX. Um sentimento de crise de identidade e de feminização da cultura fez com que surgisse uma recrudescência de obras difamatórias do sexo feminino,

centradas no propalado caráter ontológico físico e mental da mulher-mãe. Os grandes intérpretes da condição moderna, de Schopenhauer a Freud, viam nas mulheres uma ameaça à supremacia máscula, com o desmoronamento das certezas e dos valores tradicionalmente “viris”. Le Rider (1992) considera que os fascismos forneceram ocasião aos machos para se vingarem da feminilidade que teria moldado a modernidade. O futurismo dera o tom dessa “revolução conservadora”. O Manifesto de Marinette (1909) pregava a glorificação da guerra como higiene do mundo, o patriotismo, o gesto destruidor dos anarquistas e o “desprezo à mulher”. Dizia-se (Giovanni Papini) que na Itália todos os machos tinham morrido. E macho significava força, energia, dureza, orgulho; fêmea, era entendida como moleza, ternura, a volúpia leve, o tom menor, a lágrima fácil, o balbucio espiritual e a musicalidade fraca. Devia-se fazer ressurgir o macho (LE RIDER, 1992, p. 207-208).

Elisabeth Badinter (1996) em *Sobre a identidade masculina*, também mostra como nos países da Europa e nos Estados Unidos, na virada do século XIX para o XX, em meio às perturbações econômicas e sociais ou às novas exigências da industrialização e da democracia, as reivindicações feministas criaram uma ansiedade masculina diante das novas Evas. Não só a corrente católica tradicional, não só o movimento operário temeroso da concorrência da mão-de-obra feminina, mas de alto a baixo na escala social, “os homens se sentem ameaçados em sua identidade por essa nova criatura que quer agir como eles” (Badinter, 1996, p. 16). Na França, afirma a autora, não se chegou ao grau do misoginismo de Schopenhauer, Nietzsche ou Weininger. Para esses, o que lhes inquietava era menos a dissolução da família, tradicional no meio operário, e mais a emancipação da mulher. Porém, a maioria dos homens, não só na França, mas em toda a Europa, se declaravam, a exemplo de Nietzsche e Weininger, partidários da volta de uma “polaridade sadia dos papéis sexuais”. As guerras do século XX foram a oportunidade para os homens recuperarem seu tradicional lugar de “guerreiro”, conclui Badinter (1996, p. 17-18).

Ou seja, uma aparente repugnância às mulheres inspirava boa parte da literatura, do final do século XIX e do início do XX. Tornou-se exaustivamente comum, no mundo ocidental, o discurso de que somente a virilização da nação, da sociedade e da raça tiraria os povos da decadência em que se encontravam. Os homens não tiveram o monopólio

do antifeminismo, porém, o antifeminismo, como movimento intelectual e político, teve nos homens a maioria de seus representantes ou, pelo menos, foram eles os produtores de saberes mantenedores ou restauradores do poder masculino. E, embora alguns deles tenham reconhecido o direito das mulheres em várias de suas reivindicações, parece que nenhum rejeitou explícita e profundamente a idéia de uma plena e inteira igualdade dos sexos, uma igualdade que pudesse ter efeito na ordem do direito, dos papéis sociais e dos costumes.

Havia, claramente, uma produção intelectual masculinista. Os teóricos da desigualdade sexual, de vez em quando se declaravam “antifeministas”, ou se mostravam conscientes da acusação de “antifeministas” pelas “verdades” que afirmavam. Somente a título de ilustração, citarei aqui um fragmento, intitulado *Feminismo e machismo*, que consta do livro *Maquiavel, a política e o estado moderno*, de Gramsci. Neste fragmento, Gramsci faz referência a uma obra de seu tempo (Anthony M. Ludivici, *Woman. A vindication*. 2. ed. 1929, Londres), a qual analisa as causas da “decadência e ruína de velhas e sadias instituições e da perda de confiança na classe dirigente”, e, ao considerar o feminismo a expressão destas tendências, exige o renascimento do “machismo”. Ao comentar a obra, Gramsci (1988, p. 392) diz que “além de qualquer outra consideração de mérito, deve-se destacar sua tendência antifeminista e machista”.

Se admitirmos que o feminismo é um movimento que visa à igualdade dos sexos, embora algumas feministas defendam a diferença, o antifeminismo masculino é o que recusa a igualdade de sexos, visto como uma ameaça à ordem de um mundo fundado sob a hierarquia sexual, de dominação masculina. E se admitirmos que a história das mulheres é de fato a história de uma relação de dominação, poderemos perguntar se não seria vantajoso apreendermos a história das mulheres como caso particular de uma história geral das formas de dominação, cuja particularidade podemos também tentar definir. Pierre Bourdieu (1999) tem mostrado que há uma constância, especialmente ao nível das representações, nas formas da dominação masculina que dá a aparência de uma fisionomia de eternidade. Ele supõe que tal aparência está assentada em princípios de visão e de divisão, que tem escapado às mudanças na história. Ou seja, segundo ele, parece haver um inconsciente cultural, o qual não tem história. A permanência da tradição falocêntrica

“cabila” continua a projetar-se, em imagem aumentada, na nossa sociedade.

Da mulher como homem pequeno e da mulher como homem ao revés à mulher-útero

A instigante obra de Thomas Laqueur (1994), *Making sex* (1990), mostra de forma magistral, pela volumosa documentação e pela sua proposta metodológica, como o sexo passou a ser a marca irrecusável da diferença entre homem e mulher. Ao se deparar com a documentação médica, do final do século XVIII, ele estranhou a coincidência entre o desaparecimento do tema do prazer feminino na concepção do feto e o momento em que o corpo feminino deixou de ser considerado a versão menor do corpo masculino. “Foi o orgasmo feminino, diz ele, que tinha sido propriedade comum, que se converteu num indicador biológico para perscrutar a diferença sexual e, sem dúvida, a partir dele, houve a formulação mais radical de uma reinterpretação acerca do corpo feminino na relação com o masculino” (LAQUEUR, 1994, p. 10).

Durante séculos, havia sido lugar comum que as mulheres tinham os mesmos genitais que os homens, com a exceção, como dizia Nemesius, bispo de Emesa, no século IV, de que “os seus estão no interior do corpo e não no exterior” (LAQUEUR, p. 21). Neste sentido, concebia-se a vagina como um pênis interior, os lábios como o prepúcio, o útero como o escroto e os ovários como os testículos (LAQUEUR, p. 22). Ainda no princípio do século XIX, os ovários, que “se converteram em sinédoque da mulher”, sequer tinham nome próprio. Galeno referia-se a eles com a mesma palavra que utilizava para os testículos masculinos, *orcheis*. (LAQUEUR, p. 22) Galeno, no século II, elaborara o modelo mais aceito e duradouro da identidade dos órgãos reprodutores masculinos e femininos, demonstrando que as mulheres eram essencialmente homens imperfeitos, uma vez que lhe faltava o calor vital, retido no seu interior. Ainda no começo do século XIX, ouvia-se numa canção popular: “las mujeres son hombres vueltos del revés” (LAQUEUR, p. 21).

Porém, no final do século XVIII, “a natureza sexual humana mudou”, re-introduzindo a frase de Virgínia Woolf. Escritores de todas as índoles, diz Laqueur (1994), se mostraram decididos a basear – o que insistiam em considerar diferenças fundamentais entre os sexos

masculinos e femininos, ou, o que dá no mesmo, entre homem e mulher – em distinções biológicas observáveis e a expressá-las com uma retórica diferente de até então. São inúmeras as referências médicas que o autor traz ao nosso conhecimento. Jacques Louis Moreau, por exemplo, em 1803, opusera-se apaixonadamente aos escritos de Aristóteles, Galeno e seus seguidores modernos, e afirmara que não só os sexos são diferentes, como são distintos todos os aspectos imagináveis do corpo e da alma, todos os aspectos físicos e morais. A relação da mulher com o homem era, para este médico naturalista, afirma Laqueur (1994, p. 2-23) “uma relação de oposição e contraste”.

A partir desta premissa, ao longo do século XIX, os médicos se proclamaram capacitados para identificar as características essenciais da mulher, que servissem para distingui-las. “Todas as partes de seu corpo apresentam as mesmas diferenças: todas expressam a mulher; a frente, o nariz, os olhos, a boca, as orelhas... Se dirigirmos nosso olhar ao interior e com a ajuda do escalpelo descobrimos os órgãos, os tecidos, as fibras, encontramos em todas as partes... a mesma diferença”, dissera Branchet (1847, citado por LAQUEUR, 1994, p. 24)), no seu tratado sobre histeria.

A verdade é que após o velho modelo, em que homens e mulheres ordenavam-se segundo seu grau de perfeição metafísica, no século XIX, configura-se o modelo do dimorfismo biológico, ou seja, o modelo em que a anatomia e a fisiologia substituem a metafísica da hierarquia na representação da mulher em relação ao homem. Da imagem de “homem pequeno”, de Platão, ela passa à “adolescente que parou na adolescência”, pelos princípios evolucionistas vigentes. No século em que as teorias raciais estabeleceram a taxonomia entre povos civilizados e povos selvagens e que o “racismo de estado”, para usar o conceito formulado por Foucault, investiu na biopolítica, com o controle da população para gerar a raça, o corpo da mulher viu-se constrangido pelo olhar clínico, pelos instrumentos de medição do corpo e pela ciência do sexo. Médicos, anatomistas, antropologistas, somatologistas, fisiologistas e sexólogos debruçaram-se sobre o corpo da mulher, para encontrar argumentos científicos, sob parâmetros biológicos, que demonstrassem a natureza da fisiologia feminina. O útero passou a ser o órgão determinante da mulher, e seu cérebro e todo o seu caráter, comandados pelos seus genitais. A libido feminina veio a ser considerada “volátil, caprichosa, alvoroçada

[...] inerentemente disfuncional, até mesmo perigosa” (HUTCHEON, 2003, p. 31).

Daí, estamos a um passo da associação entre natureza feminina e psicopatologias femininas. A mulher, tal como a camada da humanidade destituída das Luzes e da propriedade – os pobres, delinquentes, mendigos, homossexuais, alcoólatras, sífilíticos, doentes mentais –, está na faixa social degradada. Afirma-se que a fisiologia da mulher lhe atribui uma psicologia desarmoniosa, propensa à histeria, à prostituição e às doenças mentais. Cesare Lombroso (1895, citado por DARMON, 1991, p. 61) mostra, como resultado de seus estudos sobre a fêmea delinquente, que as mulheres são como crianças grandes; suas tendências más são mais numerosas e mais variadas que as dos homens, mas geralmente permanecem latentes. Quando despertas e excitadas produzem resultados proporcionalmente maiores.

Além disso, a violência criminal feminina veio a ser diretamente associada à menstruação. O controle da mulher, de acordo com Havelock Ellis (1891, citado por HUTCHEON, 2003, p. 31), tornava-se “fisiologicamente reduzido no período menstrual mesmo nas saudáveis, enquanto ficava muito mais reduzido nas neuróticas e desequilibradas”. Ellis se inscreve aqui em uma longa tradição do século XIX, que associa mulheres púberes, menstruação, sexualidade e insanidade (ELLIS, 1899 citado por HUTCHEON, 2003, p. 31).

Do biológico à metafísica: o medo da castração, a cabeça de Medusa

Esta caracterização do sexo feminino não é um simples reflexo das condições de vida da época. Como assinala Geneviève Fraisse (1991, citado por PULEO, 1992, p. 29) “este discurso médico não é alheio à vontade dos democratas de alijar as mulheres da nova cena política aberta com a Revolução Francesa. As mulheres haviam realizado a intenção de apropriação do paradigma de igualdade revolucionário e o patriarcado se via ante uma ameaça.” Como resultado, Biologia, Filosofia, Sociologia coincidirão em afirmar que a submissão da mulher à sua função sexual a impede de alcançar o mesmo grau de responsabilidade que o homem. Assim, a divisão social do trabalho é explicada “cientificamente”, pois o saber emergente desqualificará sua possível intenção de participação na vida pública.

Joan Scott (2002, p. 199), ao interpretar o medo que os homens tiveram diante das reivindicações feministas, especialmente diante das “sufragistas”, diz que só se pode pensar em medo da castração simbólica. Ela reporta-se a Freud que atribuía um significado sexual para a cabeça decapitada da Medusa, o “símbolo monstruoso – representação de uma mulher inabordável que assusta e repele por estar castrada – que se refletia no escudo de Atena”. A cabeça da Medusa decapitada é a própria ameaça da castração. Porém, a Medusa, decapitada/castrada, tem um efeito duplo, adianta Freud: é ao mesmo tempo uma ameaça para a força sexual do homem (o medo da castração), mas também sua confirmação (quando o menino olha para a Medusa e sente seu falo enrijecer tem a certeza de que ele está ali). O símbolo, segundo Freud (1995, citado por SCOTT, 2002, p. 200) ao incorporar o horror daquilo que poderia ser, intensifica o desejo a fim de preservar o que é. Conclui Joan Scott (2002, p. 221) que a erupção das mulheres, a pisotear cédulas espalhadas pelo chão, como no caso da sufragista Hubertine Auclert, foi sentida como uma ameaça de castração. O movimento pôs dúvida à legitimidade da linha divisória que separavam os sexos e pôs dúvida à própria diferença sexual (SCOTT, 2002, p. 221).

Como ironiza Almerindo Lessa (1941, p. 55), médico português, sexólogo e eugenista, a revolução industrial do século XVIII, criando a mulher-operária, marcou a época da emancipação feminina. “Recomeça por essa altura – escreve ele – a revolta das escravas, que lutam para se equipararem aos homens em direito e em fortuna.” Apareceram os tipos varonis das libertárias, continua o autor, e uma jacobina propôs à Assembléia de Paris o decreto de 18 do Termidor em cujo “Art. 1º se lê “São revogados por esta Lei todos os privilégios masculinos...”.

Segundo este autor, o movimento das mulheres agitou, fragilizou, as *quatro* condições da paz, com suas *quatro* reivindicações: *Igualdade Civil* – querem elas os mesmos direitos que os homens –, *Igualdade Política* – direito de sufrágio –, *Igualdade Econômica e Social* – direito de exercer qualquer ofício, emprego e profissão – e *Igualdade Moral* – gozo dos direitos anteriores. Num tom de sarcasmo, acrescenta ele: “A tutelada vai emancipar-se! Organizaram-se as primeiras escolas femininas e os primeiros serões: a mulher, tal obscuro ‘sans-culotte’ da Cultura, bombardeia a Bastilha dos privilégios unisexuais” (LESSA, 1941, p. 66).

Embora não concordemos com esse autor, de que de fato a mulher se emancipou depois da Revolução Francesa, a verdade é que o fantasma do feminino rondou a história do pensamento ocidental. A reivindicação das mulheres, para atuarem em esferas ditas masculinas, assustou o homem, incutiu-lhe medo da mulher e da sua própria incerteza sexual. O problema da inversão sexual mereceu inúmeros tratados. A transposição da ciência física, biológica, para a filosofia, mais uma vez, reforçou a divisão da humanidade entre machos e fêmeas, numa polaridade desigual, na qual o feminino é sintoma de decadência e o masculino de progresso. Pedia-se a “afirmação viril” e o “protesto viril”, para superar o estado de inferioridade do homem frente à sociedade, a exemplo do psicólogo Alfred Adler (1954, p. 50), amplamente citado na literatura da época. Com Schopenhauer nos deparamos com a apropriação do discurso científico/biológico para formular o discurso filosófico. Em *O mundo como Vontade e representação*, conforme seus leitores mais atentos, o ato sexual e a reprodução são considerados como a mais evidente afirmação da *Vontade de viver* (PULEO, 1992, p. 16).

Alice Puleo (1992, p. 16), em *Dialéctica de la sexualidad*, mostra a relação epistemológica entre filosofia e medicina na obra de Schopenhauer. Ele estudava medicina e a trocou pela filosofia. Conhecia, portanto, os estudos de fisiologia de Bichat. Teve contato com a obra do médico-filósofo Pierre Cabanis, que pertencia ao grupo dos Ideólogos. Cabanis se inscreve na linha da concepção diferencial dos sexos, que vai de Pierre Roussel e seu *Sistema físico e moral da mulher*, de 1775, a Julien-Joseph Virey, com *Sobre a mulher em seus aspectos fisiológicos, moral e literário*, de 1823, passando por Jacques Moreau de la Sarthe, com *Historia natural da mulher*, de 1803, e G. Jouard, com *Novo ensaio sobre a mulher considerada comparativamente ao homem, principalmente em seus aspectos moral, físico, fisiológicos etc.*, de 1804 (PULEO, 1992, p. 28).

A metafísica da sexualidade pessimista de Schopenhauer apresenta uma surpreendente semelhança com a obra de Cabanis, *Relações do físico com o moral no homem* (1802), afirma a autora, apontando dois aspectos fundamentais a serem considerados nesta relação. Em primeiro lugar, a redução do amor romântico a fenômeno superficial e derivado que oculta seu verdadeiro fim de acordo com o plano da Natureza: a reprodução. Em segundo lugar, Cabanis, como de

resto os médicos-filósofos, vê a mulher como um ser totalmente determinado por seu destino natural de mãe. Todo seu ser se acha sob a influência do útero e, na oposição cérebro-genitália, o sexo feminino se caracteriza por ter o primeiro termo totalmente determinado pelo segundo. Aliás esta idéia havia sido exposta já por Pierre Roussel no século anterior. Os médicos filósofos do século XIX permaneceram fiéis a ela: o intelecto da mulher é sexuado. No homem, em troca, se daria uma maior independência do cérebro em relação aos genitais (PULEO, 1992, p. 29).

Se a *Vontade de viver* veio substituir a razão como suprema ordenadora da existência dos entes e da garantia da moral, a metafísica de Schopenhauer coloca a sexualidade, como princípio ontológico, no centro da energia vital, que anima e constitui a conduta humana (PULEO, 1992, p. 16). Ou seja, a astúcia da razão hegeliana é substituída pela astúcia da *Vontade* schopenhaueriana, tendo a sexualidade e a reprodução como energia vital, impulsionadora da *Vontade de viver*, ou melhor, de manutenção da espécie. Homens e mulheres caem na armadilha do sexo, porém, a transposição da teoria médica vigente na terminologia filosófica leva Schopenhauer a dizer que as mulheres têm um grau de objetivação da *Vontade* menor que o homem. Elas têm algo assim como uma escala intermediária entre os animais e o especificamente humano.

Schopenhauer chega a afirmar que a culpa de uma falha, uma queda, na afirmação da *Vontade de viver*, da energia vital, é menor na mulher, já que ela participa, em alguma medida, da inocência dos animais. A culpabilização do homem, em troca, é coerente com seu nível de responsabilidade e seu grau de capacidade de elevar-se acima das determinações naturais. O maior desenvolvimento cerebral que Schopenhauer atribui ao homem o faz mais apto para libertar-se das exigências da *Vontade de viver*, ou seja, das exigências do sexo. Isso até explicaria a ocorrência da homossexualidade masculina. Menos determinado, menos cego na atração sob o impulso da necessidade de reprodução, o homem pode errar o alvo de seu objeto de desejo. Na mulher, o lesbianismo nem sequer fora cogitado por Schopenhauer. A mulher, totalmente submissa às leis da Natureza, se acha fortemente influenciada pelos ditames da espécie, por isto, possui, em consequência, uma menor capacidade de distanciamento em relação a eles (PULEO, 1992, p. 30).

Por outro lado, o pessimismo de Schopenhauer o leva a referir-se amargamente ao fato de ser o homem o responsável pelo sustento econômico da família. E se o homem cai na armadilha que lhe impõe a necessidade da espécie em se reproduzir é, fundamentalmente, por obra da mulher, encarnação mesma desta armadilha. Conclui a autora que, com a filosofia schopenhaueriana, estamos ante uma nova Eva. “A serpente agora é a *Vontade de viver* que se serve dela [da mulher] para reduzir o homem a simples meio de realização de seus desígnios” (PULEO, 1992, p. 32).

A obra de maior impacto nesta denúncia, da mulher causadora da angústia masculina, o medo do rompimento das fronteiras e do próprio intercurso sexual, foi *Sexo e caráter*, de autoria de Otto Weininger (1903), um schopenhaueriano, diga-se de passagem, publicada nos inícios de século XX. A obra fez furor no pensamento misógino nas duas primeiras décadas do século XX. Um ano depois de sua primeira edição em Viena já atingia a 4ª edição, e até os anos 20, *Sexo e caráter* foi constantemente reeditada, traduzida em várias línguas e amplamente citada para fundamentar a desigualdade dos sexos, a inferioridade da mulher e a denúncia da feminização da cultura como causadora da crise dos valores ocidentais.

Hoje, entre os leitores de *Sexo e caráter*, há uma unanimidade em se afirmar que a misoginia da obra alcançara aí o paroxismo. Um “chauvinismo machista demonstrado” (LE RIDER, 1992, p. 159). O feminino que ele via como ameaça à integridade moral, ele o sentia em si próprio e se odiava, sintoma demonstrado no seu patético suicídio, aos 23 anos de idade. Nas violentas críticas, calcadas no tema do declínio do protestantismo alemão, de forte conotação masculina em oposição ao catolicismo, feminino, na ligação entre judeu ou eslavo e a feminização generalizada e, por fim, no tema da fatal epidemia, síntese de todos os temas, “celebra as magnificências e pompas do masculino para melhor poder acusar a decadência da virilidade moderna” (LE RIDER, 1992, p. 155).

Efetivamente, ao longo de *Sexo e caráter*, Weininger constrói e opõe, à maneira platônica, os princípios masculino e feminino, os quais, ele estima, entram em doses variáveis na constituição de todo indivíduo, seja homem ou mulher. Sobre a base desta tipologia (princípio macho contra princípio feminino), Weininger vai opondo os caracteres morais.

O princípio masculino, a masculinidade ou o homem em palavra, é para ele o homem kantiano, que possui uma inteligência infinita, atemporal, incondicional, capaz de pensamento racional e vontade autônoma. A mulher, ao contrário, só conhece o mundo sob a forma de sensações indistintas, e só obedece aos seus impulsos sexuais. Dominada pelo meio, no qual está inserida, ela permanece submissa como todas as criaturas irracionais da natureza. Além disso, “os órgãos sexuais são, do ponto de vista físico, o centro da mulher; a idéia sexual é o centro de sua natureza mental” (WEININGER, 1975 [1903], p. 9).

Como resultado disso, a mulher, para Weininger, não tem nenhuma participação na realidade ontológica, nenhuma relação com a coisa em si. “A idéia lhe é estranha”, escreve Weininger. “Ela não a afirma nem a nega. Ela não é moral, nem antimoral. Para falar a língua da matemática, ela não tem signo, ela é sem objetivo, nem boa, nem má, nem anjo nem diabo. Ela é tão amoral como ilógica. Mas toda existência é existência moral e lógica. Assim a mulher não tem existência” (WEININGER, 1975[1903] p. 10).

Em síntese, Weininger afirma que a mulher é o sexo; e é do sexo que a humanidade precisa se libertar. Ele escreve: “Não temos jamais ousado dizer abertamente onde está a servidão da mulher: ora, ela está no poder soberano que exerce sobre ela o falo”. E acrescenta: “Se Pitágoras, Platão, o Cristianismo [...] lutaram em favor da redenção da mulher, não foi para que a mulher se emancipasse do homem, mas para que ela se emancipasse dela mesma. Porém, por suas próprias forças – estima Weininger – a mulher é incapaz de atingir este objetivo”. E conclui: “Somente o constante fogo do homem poderá reanimá-la. Mas para libertar a mulher da escravidão do sexo, é preciso que o homem se libere, ele mesmo, também do sexo” (p. 66-69).

Outra obra que vale a pena mencionar é *O mal-estar na civilização*, publicada em 1930. Para Freud (1997[1930], p. 61), o homem, enquanto ser genérico humano, é um organismo animal (como outros) com uma disposição bissexual inequívoca. Todo ser humano apresenta impulsos, necessidades e atributos instintivos, tanto masculinos como femininos, e, enquanto que a anatomia pode mostrar as características de masculinidade e feminilidade, a psicologia é mais difícil de ser conhecida, pois, neste caso, o contraste entre os sexos é o contraste entre atividade e passividade, no qual identificamos, de forma excessiva-

mente imediata, a atividade com a masculinidade e a passividade com a feminilidade (p. 61).

Em *O mal-estar da civilização*, o autor define como civilizatórias as atividades e os valores da técnica e da ciência que servem para que o ser humano se torne dono da terra e para que possa se proteger contra a violência das forças da natureza. Mas estas atividades são as realizações dos homens, mais aptos a sublimarem seus instintos e a canalizarem a libido para um fim civilizatório. As mulheres teriam assentado as bases da civilização ao defender os valores do amor e da sensualidade. Escreve Freud (1997[1930], p. 53):

É de se supor que a formação de famílias deveu-se ao fato de ter ocorrido um momento em que a necessidade de satisfação genital fez o homem querer conservar a fêmea, seu objeto sexual, junto de si. A fêmea não querendo separar-se de seus rebentos indefesos, viu-se obrigada, no interesse deles, a permanecer com o macho mais forte.

Porém, as mulheres se transformaram, mais tarde, em obstáculo ao progresso da cultura, quando o trabalho masculino em prol do progresso ultrapassou o simples interesse da família e da sexualidade.

O trabalho da civilização tornou-se cada vez mais assunto masculino, confrontando os homens com tarefas cada vez mais difíceis e compelindo-os a sublimações instintivas de que as mulheres são pouco capazes. Já que os homens não dispõem de quantidades ilimitadas de energia psíquica, têm de realizar suas tarefas efetuando uma distribuição conveniente de sua libido. A mulher se descobre relegada a segundo plano pelas exigências da civilização e adota uma atitude hostil para com ela. (FREUD, 1997[1930], p. 58)

Divisão social do trabalho, a não-cidadã

Joan Scott (2002, p. 165) afirma que a divisão do trabalho entre marido e mulher, ao contrário da divisão do trabalho entre homens, é a divisão entre o público e o privado, entre o intelectual e o afetivo, entre o político e o social. Tais diferenças, “como marcas irreversíveis da

civilização”, diz ela, foram fundamentadas pela concepção cientificista, evolucionista da história.

The division of labor en society, 1933, de Émile Durkheim, segundo Joan Scott, nos legou um curioso exemplo típico dessa posição. Na elaboração teórica de Durkheim (1933, citado por SCOTT, 2002, p. 165) no passado remoto, as diferenças entre homem e mulher mal apareciam. Os indivíduos de ambos os sexos tinham porte físico semelhante e levavam o mesmo tipo de existência. As mulheres ainda não tinham adquirido suas características atuais de fraqueza e feminilidade; à semelhança de certas fêmeas do reino animal, as mulheres se orgulhavam de sua agressividade guerreira. As relações sexuais eram casuais, instintivas; não havia algo como fidelidade conjugal.

Porém, na perspectiva de Durkheim (1933, citado por SCOTT, 2002, p. 165) quando ocorreu a divisão do trabalho, tudo isto mudou. As mulheres se retiraram das guerras e dos negócios públicos e consagraram sua vida à família. Em consequência, as duas grandes funções da vida psíquica foram dissociadas, ou seja, as mulheres se especializaram nas “funções afetivas”, e os homens se especializaram nas “funções intelectuais”. Seguiram-se daí mudanças morfológicas, não apenas em altura e peso, mas especialmente no tamanho do cérebro. Durkheim, na trilha dos estudos do médico e sociólogo Gustavo Le Bon, alega que, com o progresso da civilização, o cérebro dos dois sexos, cada vez mais se diferenciaram. O crânio masculino tivera um desenvolvimento extraordinário enquanto que o feminino passara por estados estacionários, e mesmo regressivos. Para comprovar a teoria, tabelas demonstravam que o crânio dos homens parisienses eram maiores do que os das mulheres parisienses, que ficavam até abaixo do crânio dos chineses masculinos, e um pouco acima do crânio das mulheres da Nova Caledônia (SCOTT, 2002, p. 165-166).

Joan Scott (2002) conclui que essa prova de origem morfológica teve o poderoso efeito de dar foros de natureza a todo o debate sobre o voto feminino, sobre a participação da mulher na vida pública, o trabalho fora de casa e a oposição ao feminismo. “Estabelecia-se doravante, uma base de História Natural para o processo de divisão do trabalho e uma base de História da sociedade humana para a evolução da diferença sexual” (SCOTT, 2002, p. 166) A narrativa da evolução da humanidade não apenas encontrou uma solução para a divisão social do trabalho e

conseqüente exclusão das mulheres da política, mas também para proteger a masculinidade dos cidadãos.

Na temática da divisão social do trabalho, é exaustivamente conhecida a contribuição comtiana para o pensamento do século XIX, o qual traduzira com bastante propriedade as inquietações advindas da Revolução Francesa: os conflitos em torno da participação democrática, do direito à cidadania e do trabalho industrial. As reivindicações das classes operárias sob um aspecto e das mulheres, sob outro, colocavam em jogo, o duplo poder dos grupos dominantes: o poder como domínio do proprietário e o poder como domínio do masculino.

Comte, que via o conflito de classe como sintoma da fase de anarquia que vivia a história da humanidade, governada por um pensamento metafísico, e que apelava aos operários com sua ciência positiva para que colaborassem na ordem e no progresso, depois de seu relacionamento com Clotilde de Vaux, entre os anos de 1844 e 1846 (ano em que ela morreu), vai também fazer uma pregação à mulher. Escreve ele: “O culto positivo erige o sexo afetivo como providência moral de nossa espécie”. Era ela, como esposa, mãe e filha, quem poderia conduzir a classe operária no caminho da ordem e do progresso. Para ele: “A revolução feminina deve agora completar a revolução proletária, como esta consolidou a revolução burguesa, dimanada a princípio da revolução filosófica”.

Clotilde de Vaux certamente possuía uma excelente formação cultural, o que lhe permitia manter com Auguste Comte (2000, p. 110) um diálogo profícuo, a ponto de influenciá-lo em sua filosofia dirigida às mulheres. Uma das máximas de Clotilde é significativa na formulação do pensamento comtiano: “Compreendi, melhor do que ninguém, a fraqueza da nossa natureza, quando não é dirigida para um alvo elevado, que seja inacessível às paixões” (citado por VIVEIROS, 1945, p. 95). O “sexo afetivo”, na expressão de Comte, deveria, pois, ser iniciado na doutrina positiva, tanto quanto o proletariado, para que tanto um quanto o outro compreendessem a marcha da humanidade e rechasassem “os guias espirituais da anarquia moderna [provocada pelo maior inimigo, o comunismo], cegamente incompetentes para as altas elaborações...” (COMTE, 2000, p. 132) Contra esta “peste ocidental”, Comte esperava o apoio do “sentimento feminino” e da “razão proletária” (p. 109). A mulher,

na sua sacrossanta missão na família, iniciada no positivismo, “purificará, espontaneamente as disposições subversivas” (p. 111).

Seu *Catecismo positivista*, que devia, segundo Comte, ter um “grande acolhimento entre os dignos proletários”, convinha ainda mais às mulheres, principalmente, às mulheres iletradas, diz ele, pois elas seriam “a redentora da classe operária” (p. 108). A ação coletiva do sexo afetivo no seio de própria família, “santuário doméstico”, “base normal da sociedade”, era o único meio para preservar o operário da corrupção moral. “A mãe, a esposa e a filha devem, em nosso culto, como na existência que ele idealiza, desenvolver em nós a veneração, o apego e a bondade” (COMTE, 2000, p. 160).

E acrescenta ainda mais sobre a função específica das mulheres na sociedade positiva. Via como “salutar” a sua “exclusão política”; o “domínio não a elevará”, pelo contrário, “degrada-a”; elas “não precisam ser doutoras”, basta iniciar-se na “doutrina positivista”; a alternativa ao “ofício social do sexo afetivo” era a “prostituição e a miséria”; era princípio “incontestável” o dever do homem “sustentar a mulher, a fim de que ela possa preencher convenientemente seu santo destino social” (COMTE, 2000, p. 111). Para Comte, a mulher no seio da família era “o anjo principal” dos filhos e das filhas, “dois anjos complementares”, um, o “sexo afetivo”, nele reina a “ternura”; o outro, o “sexo ativo”, nele reina a “energia” (p. 161). Enfim, “Como o principal ofício das mulheres consiste em formar e aperfeiçoar os homens, seria tão absurdo quando injusto glorificar um bom cidadão, se se deixasse de honrar a mãe, a esposa etc., a quem foi devido sobretudo o sucesso dele” (p. 172).

Inferioridade e diferença, a mulher-mãe

Se os fundamentos filosóficos e biológicos do século XIX, além de inferiorizar a mulher, ainda lhe atribuíam uma constituição doentia, demoníaca, maligna, assustadora e desestabilizadora da sua identidade sexual, nas primeiras décadas do século XX, novos fundamentos serão formulados, não mais para inferiorizá-la, mas para defini-la na sua função social. Desta vez, a fisiologia feminina atribui à mulher a maternidade como missão natural, como função importante para a sociedade, devendo a mulher ser cuidada, valorizada, controlada, educada, tratada. Há uma

significativa diminuição da carga negativa sobre o caráter atávico da mulher, centrado no misterioso útero, que a abala constantemente, que explica sua propensão à histeria, à patologia e à criminalidade. A fisiologia da mulher agora é dotada de um bem precioso que é a reprodução da prole, a criação da raça para a nação.

Se no século XIX, o determinismo racial propugnava uma fatalidade degenerativa das raças inferiores. No século XX, com a adoção das idéias de Taine, associando raça, meio-ambiente e cultura, e de Lamarck, com a tese de que o desenvolvimento de um órgão é proporcional ao exercício que executa e que o grau de desenvolvimento físico passa hereditariamente à prole, as políticas eugênicas entram numa nova fase. Médicos, sexólogos, sanitaristas, educadores, engenheiros, “arregaçam as mangas”, crenes na possibilidade da modificação do corpo da raça, e dedicam-se a mudar as condições do meio-ambiente e a investir em práticas corporais, neolamarckianas.

O sexo, como órgão da reprodução transforma-se no alvo vital das políticas eugenistas. Homossexualidade, prostituição, taras, doenças sexuais, defeitos genitais são males a serem extirpados. O sexo normal é aquele que prima pela boa reprodução. A endocrinologia torna-se uma das ciências da vida mais importante por defender a tese de que os indivíduos são conduzidos, em seu caráter, pelo funcionamento das glândulas. Desta feita, obra de impacto foi *La evolución de la sexualidad y los estados intersexuales*, do espanhol Gregorio Marañón (1929).

Baseado nas pesquisas sobre o funcionamento das células e do metabolismo orgânico, Marañón (1933, p. 78) desenvolve sua teoria da diferença dos sexos. “O metabolismo, diz ele, o mais íntimo da química do ser vivo, é distinto em cada sexo.” No homem, o metabolismo é mais rápido, dispendioso dos materiais nutritivos: é *catabólico*; o da mulher tende à síntese, à reserva: é *anabólico*. O homem tem a sua economia celular construída para o dispêndio no ambiente externo. A mulher reserva a energia, concentra-a em si, não a dispersa em torno, visto que “em seu seio ela tem de formar o novo ser, e de seu seio tem de brotar o alimento dos primeiros tempos do novo ser” (MARAÑÓN, 1933, p. 80).

Para esse autor, o feminismo, que incorria no equívoco da defesa da igualdade dos sexos, devia saber que “a fria exatidão demonstrativa da físico-química, e na simplicidade da existência unicelular, [nos mostra]

quais são os caminhos divergentes que para cada sexo traça o Destino” (p. 80). O critério biológico da diferença dos sexos é racional, sintetiza ele. E vaticina: “só privando a mulher de sua maternidade, em número considerável de gerações, poder-se-ia lograr a quimera, que alguns crêem realizável, de seu organismo igualar-se ao do homem.” (p. 140). Porém, ironiza ele, a esta altura, a humanidade teria desaparecido... As contingências do sexo obrigam a mulher a ser “mulher”. A mulher, sem dúvida, afirma Marañón, tem que ser mãe; é a obrigação do seu sexo; o homem deve aplicar sua energia no trabalho criador, “pela mesma lei inexcusável de sua energia varonil” (p. 80). “O homem é um motor, muscular e psíquico, provido, de um modo quase acessório, de um órgão gerador. A mulher é um grande mecanismo gerador dotado de uma sensibilidade esquisita para reagir entre o ambiente, em proveito do fruto dessa reação” (MARAÑÓN, 1933, p. 132).

Desta economia biológica dos sexos, conclui que a maternidade é incompatível com o trabalho físico. Declara que lhe custa muito fazer esta afirmação, pois sabe que terá que “enfrentar a fúria das feministas” (p. 71) Porém, é necessário fazê-lo, diz ele. A maternidade, biologicamente, é o eixo da feminidade. “A mulher sexo-tipo não deve trabalhar” (p. 123). Somente àquela que estiver em estado de exceção – infecundidade, celibato, períodos extramaternais –, que coloca a fêmea à margem de sua sexualidade fundamental, seria permitido, legitimamente, abrir as portas do trabalho físico. “Há mulheres que biologicamente excepcionais escapam à lei normal de seu sexo e se encontram aptas para a atuação fora de sua condição normal” (p. 140). No entanto, as mulheres – aqui Marañón faz referência a Weininger – que somaticamente se sentem inclinadas para o trabalho masculino, acusam vigorosos traços de masculinismo. “Agitadoras, pensadoras, artistas, inventoras: em todas as partes as que deixaram um nome ilustre na História podem-se descobrir rastros do sexo masculino” (p. 141).

A mulher de sexualidade normal, a mulher sexo-tipo, requer uma cultura especial, de tipo feminino, ajustada às características psicológicas e físicas da fêmea. E, em consequência, as atividades sociais, as modalidades do trabalho têm de ajustar-se a esta cultura específica (p. 132). É a isso, diz ele, que deve ater-se o feminismo:

A mulher tipo, na mulher não libertada de sua sexualidade – e este é o caso da mãe –, o sexo está imbuído em todo seu ser e em todas as manifestações de sua atividade, como tal sexo primário, como valor oposto à masculinidade; ao passo que no homem esta sexualidade é acessória, no orgânico e no funcional; e por isso a atuação social masculina desenvolve-se automaticamente afastada da dinâmica sexual primária. (MARAÑÓN, 1933, p. 150)

Diante da angústia de seu tempo, da inquietude generalizada por seu porvir, só uma ânsia de moral faria a humanidade seguir adiante, profetiza Marañón. Porém, a ética não poderia avançar “sem deixar resolvido o problema dos sexos, que é, pelo menos, um dos grandes obstáculos que entorpecem o progresso” (p. 221). Se os dogmas morais clássicos perderam sua eficácia, a ciência poderia mostrar o caminho correto. É o caminho “científico”, proposto por Marañón, era o da “diferenciação sexual”. “Ser homens e ser mulheres em toda sua plenitude. Nisto deve estribar fundamentalmente o progresso sexual da Humanidade, quer dizer seu progresso moral” (p. 222). Sobre este eixo deveria constituir-se “o programa do feminismo verdadeiro”. Sem isto, diz ele, “a confusão do feminismo com o hominismo” colocará em risco homens e mulheres (p. 91).

A ênfase observada na insistência da diferenciação dos sexos, no esforço para o retorno da bipolaridade – Marañón cita Schopenhauer, Weininger, Keiserling, Freud, Adler, Simmel (1989), para ficarmos apenas nos mais conhecidos –, permite concluir que a “questão sexual” não pode ser minimizada, sob o risco de não abordarmos uma das facetas da história do poder, no geral, da história das mulheres, em particular, e da história do desenvolvimento do capitalismo, da modernidade e da cultura racial nacionalista. O movimento das mulheres, como lembrado acima, provocou o ataque violento e generalizado por parte do sexo apostado, ameaçado no seu milenar domínio. Se nos primeiros momentos do movimento das mulheres, os homens sentiram-se ameaçados na sua identidade, inseguros com a sua própria masculinidade – a exemplo de Weininger e outros que deixamos de citar –, as guerras no século XX ofereceram a oportunidade para a reação decidida masculinista, na redefinição das fronteiras sexuais, com a rigidez “inquestionável” do aparato científico.

O masculino é o próprio humano universal

Antes de encerrarmos, porém, esta querela dos sexos, no entorno do século XIX para o XX, há a acrescentar ainda mais uma cunha teórica na questão. Nas primeiras décadas do século XX, as teses raciais deparam-se com a perspectiva do relativismo cultural, sob a influência dos antropólogos. As explicações culturais substituem, ou convivem, com a diretriz galtoniana do determinismo biológico. A raça – ou a *etnia*, termo que a substitui – é entendida como uma comunidade formada pelos laços culturais, a língua, a história, a tradição. No que se refere à diferença de sexos, vamos nos deparar com o aparato teórico, inusitado e complexo a um só tempo, de Georg Simmel (1989), com seu ensaio *O que há de relativo e o que há de absoluto no problema dos sexos*, síntese de mais de 20 anos de pesquisa, publicado em 1890.

A cultura humana, segundo Simmel (1989a, p. 36) não tem nada de assexuada. Simmel parte da idéia de que para compreender a relação entre homem e mulher, é necessário admitir que eles são por essência diferentes. A vida biológica mostra esta diferença à evidência. Segundo afirma, a oposição entre homem e mulher é de início uma polaridade biológica; nessa condição ela faz parte das polaridades da existência, aquelas do sujeito e do objeto; do Eu e do mundo; da forma e da matéria. Mas, não se trata de descrever uma diferença ontológica qualquer, acrescenta. Pois nós vivemos numa sociedade onde os valores comumente admitidos são valores masculinos (SIMMEL, 1989, p. 36, tradução livre). O sexo masculino não é simplesmente o superior na relação com o feminino. Ele é a própria cultura, ele é o “próprio humano universal” (p. 70). Tanto o é – acrescenta Simmel – que, quando o feminismo quis dar às mulheres os mesmos papéis que têm os homens, não fizeram mais que confirmar a impossibilidade de pensar a especificidade feminina em si.

Simmel (1989, p. 70-71) explica a relação homem e mulher como a do senhor e do escravo. O senhor só pode pensar como senhor e o escravo não esquece jamais que ele está na posição de escravo. E nesta relação, em alternância um com o outro, tende cada qual a tornar-se um absoluto, que dá à relação seu suporte e sua norma. “Todas as grandes duplas da relação espiritual – o eu e o mundo, o sujeito e o objeto, o indivíduo e a sociedade, a substância e o movimento, a matéria e a forma,

entre outros – provaram este destino: cada um de seus membros adquiriu, enormemente, um sentido amplo e profundo com o qual ele engloba, às vezes, sua significação mais restrita e sua oposição” (SIMMEL, 1989, p. 69). Vê-se assim que Simmel trata de postular um absoluto masculino e um absoluto feminino, o que exigiria em seguida compor entre eles; é no interior mesmo da relação entre homem e mulher que se deve poder encontrar o que permite compreender suas diferenças, afirma ele.

Herdeiro do hegelianismo, embora abandonando certos aspectos sistemáticos da filosofia de Hegel, Simmel constrói uma filosofia do espírito objetivo, ou seja, das manifestações, das encarnações e das objetivações do espírito humano na realidade sócio-histórica. Porém, todas as objetivações, isto é, todas as categorias humanas universais – as exigências artísticas, o patriotismo, o cosmopolitismo, a moralidade universal e as idéias sociais particulares, a equidade dos julgamentos práticos e a objetividade do conhecimento teórico, a força e o aprofundamento da vida – são completamente masculinas em sua figuração histórica efetiva. “Se de tais idéias, que se colocam como absolutas, nós as nomeamos uma vez por todas o elemento objetivo, então na vida histórica de nossa espécie vale a igualdade objetivo = masculino” (SIMMEL, 1989, p. 70).

Portanto, a cultura revela-se inteiramente masculina. Ela é masculina. Ademais, a indústria e a arte, o comércio e a ciência, a administração civil e a religiosa, criação do homem, requerem, para sua efetuação repetida sem cessar, forças especificamente masculinas. “Nossa cultura, nascida do espírito e do labor dos homens, só é verdadeiramente adaptada à capacidade de produção masculina” (SIMMEL, 1993, p. 70). Toda profissão, toda especialização que caracteriza nossas profissões e nossa cultura, “é de cabo a rabo masculina em suas essência” (1993, p.72).

Simmel (1989) explica o fato de serem unicamente os homens capazes de criar cultura, entendida a cultura como objetivação, como criação de objetos, das coisas que existem fora de nós. Para ele, o homem revela em muito maior grau que a mulher a tendência para uma atividade especializada. O homem encara seu trabalho dentro de um plano de objetividade que lhe permite uma compatibilidade existencial entre uma especialização no campo profissional e uma existência diversificada. Ao cumprir uma tarefa, mesmo quando esta lhe exige um máximo de

convergência de todas as faculdades, o homem jamais tende a criar qualquer afinidade entre aquela e sua vida pessoal e íntima. O homem tem a “faculdade de conservar a integridade da sua essência como indivíduo, divorciando o seu substrato espiritual do desempenho de uma determinada atividade” (SIMMEL, 1993, p. 73).

Ao contrário, toda atividade feminina resulta de uma íntima ligação com uma personalidade específica, dado que a mulher jamais abdica do ‘eu’ e de sua própria essência sentimental. O caráter unitário, uma indiferenciação entre o eu e o exterior, que impossibilita a mulher de estabelecer uma barreira entre a sua personalidade e uma situação particular, impede nela a faculdade da objetividade. Tudo nela é subjetividade, tudo parte dela e não se desvincula dela. Ela é

incapaz de considerar de um modo impessoal sua situação particular, sente-a sim, interferindo com a solidariedade inquebrantável do seu ser unitário [...]. A sua natureza é mais unitária e fechada que a do homem. A mulher é, por assim dizer, toda uma estrutura cujos elementos se não podem outorgar a possibilidade de viver uma existência independente. (SIMMEL, 1993, p. 81)

Situa-se, portanto, na estrutura da personalidade, a diferenciação dos sexos. O homem, que vê as coisas com critérios objetivos, material e específico, alheia-se de si próprio, impedindo quaisquer conexões entre seu *ego* e a periferia das suas relações. Na mulher, ao contrário, a unidade compacta de sua natureza feminina lhe dá uma incapacidade de objetivar-se no mundo exterior. Há uma distância interposta entre a mulher e a cultura produtiva, caracterizada pela especialização profissional.

Para o autor, só houve e ainda havia, em parte, uma profissão feminina, revestida de significação cultural: a economia doméstica. “A gestão doméstica, com sua incomensurável importância para o conjunto da vida, é a grande contribuição cultural das mulheres, e a casa traz inteiramente sua marca; suas capacidades e interesses, sua afetividade e sua intelectualidade, toda a rítmica de seu ser forneceram, até aqui, uma criação de que só ela é capaz” (p. 84). E Simmel lamenta que a “evolução moderna”, tanto econômica como moral, venha retirando a

substância dessa criação. Foi preciso, no entanto, a fim de que se tornasse duvidosa a evidência dessa profissão para que se colocasse o *problema* do acesso das mulheres aos trabalhos culturais (p. 84).

Mas se considerarmos – completa Simmel – que a única possível cultura existente é a masculina, as mulheres se vêem diante de um dilema: ou abandonar o trabalho cultural produtivo, ou abandonar o que elas são. “Se elas renunciavam a essa energia, a essa visão do mundo, a essa qualidade de serem especificamente femininas, em benefício do trabalho profissional masculino, convém admitir sem o menor preconceito reacionário que, por falta de relações intrínsecas com a obra objetiva, os valores, as características e os atrativos pessoais da alma feminina não podem deixar de sofrer” (SIMMEL, 1993, p. 84).

A pergunta que Simmel coloca ante este *problema* é a seguinte: A liberdade que as mulheres buscam, produzirá novas qualidades culturais? Simmel, no seu ensaio *Cultura feminina* diz que “o movimento das mulheres influenciará o futuro da nossa espécie de maneira mais profunda do que a própria questão operária”. Assim sendo, Simmel (1993, p. 86) foi enfático ao perguntar: o movimento das mulheres é capaz de aumentar o fundo dos valores espirituais? Nascerão, de semelhante movimento, produções inteiramente novas, qualitativamente distintas das precedentes, que não se limitem a multiplicar as antigas? O reino dos conteúdos de cultura será objetivamente ampliado? As mulheres irão restringir-se à cópia, ou irão inventar? (p. 70).

Em resposta, sugere uma nova partilha das profissões, fazendo não com que as mulheres se tornem cientistas ou técnicas, médicas ou artistas no sentido em que os homens o são, mas que realizem trabalhos que eles são incapazes de realizar. Não se obteria, assim, apenas um aperfeiçoamento e um enriquecimento extraordinário de todo setor de atividade envolvido, mas também se evitaria em boa parte a concorrência com os homens, e se alcançaria uma “complementaridade das atividades”. Quer dizer, Simmel sugere que o movimento das mulheres devesse aspirar a um aprofundamento das diferenças essenciais, do florescimento das aptidões específicas da mulher, sufocadas, reprimidas, desvalorizadas pela supremacia da cultura masculina.

Porém, o que se pode entender por defesa da essência feminina nestas elucubrações simmelianas? No fundo, nada mais do que aquilo que afirmara o antifeminista Otto Weininger. A cultura é sexuada e

nada acontece fora do pressuposto da existência dos dois sexos, irredutivelmente diferentes. Nada pode ser intercambiável, transversal, andrógino. A divisão de papéis sociais é explicada pela estrutura da personalidade de cada um dos dois sexos, a identidade é explicada pela essência do sexo, o indivíduo é definido pela sua coerência e integridade.

Ao contrário, o feminismo, hoje, tanto como crítica teórica quanto como movimento social, questiona todas essas clássicas distinções (entre subjetivo e objetivo, dentro e fora, público e privado, ciência e ideologia, corpo e espírito). Com seu *slogan* “o pessoal é político”, abriu a contestação política em arenas totalmente novas: a família, a sexualidade, a divisão social do trabalho, a divisão do trabalho doméstico etc. e colocou questões políticas e sociais às formas como nossas subjetividades e identidades são produzidas – homens/mulheres, mães/pais, filhos/filhas etc. – na relação do “olhar” do Outro, num processo de identificação na diferença ou na semelhança.

Se concordarmos com Pierre Bourdieu (1993, p. 59) que a relação de dominação exerce-se essencialmente através da violência simbólica, quer dizer, através da “imposição de princípios de visão e de divisão incorporados, naturalizados”, que são aplicados às mulheres, em particular, ao corpo feminino; e que, portanto, o problemático está em que o corpo feminino acaba por conferir “uma justificação de aparência natural à visão da mulher e à divisão do trabalho entre os sexos”; e que, por sua vez, a divisão do trabalho entre os sexos encarna-se sob a forma de categorias de percepção que se aplicam a todas as coisas do mundo, inclusive, à própria divisão do trabalho; poder-se-ia concluir este artigo repetindo a questão que o próprio Bourdieu (1995, p. 59) formula: “Será possível suspenderem-se os efeitos desta violência simbólica?” Ou, podemos formular a mesma pergunta de outra forma. Pode a investigação histórica, ao perceber que somos sobreviventes da tragédia de Ulisses e de Penélope, como diz Guattari (1993, p. 284-290) (Penélope controla o tempo: tece a trama da eternidade; Ulisses controla o espaço: monta a imagem da totalidade), perseguidos(as) por esta “maldita vontade de espelho”, pode a investigação histórica destruir a imagem ao provocar seu desencantamento ou embotamento?

THE ANTIFEMINIST THOUGHT

Abstract

Parallel to the history of the women's emancipation, the antifeminism actuated in the camp of the knowledge, to affirm that the society is sexed and nothing to happen outsider of sexual dimorphism. Physicians, anatomists, anthropologists, somatologists, physiologists, and sexologists showed the nature of the feminine physiology specific is perturbed by the genital humors or faded to the maternity. Philosophers, such Schopenhauer, Nietzsche, Weininger, attributed to woman an ontological essence that put the brain under to the command of the sex. The Adler or Freud' psychology defended the virile affirmation to resolve the crisis of masculine identity. The Comte and Durkheim' sociology defined the public to men and the privated to women. To finish, Simmel determined the masculine is the propre universal human.

Key words: Antifeminism, feminism, science.

Referências

- ADLER, Alfred. *El caracter neurotico*. Buenos Aires: Paidós, 1954. (1. ed. 1912).
- BADINTER, Elizabeth. *Sobre a identidade masculina*. (Tradução de Maria I. D. Estrada) Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- BLANCHET, J. L. *Traité de l'hysteria*, 1847. Apud LAQUEUR, op. cit., p. 24.
- BOURDIEU, Pierre. Observações sobre a História das mulheres. In: DUBY, Georges; PERROT, Michele (Orgs.). *As mulheres e a história*. Lisboa: Dom Quixote, 1995.
- _____. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- COMTE, Auguste. *Catecismo positivista*. In: OS PENSADORES. *Auguste Comte – vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- DARMON, Pierre. *Médicos e assassinos na "Belle Époque": a medicalização do crime*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- DURKHEIM, Émile. *The division of labor in society*. New York: Macmillan, 1933.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica*. Cartografia do desejo. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
- GRAMSCI, Antônio. Americanismo e fordismo. In: *Maquiavel, a política e o estado moderno*. 6. ed. Tradução livre de Eugenio Portela. Madrid: Cátedra, 1994.

- HUTCHEON, Linda; HUTCHEON, Michael. O corpo perigoso. *Estudos feministas*. Florianópolis, v. 11, n. 1, jan./jun. 2003. p. 21-60.
- LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Tradução de Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994.
- LE RIDER, Jacques. *A modernidade vienense e as crises de identidade*. Tradução de Elena Gaidano. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.
- LESSA, Almerindo. *Política sexual*. Ensaios de compreensão e de conduta. Lisboa: Inquérito, 1941.
- MARAÑÓN, Gregorio. *La evolución de la sexualidad y los estados intersexuales*. 2. ed. Madrid: Morata, 1929.
- _____. *Três ensaios sobre a vida sexual*. Tradução de J. Catoira e A. Blay. São Paulo: Edições e Publicações “Brasil”, 1933. (1. ed. espanhola: 1926).
- PERROT, Michelle. Préface. In: BARD, Christine (Org.). *Un siècle d’antiféminisme*. Paris: Fayard, 1995.
- PULEO, Alicia H. *Dialética de la sexualidad*. Género y sexo en la filosofía contemporânea. Madrid: Edições Cátedra, 1992.
- SCOTT, Joan W. *Cidadã paradoxal*. As feministas francesas e os direitos do homem. (Tradução Élvio Antônio Funck). Florianópolis: Mulheres, 2002.
- SIMMEL, Georg. Ce Qui est relative et ce Qui est absolu dans le problème des sexes. In: *Philosophie de la modernité*. La femme, la ville, l’individualisme. Paris: Payot, 1989. p. 69-111. (Tradução livre)
- _____. *Philosophie de la modernité*. La femme, la ville, l’individualisme. Paris: Payot, 1989. (Tradução livre)
- _____. Cultura feminina. In: BRANDÃO, Luís E. de L. *Filosofia do amor*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 67-91.
- VIVEIROS, Esther M. P. da Câmara. *Apelo à mulher*. Rio de Janeiro: Rodrigues & Co., 1945.
- WEININGER, Otto. *Sexe et caractère*. (Tradução livre de Daniel Renaud). Lausanne: L’Age d’Homme, 1975. (1. ed. alemã: 1903).