

Repensando a questão das mulheres a partir do pensamento político de Hannah Arendt*

Rethinking women's issues from Hannah Arendt's political thought

Nathalia Rodrigues da Costa

nathaliarodrigues1304@gmail.com
(Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasil)

Nádia Junqueiro Ribeiro

njunqueiraribeiro@gmail.com
(Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasil)

Resumo: Apresentamos uma nova perspectiva sobre a questão das mulheres em Hannah Arendt ao defendermos ser o seu pensamento profícuo para o feminismo ou para a questão das mulheres quando se trata de pensar a participação política. Para tanto, primeiro questionamos a interpretação da categoria do espaço público em Arendt a partir do paradigma da teoria de modelos, defendida distintamente por Bonnie Honig e Seyla Benhabib. Em seguida, também na contramão de parte da literatura crítica, defendemos que a distinção de Arendt entre o social e o político parece apresentar algum sentido para pensarmos a questão das mulheres.

Palavras-chave: Hannah Arendt; Mulheres; Espaço público; Social; Político.

Abstract: We present a new perspective on women's issues in Hannah Arendt's thought by arguing that it is useful for feminism or women's issues when one intends to think about political participation. For this purpose, we first call into question the interpretation of the category of public space in Arendt by the paradigm of model theory, distinctly defended by Bonnie Honig and Seyla Benhabib. Then, also contrary to part of the critical literature, we hold that Arendt's distinction between the social and the political seems to have some meaning for thinking about women's issues.

Keywords: Hannah Arendt; Women; Public space; Social; Political.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v27i1p33-48>

Introdução

Em 1995, 20 anos após a morte de Hannah Arendt, Bonnie Honig apresentou o trabalho *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, reunindo treze artigos de pesquisadoras comprometidas com o pensamento da autora e que compartilhavam de dois sentimentos comuns: o incômodo por Arendt não apenas não ter escrito

* Agradecemos às agências de fomento pelo financiamento às nossas pesquisas de doutorado, das quais este artigo é fruto. Agradecemos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) (2018/00645-5) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) (165175/2017-6). Agradecemos ainda aos pareceristas que contribuíram para uma melhor versão deste artigo.

sobre feminismo, mas por entendê-lo como mais uma ideologia, e, por outro lado, o sentimento de que podemos encontrar no pensamento de Arendt fontes para interpretações feministas. Ao longo dos 20 anos entre a sua morte e a publicação do livro, o interesse pelo seu pensamento cresceu e deixou de se limitar ao trabalho sobre *Eichmann em Jerusalém* (1963) - pelo qual a autora era mais conhecida quando morreu. Neste mesmo período de tempo, crescia a segunda onda do feminismo e começava a terceira, sobretudo nos EUA. Assim, as autoras desses artigos desenvolvem suas críticas a Arendt mobilizadas por esses dois movimentos concomitantes.

O presente artigo parte do seguinte posicionamento: é um erro ler *A Condição Humana* (1958) desconsiderando outros importantes textos e perspectivas de Arendt seja qual for o tema a ser abordado na autora, mas, se tratando da questão das mulheres - nosso interesse aqui - esse erro parece ser ainda mais flagrante. Isso porque a obra de 1958 pouco nos fornece em termos de perspectivas positivas para pensar sobre o tema. Esta obra nos oferece, por outro lado, uma série de posições de Arendt bastante incômodas e polêmicas, recorrentemente enfatizadas pela literatura crítica. Nesse sentido, vamos orientar nossa argumentação pela obra de 1958 e pelo ensaio escrito, ainda em 1933, *Sobre a emancipação das mulheres* (Arendt, 2008a).

Trabalharemos neste artigo dois temas que estão no centro das discussões das intérpretes quando se trata da questão das mulheres e do feminismo, sobretudo a partir de *A Condição Humana* (Arendt, 2016): 1. O tema do espaço público que, abordado através do paradigma da teoria de modelos, se desdobra na literatura na defesa, de um lado, da predominância na obra da autora de um espaço público agonial, e de outro, na defesa da predominância de um espaço público associativo. A disputa interpretativa gira em torno da defesa do modelo que se considera mais profícuo para o feminismo. O segundo tema é 2. A distinção entre o social e o político. Ambos os temas estão interligados nas obras da autora, sobretudo na obra de 1958, e têm como um ponto comum a sua origem na Grécia Clássica como ponto de partida das reflexões de Arendt. Levando em conta que a distinção entre o social e o político é um tema que atravessa diversos trabalhos de Arendt, no ensaio de 1933 podemos identificá-lo na abordagem da questão das mulheres quando Arendt pretende indicar como a participação política das mulheres na esfera pública ainda se apresentava como uma conquista prioritária, embora não alcançada, a despeito das conquistas sociais. Nesse sentido, ao abordarmos este ensaio, trataremos da premência da participação política no pensamento político da autora, ao mesmo tempo em que apontamos para a ausência, deliberada ou não, de uma interligação mais clara entre a falta de tempo livre das mulheres para participar da esfera pública e o exercício por elas realizado da atividade do trabalho remunerado e doméstico.

Sobre o que nos interessa neste artigo, o feminismo ou a questão das mulheres, mobilizaremos três pensadoras para que possamos construir nossa própria defesa do

pensamento de Arendt como profícuo para o feminismo, ao mesmo tempo em que o problematizamos: Bonnie Honig, Seyla Benhabib e Linda Zerilli. Sobre os temas levantados, queremos indicar as seguintes posições a serem desenvolvidas. a) Quanto ao espaço público, nos parece que, mais frutífero do que tentar encontrar modelos políticos no pensamento de Arendt, seria pensar sobre quais princípios políticos a categoria do espaço público se sustenta nas obras da autora. b) Quanto à separação rígida entre o social e o político, nos parece haver um *ganho* importante quando Arendt insiste em distinguir demandas sociais e políticas, ao indicar a insuficiência das conquistas sociais para se alcançar a participação política. c) Quanto à necessidade de participação política, especificamente das mulheres, nos parece que Arendt poderia ter explorado muito mais a relação entre a premência da participação das mulheres na esfera pública e a dificuldade que uma dupla jornada de trabalho (no mínimo) - a do remunerado e a do doméstico - impõe a essa participação. Apontar para a ausência de uma discussão mais detida da autora sobre a relação entre a participação política e o trabalho remunerado e doméstico se faz pertinente quando levamos em conta que Arendt tem como temas centrais do seu pensamento político a importância do exercício da liberdade e uma crítica contundente à sociedade de trabalhadores que caracteriza o mundo moderno (cf. Arendt, 2016). d) Por fim, acreditamos que a questão das mulheres pode ser iluminada pela abordagem da autora sobre a Questão Judaica. Arendt passa a se dedicar a essa questão no início dos anos de 1930, mesma época em que se deteve brevemente sobre a emancipação das mulheres. Identificamos que a Questão Judaica parece apresentar a gênese do pensamento político de Arendt, da participação política como sua principal preocupação e, conseqüentemente, da defesa que faria acerca da insuficiência das conquistas sociais para a garantia de uma real integração a uma comunidade política. Dessa forma, abordaremos como a defesa da participação política é apresentada por Arendt, tanto no que toca aos judeus quanto no que toca às mulheres, a partir da problematização da emancipação e da insuficiência das conquistas sociais.

1. A categoria do espaço público em Arendt: diálogo com a literatura crítica

Tendo como foco a categoria do espaço público em Arendt, uma interlocução importante entre Honig e Benhabib é apresentada no ensaio de Honig, *Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity* (Honig, 1995). Neste ensaio encontram-se em disputa duas interpretações distintas da categoria de espaço público em Arendt. Sucintamente, Honig apresenta a sua concepção de espaço público agonial em Arendt, em contraposição à crítica de Benhabib ao modelo agonial grego clássico e em contraposição à defesa da autora turca da sobreposição de um modelo de espaço público associativo em detrimento do agonial nas obras da autora

judia. Como se sabe, ambas as autoras, Honig e Benhabib, colocam a discussão sobre a categoria do espaço público nas obras de Arendt a partir do paradigma da teoria de modelos. Honig defende que há nas obras da autora um modelo agonial de espaço público que, embora definido como *não clássico* (cf. Honig, 1995, p. 159), tem sua tônica na disputa e na luta que se trava no espaço destinado à política. Benhabib, por outro lado, defende um modelo associativo de espaço público porque coloca a tônica nos processos comunicativos e deliberativos como constituintes do espaço da política.

Embora não nos debrucemos sobre essa disputa interpretativa, convém explicitar sob quais termos ela se dá e, principalmente, explicitar que se trata de uma disputa sobre quais modelos de espaço público (e de ação política) estariam presentes em Arendt de modo mais contundente. Dessa forma, Benhabib explica o modelo associativo da seguinte maneira:

O modelo associativo desenvolve um conceito de espaço público não substantivo, mas procedimental que é de fato compatível com essa visão [de colocar na agenda do debate público itens novos e inesperados]. O importante aqui não é tanto sobre o *que* é o discurso público, mas o modo pelo qual esse discurso se dá (Benhabib, 1993, p. 105).

Honig, dialogando com as críticas que Benhabib faz ao modelo agonial no artigo de 1993, *Feminist theory and Hannah Arendt's concept of public space*, assim explica a sua concepção de modelo de espaço público agonial:

Justapondo o agonismo ao associativismo, Benhabib argumenta que estes são dois “modelos de espaço público” alternativos e que, dos dois, o modelo associativo é preferível porque ele é “a concepção de política mais modernista”, e um modelo melhor para o feminismo. [...]

Privilegiando o modelo associativo de indivíduos agindo uns com os outros em concerto, ela [Benhabib] priva o feminismo de uma necessária apreciação de uma dimensão necessariamente agonística de toda ação em concerto, na qual indivíduos engajados politicamente agem e lutam tanto uns com os outros quanto uns contra os outros (Honig, 1995, p. 156).

[...]

A marca do agonismo explorado neste artigo não é o agonismo rejeitado por Benhabib. Ele modela um tipo de ação em concerto que resiste ou excede o seu [de Benhabib] binarismo. Nem o individualismo heroico nem um associativismo baseado no consenso, este agonismo modela uma ação em concerto que é também sempre um campo de luta, um esforço feminista combinado que é sempre com e contra seus próprios pares porque ele ocorre em um mundo marcado e dividido pela diferença e pela pluralidade. Esse agonismo toma como ponto de partida o agonismo ressignificado de Arendt e não o agonismo da experiência clássica da polis. Este agonismo não mapeia perfeitamente qualquer oposição entre homens e mulheres, mas toma aquelas

oposições convencionais como seus adversários. E este agonismo não é centrado na excelência e na autoexibição teatral, mas na busca por individuação e distinção contra os panos de fundo da homogeneização e da normalização. Benhabib vê o agonismo como uma prática na qual os atores competem por distinção e excelência. Ela não está errada. Mas a sua identificação imediata dos efeitos de distinção do agonismo com o desejo por fama e excelência antecipa uma leitura alternativa de distinção que não é menos verdade para o agonismo clássico, mas que também pode ter dimensões mais (pós)- modernas (idem, p. 159).

Dessa disputa por modelos de espaço público, importa ao nosso argumento apresentar o seguinte posicionamento: não nos parece possível encaixar a concepção de espaço público de Arendt (e, diga-se de passagem, tampouco a sua concepção de ação política) dentro de uma teoria de modelos, a menos que se abra mão da complexidade do pensamento político da autora.

É um fato que a própria Arendt não construiu seu pensamento político defendendo qualquer modelo de espaço público. E, mesmo que se possa levantar a questão: “Mas e a Grécia?”, não nos parece, nem quando Arendt se volta para a experiência grega, que ela estivesse apresentando um modelo de espaço público. O que ela fazia ali, principalmente em *A Condição Humana*, ao descrever como se constituíam e se separavam os espaços público e privado da sociedade Grega era descrever analiticamente um momento ou fato histórico que desnaturalize e, ao mesmo tempo, sirva de crítica às experiências modernas; principalmente àquelas de funcionalização da política e do espaço a ela destinado, o espaço público, decorrentes do borramento completo das fronteiras entre aquilo que é público e aquilo que é privado.

Desse modo, se, como defendemos neste artigo, Arendt não nos fornece um *modelo* de espaço público, nem de ação ou de política, o que encontramos na sua filosofia política? Acreditamos que a resposta possa ser dada da seguinte maneira: o fato de Arendt não propor exatamente um *modelo*, não significa que sua filosofia política não deixe claras as condições que a autora considera necessárias para uma vida pública ou para uma ação propriamente política. Dizer que Arendt não criou modelos de espaço público, de ação ou de política não significa que sua filosofia política não nos forneça critérios, que não haja uma normatividade, embora não sistematizada, no seu pensamento. A pluralidade, a igualdade jurídica e a liberdade, o direito de participar da esfera pública, das decisões público-políticas parecem ser os critérios pelos quais o espaço público deva se orientar para que se torne sempre mais alargado, mais poroso às demandas dos cidadãos e cidadãs, ou melhor, mais participativo e plural.

Tendo em vista a interlocução entre Honig e Benhabib, não nos parece que estava no horizonte de Arendt definir um *modelo* de espaço público, mas antes, fornecer as bases ou os critérios políticos que nos orientassem no exercício do

pensamento sobre as experiências políticas do mundo moderno e que guiassem o exercício da ação que, para Arendt, só se torna efetivamente política se leva em conta e respeita o fato da pluralidade, a igualdade jurídica e está orientada para a construção de acordos¹.

Quanto ao descompromisso de Arendt com a busca por modelos para pensar o espaço público, pode-se notar que a autora esteve sempre atenta ao movimento de complexificação desse espaço, por exemplo, com a entrada das demandas dos trabalhadores e das mulheres. Hoje, podemos dizer com mais propriedade que ele se complexificou ainda mais. A autora parece ter sido minimamente capaz de perceber esses momentos de complexificação (com menos alargamento de pensamento para a questão negra, é claro)² e, portanto, de perceber a necessidade de alargamento do espaço público, justamente porque seu pensamento político está ancorado nos fatos do mundo comum e porque está comprometido com a tarefa de compreender as novas experiências políticas a partir do *exercício de pensamento político*, que, de acordo com ela mesma “emerge da concretude de acontecimentos políticos [...] emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode [o pensamento] obter orientação” (Arendt, 2013b, p. 41). Esses acontecimentos políticos, porque são resultados da própria ação humana, são caracterizados pela contingência, pela imprevisibilidade. Se os eventos têm, como a própria autora parece indicar, um peso enorme no modo como ela, enquanto teórica política, pensa e interpreta o mundo dos assuntos humanos (a partir de sua própria contingência), tentar encontrar no seu pensamento um modelo de espaço público e de ação parece se assemelhar ao esforço da filosofia política que, desde Platão, buscou conter a instabilidade dos assuntos humanos regendo-os por meio de padrões

1 Um dos pontos fortes do pensamento político de Arendt é mostrar a importância da pluralidade, da igualdade jurídica e dos acordos políticos para a manutenção e a estabilidade das comunidades políticas (cf. Arendt, 1989, pp. 333-336; Arendt, 2011, pp. 228, 344; Arendt, 2016, pp. 266, 293, 294).

2 No ensaio *Reflexões sobre Little Rock* (Arendt, 2008b), ao se posicionar criticamente à decisão da Suprema Corte dos Estados Unidos de acatar a demanda de pais negros pela admissão de seus filhos e filhas em escolas antes reservadas apenas às crianças e jovens brancos, Arendt parece ter falhado em realizar o exercício da mentalidade alargada. Este exercício pressupõe uma disposição para a pluralidade, para a consideração e o respeito com os outros diferentes, com perspectivas, pontos de vista e experiências distintas. Desse modo, o exercício de alargamento da mentalidade corresponde ao exercício de tentar sair do conforto de sua perspectiva individual e, por isso, necessariamente limitante, para visitar a perspectiva distinta do outro, se dispondo a pensar a partir de outras perspectivas, como se estivesse no lugar dessa outra pessoa que apresenta posições, experiências e visões de mundo distintas da sua. O erro de Arendt foi considerar a demanda pela integração das crianças negras nas escolas antes segregadas, que questionava a segregação racial nos estados sulistas, comparável ao desejo de reconhecimento social dos judeus pavernu e não uma luta legitimamente política por igualdade de direitos civis e educacionais. Acompanhamos o posicionamento de Richard J. Bernstein em *Por que ler Hannah Arendt hoje?* quando ele afirma, dentre outras coisas, que Arendt foi extremamente ingênua ao caracterizar a segregação racial como um fenômeno social (Bernstein, 2021, p. 69) afinal, a segregação racial dos negros ocorre às custas de uma experiência de violência diária a que são submetidos de modo forçado, enquanto os judeus pavernu ainda tinham certo grau de escolha na busca pelo reconhecimento social.

absolutos. Dito de outro modo, o pensamento político da autora parece querer preservar a contingência ao mesmo tempo que busca remediar a instabilidade e a imprevisibilidade dos assuntos humanos ao invés de contê-las; esse é precisamente o papel das promessas políticas, dos sistemas legais e dos perdões políticos. Nesse sentido, a autora parece querer preservar a possibilidade e o direito ao exercício da liberdade. Desse modo, a nosso ver, a autora parece mostrar que a categoria de espaço público (e de ação política) mantém imbricados, sem se tensionar, os dois elementos que cada uma das intérpretes decidiu enfatizar como sendo característico do modelo de espaço público que consideram estar presente no pensamento político da autora. Esses elementos são: a disputa ou o conflito, enfatizado por Honig, e a comunicação que leva aos acordos políticos, enfatizada por Benhabib.

Se, por um lado, nos afastamos do modo pelo qual Honig e Benhabib abordam a categoria do espaço público, pensando-a a partir de uma teoria de modelos e disputando qual modelo, se o agonial ou o associativo, é mais promissor para pensar a questão das mulheres e o próprio feminismo; por outro lado, simpatizamos com a leitura do pensamento político de Arendt realizada por Linda Zerilli. O motivo dessa simpatia é simples: Zerilli parece ter compreendido o cerne da abordagem de Arendt da política e, podemos dizer, também da sua breve abordagem da questão das mulheres no ensaio de 1933. A chave de Arendt é precisamente a preservação e o alargamento do exercício da liberdade. Como Zerilli coloca na introdução do livro *Feminism and the abyss of freedom* (2005), Arendt seria “uma difícil, mas uma valiosa parceira no diálogo feminista” (Zerilli, 2005, p. 4) porque a

Arendt não feminista nos pressiona a perguntar, como o quadro da questão social nos cega para o que quer que não se encaixe neste quadro? Como o feminismo, em particular, é limitado em sua visão por sua presumível identificação com a questão social? Há outras práticas e visões políticas com as quais o feminismo pode ser parceiro? (idem, *ibidem*).

Orientando-se pela concepção de Arendt de política, Zerilli afirma: “nós devemos nos perguntar se a demanda por liberdade política, ao invés de ser atingida, não tem sido substituída pela questão social” (idem, *ibidem*).

É considerando que o pensamento de Arendt não nos apresenta um modelo de espaço público, mas, por outro lado, nos apresenta um conjunto de critérios que nos possibilita ampliá-lo e torná-lo mais democrático, justamente porque coloca como pedra angular o direito à participação política, podemos apresentar uma releitura da rígida distinção entre o social e o político para pensá-la à luz do feminismo.

2. Repensando a distinção entre o social e o político à favor da questão das mulheres

Vamos retomar rapidamente o contexto da discussão de Arendt da separação entre o social e o político (cf. Arendt, 2016) cuja origem é a Grécia Antiga. Naquele contexto, as esferas privada e pública eram rigidamente separadas: a primeira era o espaço dedicado às atividades domésticas, à reprodução social e à sobrevivência, onde poderíamos encontrar as mulheres e escravos, enquanto a esfera pública era o espaço da política, da igualdade e da participação. Arendt explica que o pré-requisito para que os cidadãos adentrassem a esfera pública era ter todas as atividades mais básicas, aquelas ligadas às necessidades humanas decorrentes da posse de um corpo, atendidas. Essas tarefas mais urgentes do ponto de vista biológico eram delegadas aos escravos e às mulheres que, justamente por serem obrigadas a realizá-las, estavam excluídas da esfera pública. A partir dessa distinção, para pensar como a esfera social, tipicamente moderna, difere da esfera política, Arendt viria, em *A Condição Humana*, rejeitar todo tipo de demanda social, que se vinculasse às necessidades mais básicas, como moradia, fome e tudo que estivesse relacionado ao âmbito privado ou doméstico, como uma demanda verdadeiramente política. Nada mais incômodo para uma feminista. Habermas foi quem soou pela primeira vez o alarme da gregofilia de Arendt, ainda em 1977, em seu artigo *Hannah Arendt's communications concept of power*, ao indicar que essa distinção impedia o pensamento da autora de alcançar os problemas políticos do nosso tempo. Segundo Habermas, a ideia de política arendtiana está atrelada ao modelo grego, o que a aprisiona nos limites da distinção rígida entre o social e o político:

é porque Arendt estiliza a imagem da pólis grega, transformando-a na essência do político, que constrói dicotomias conceituais rígidas entre “público” e “privado”, Estado e economia, liberdade e bem-estar, atividade político-prática e produção, não aplicáveis à sociedade moderna burguesa e ao Estado moderno (Habermas, 1997, p. 109).

O toque seguiu reverberando entre as feministas nos anos seguintes e podemos identificar essa acusação atravessando grande parte dos argumentos dos artigos que compõem a obra de 1995. Podemos resumir o gargalo nas palavras de Adrienne Rich, que afirma que ler *A Condição Humana*, um trabalho “escrito por uma mulher de espírito e grande erudição, pode ser doloroso, porque dá corpo à tragédia de uma mente feminina nutrida por ideologias masculinas” (Rich, 1979, p. 212 apud Benhabib, 2003, p. 2). Benhabib, por seu turno, coloca o problema presente em *A Condição Humana* nos seguintes termos: a forma com que foi elaborada a distinção entre as esferas pública e privada na tradição do pensamento político

serviu para confinar as mulheres e as esferas de atividades tipicamente femininas, como o serviço doméstico, reprodução, nutrição, e cuidado com crianças, doentes e idosos a um domínio privado, e para mantê-las fora da pauta pública no Estado liberal (Benhabib, 1992, p. 108).

A autora turca, que reconhece a importância desta distinção para pensar o espaço público, reivindica que ele seja pensado de uma nova forma, considerando uma relação mais imbricada entre os âmbitos privado e público (cf. idem, p. 109), uma vez que não se trata mais de um cenário em que as questões de justiça são restritas à esfera pública, enquanto a esfera privada encontra-se fora do domínio da justiça. Como enfatiza Benhabib, o cenário mudou “com o surgimento de movimentos autônomos de mulheres, nos séculos XIX e XX, com a entrada maciça das mulheres na força de trabalho nesse século, com a aquisição do direito de voto” (idem, ibidem). Neste novo cenário, o movimento de mulheres leva para a esfera pública a renegociação de regras acerca da divisão sexual do trabalho, por exemplo. Em suma, transformam “o que antes era considerado como assunto ‘privado’, de boa vida, em questões ‘públicas’, de justiça” (idem, ibidem).

Até aqui acompanhamos a crítica de Benhabib. Por outro lado, essa crítica parece encontrar uma limitação ao não destacar a principal preocupação de Arendt ao distinguir obstinadamente as demandas sociais de demandas políticas: não incorrer no erro de considerar demandas sociais como necessariamente políticas. Em outras palavras, Arendt estaria questionando: estas demandas sociais redundam necessariamente em mais participação política? Se não, temos um grande problema, talvez o maior, para Arendt. Dessa forma, recolocamos a questão de Arendt para o tema deste artigo nos seguintes termos: por que nós, mulheres, ainda estamos tão distantes das esferas e espaços de poder e de deliberação política, mesmo que tenhamos avançado em questões sociais? Para dar a dimensão do problema que enfrentamos, em novembro de 2021, um levantamento da União Interparlamentar, organização internacional responsável pela análise dos parlamentos mundiais, indicou que de 192 países, o Brasil ocupa a 142ª posição do ranking internacional de participação de mulheres na política. Na Câmara dos Deputados, as parlamentares mulheres representam apenas 15% do total de cadeiras, no Senado Federal somos 12,4%, (cf. Vieira; Janone, 2021). Tendo em vista esses números e os limites da democracia representativa, corretamente indicados por Arendt em sobre *Sobre a Revolução* (1963), ecoamos a questão que a autora colocou há quase cem anos: o quanto perdemos quando ganhamos? (Young-Bruhel, 1997, p. 467) Ou, em outros termos, a questão que se coloca é: a entrada das mulheres na esfera pública, atendendo às suas demandas sociais, no entendimento de Arendt, redundou em sua entrada na política, de fato?

Importa notar que Arendt reconhece, em *Introdução à Política* (1950), que a

emancipação dos operários e das mulheres, em termos políticos, manifestou o aspecto mais revolucionário do Estado moderno (cf. Arendt, 2004, p. 76). Oito anos depois, na obra de 1958, no entanto, ainda que sem negar os ganhos sociais dessa emancipação, a autora insiste na sua limitação, reforçando suas reflexões precedentes de 1933, do ensaio *Sobre a emancipação das mulheres*. Neste ensaio, Arendt faz ponderações e constatações importantes para pensarmos a questão das mulheres.

Logo na abertura do ensaio, a emancipação das mulheres é colocada como um fato. Isso significa que no âmbito social e político (lê-se: o direito ao voto e o de concorrer às eleições) não há como negar a existência da igualdade de direitos entre homens e mulheres. No entanto, Arendt nos convida a olhar para essa emancipação não apenas do ponto de vista formal, afinal, ela diz:

embora tenham os mesmos direitos jurídicos dos homens, as mulheres de hoje [um hoje ainda atual em pleno 2022] não têm o mesmo valor perante a sociedade. Economicamente, sua desigualdade se reflete no fato de que, em muitos casos, recebem salários bastante inferiores aos dos homens (Arendt, 2008a, p. 93).

e continua: “por ora, a independência feminina significa independência econômica diante dos homens” (idem, *ibidem*) e nada mais. Arendt, então, nos convida a olhar a questão das mulheres de um ponto de vista prático, ou seja, questionando em que termos essa igualdade entre homens e mulheres se dá no cotidiano. Arendt nos convida a levar em conta “a situação média da mulher profissional” (idem, p. 94) e afirma ser a situação das mulheres assalariadas bastante complicada. Isso porque

Não só ela tem de aceitar uma menor remuneração por seu trabalho [...] como ainda precisa continuar a executar tarefas de bases biológicas e sociais incompatíveis com sua nova posição. Além da profissão, ela precisa cuidar da casa e criar os filhos (idem, *ibidem*).

Em uma visão realista para a época, a autora continua: “a liberdade feminina de trabalhar fora parece supor uma espécie de escravização em seu próprio lar ou a dissolução de sua família” (idem, *ibidem*).

Arendt parece sensível ao fato de que as mulheres exercem uma dupla jornada de trabalho e constata que a igualdade formal de homens e mulheres, na prática, não se realiza. As mulheres sofrem com uma desigualdade econômica com menores salários e uma desigualdade social porque são consideradas responsáveis por atividades como o cuidado com a casa e com a unidade familiar que, por exemplo, passa pela nutrição, educação e construção de laços sociais. Fica claro, neste texto de 1933, o reconhecimento por parte de Arendt da relação existente entre a entrada das mulheres na esfera pública a partir da emancipação e o problema de permanecerem responsáveis pelas tarefas domésticas e cuidados com a esfera privada.

No entanto, Arendt dá um passo além. Ao questionar a emancipação das mulheres, a autora não olha apenas para o aspecto socioeconômico dessa suposta

igualdade de direitos, ela questiona também e, podemos dizer, principalmente, se essa igualdade jurídica se concretiza também como igualdade de participação política. Reiterando a posição de A. Rühle-Gerstel, autora da resenha à qual o ensaio é dedicado, Arendt afirma com todas as letras que os papéis ambivalentes exercidos socialmente pelas mulheres, o de dona de casa e o de trabalhadora assalariada colocam em evidência um problema eminentemente político, o de que “as mulheres em tal situação não avançaram nas frentes políticas, que ainda são masculinas” (Arendt, 2008a, p. 94). Dito de outro modo, apesar da igualdade jurídica, as mulheres seguem excluídas das deliberações políticas.

Se por um lado, a reflexão de Arendt acerca da emancipação das mulheres se torna mais promissora ao questionar, além da igualdade socioeconômica, a concretização da igualdade política da participação das mulheres nos assuntos públicos, por outro lado, essa mesma reflexão parece pouco desenvolvida para uma autora que, mais tarde, em *A Condição Humana*, irá se dedicar a uma crítica contundente aos problemas políticos oriundos de uma sociedade voltada e preocupada quase que exclusivamente com a atividade humana mais básica e anti-política, o trabalho. À luz do seu questionamento sobre a participação política das mulheres em 1933 e à luz de sua crítica de 1958 à sociedade que se comporta como se fossemos todos e todas nada mais que *animais laborans* (cf. Arendt, 2016), é de se notar a ausência de um desdobramento dessas duas questões, que poderia ser colocado nos seguintes termos: o quanto da baixa participação das mulheres na esfera pública não se deve à dupla jornada de trabalho por elas exercida e delas exigida pela sociedade? Dito de outro modo, para possibilitar uma maior participação das mulheres na política, para que esta deixe de ser majoritariamente masculina, precisaríamos garantir às mulheres as condições para que os cuidados com a casa, com os filhos, em geral, com a estrutura familiar, não estejam exclusivamente sob sua responsabilidade³. A ausência de um desdobramento dessas duas questões - a baixa participação política das mulheres e a sobrecarga de trabalho que fica sob a sua responsabilidade - parece ter sua raiz na distinção rígida que Arendt estabelece entre as questões sociais e políticas. Em todas as obras em que se dedica a abordar essa distinção, permanece ausente o desenvolvimento de uma discussão mais aprofundada que coloque em evidência a relação existente entre as demandas das duas esferas, a social e a política, para além da constatação da autora de que a participação na vida público-política está condicionada ao suprimento das necessidades biológicas (cf. Arendt, 2018, p. 219). A nosso ver, essa ausência dá a falsa impressão de que não há porosidade entre ambas as esferas, quando, na verdade, o que parece ocorrer é uma falta de porosidade no pensamento de Arendt ao abordá-las, mesmo que a autora tenha reconhecido no

³ Para uma discussão mais aprofundada do debate e da luta política feminista sobre essa questão, cf. Fraser, 1989, pp. 144-187.

ensaio de 1933 a existência de uma relação entre questões concernentes à ambas as esferas.

Certamente esse desdobramento e interligação dos temas da participação política e da sociedade de trabalhadores não foi realizada por Arendt para pensar a situação das mulheres. Arendt parece ter preferido interligar esses dois temas a partir de uma visão mais abrangente, menos específica e, embora seja incômodo para nós mulheres a ausência de um tratamento mais específico de nossos problemas por parte da autora, por outro lado, talvez possamos também usufruir dessa sua visão não unilateral da política. Arendt parece chamar a nossa atenção para o fato de que a política é o lugar da pluralidade e de metas concretas e que qualquer movimento que lute *apenas* por demandas específicas⁴ de um grupo não só se torna um movimento que tende para o perigo da homogeneização, em detrimento da pluralidade que caracteriza a esfera pública, como também tende para o perigo de se tornar um movimento abstrato, cujas demandas não são passíveis de serem reconhecidas como concernentes a todos os cidadãos, e portanto, comuns. Nas suas palavras:

sempre que o movimento feminista alcança uma frente política, só o faz como um *conjunto unificado e indiferenciado*, que nunca consegue expressar *metas concretas* (além das humanitárias). A vã tentativa de fundar um partido político feminino revela com grande agudeza o problema do movimento. É um problema semelhante ao do movimento da juventude, que se faz *apenas em favor* dos jovens. Um movimento das mulheres *apenas em favor* das mulheres é igualmente abstrato (Arendt, 2008a, p. 94, grifos nossos).

Tendo em vista sua concepção de política como o lugar da pluralidade, da singularidade, das metas concretas e demandas comuns, em detrimento das demandas específicas e abstratas de grupos homogêneos, podemos ver com mais clareza porque Arendt também insistiu na limitação das conquistas das demandas sociais quando refletiu sobre a Questão Judaica, igualmente no início dos anos de 1930, época em que se dedica ao ensaio a respeito da questão das mulheres⁵. A

4 Importante notar que o movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos na década de 1960 não foi considerado por Arendt um movimento abstrato, mas político porque, naquele caso, (levando em conta apenas o conteúdo das reivindicações do movimento, sem falar da importante formação de associações voluntárias pelos contestadores civis) a demanda não era específica e relacionada a um único grupo. A demanda era por direitos civis, ou seja, direitos básicos de todo e qualquer cidadão que, no caso dos Estados Unidos, não se estendia ao povo negro. O que estava em jogo ali não era uma demanda que atendia *apenas* o povo negro, demandava-se o mínimo que se espera de um governo constitucional, a garantia de direitos civis a toda e qualquer pessoa que pertença à nação. Antes que qualquer grupo tenha a possibilidade de exigir qualquer demanda específica, seus integrantes precisam ter sua cidadania garantida constitucionalmente (cf. Arendt, 2011, pp.191, 278; Arendt, 2013a, pp. 81-82).

5 Os textos reunidos nos *Escritos Judaicos* (Arendt, 2016b), por Jerome Kohn, indicam como na década de 1930 Arendt se dedicou à compreensão crítica da Questão Judaica, das historiografias judaicas, do processo de assimilação do povo judeu na Europa e iniciou uma análise aprofundada do antissemitismo, que teria continuidade em *As Origens do Totalitarismo* (Arendt, 1989). Destacamos aqui os seguintes textos desta edição que versam sobre os temas acima indicados: *O Iluminismo e a Questão Judaica*, *Assimilação Original*, *Questão Judaica e Antissemitismo*.

autora incansavelmente indicou a fragilidade da assimilação social dos judeus ao longo de uma história de 150 anos entre os povos europeus; uma história fracassada de integração de um povo que, ao tentar desesperadamente não desapontar ninguém, seguindo padrões de comportamentos esperados pela sociedade gentil e tentando todo tipo de apagamento do seu judaísmo, não conseguiu, sequer, proteger a própria vida. Nessa ocasião, suas reflexões correm ao largo da questão das mulheres, mas certamente a iluminam porque, ao pensar a Questão Judaica, podemos rastrear a sua descrença com o potencial político das conquistas sociais; neste caso, provado com o Holocausto. A teimosia de Arendt ao insistir que integração social não pode, de nenhuma forma, ser identificada com a integração política parece encontrar sua gênese na análise que a autora faz da Questão Judaica e em sua própria experiência enquanto judia que assistiu à ascensão do Nazismo e ao rebaixamento dos judeus na Alemanha: de cidadãos emancipados a povo exterminado. As suas análises presentes, sobretudo, nos textos de 1930 reunidos em *Escritos Judaicos*, mas também em *As Origens do Totalitarismo* (1951) informam como a igualdade jurídica prometida por decretos emancipatórios, a integração por meio da riqueza por parte de algumas camadas judias ou assimilação por meio de ajustes aos padrões estabelecidos por uma sociedade não foram suficientes para garantir que os judeus se protegessem da catástrofe do início do século XX. Arendt identifica, assim, que ao longo de uma história de 150 anos de presença do povo judeu na Europa, eles jamais participaram da política europeia, sendo acometidos de certo acomismo ao acreditarem que não se envolver com os assuntos deste mundo que os envolvia era a melhor forma de se proteger. A historiografia empreendida por Arendt - nem nacionalista, nem assimilacionista (cf. Arendt, 2016b, p. 111) - indica como os judeus, quando acreditavam ser assimilados, não gozavam de qualquer reconhecimento civil e jurídico, e quando pareciam estar emancipados, pagavam pelo custo de não serem aceitos socialmente. Em ambas as situações, seguiam à margem da vida política europeia, buscando formas de serem aceitos ou protegidos sem que se envolvessem nos negócios públicos. A perplexidade apontada por Arendt pode ser resumida da seguinte forma: como pôde ser possível que um povo inteiro, ricos e pobres, fossem despojados de qualquer tipo de direito até a perda do direito à própria vida? Perderam direitos políticos, jurídicos, civis, até perderem também seus liames sociais: emprego, casa, laços com seus vizinhos. A sua historiografia parece responder a essa pergunta ao indicar a fragilidade desses liames sociais sem que fossem firmemente enovelados pela única possibilidade de lhes conferir solidez: uma real integração política à comunidade da qual faziam parte.

Dessa forma, quando olhamos para o fracasso da história do povo judeu na Europa, podemos compreender como a distinção insistente de Arendt entre o social e o político tem um sentido e, podemos afirmar, eminentemente político. Se

olharmos dessa perspectiva, podemos também compreender o desânimo de Arendt com as conquistas sociais das mulheres no século passado. Arendt, bem sabia, que as conquistas sociais são importantes, mas, no limite, quando não acompanhadas de real integração política podem se apresentar verdadeiramente frágeis. Ainda que Benhabib tenha o grande mérito de não rejeitar, mas repensar a distinção arendtiana entre as esferas privadas e pública⁶, ela parece não identificar as limitações dessas conquistas sociais, mesmo considerando os textos judaicos de Arendt.

Assim, com a proposta de se contrapor à interpretação de que Arendt seja gregocentrista e apresente um modelo agonal de política, Benhabib recorre aos salões judaicos para mostrar uma experiência moderna de um espaço em que havia diálogo e igualdade. Em uma interpretação pouco crítica, ela se refere ao salão de Rahel Varnhagen da seguinte maneira: “um espaço de sociabilidade no qual o desejo individual pela diferença e distinção poderia assumir uma realidade intersubjetiva” (Benhabib, 2003, p. 29) e no qual indivíduos excepcionais e, principalmente algumas mulheres judias talentosas, poderiam encontrar um “‘espaço’ de visibilidade de autoexpressão” (Benhabib, 1995, p. 97). Dessa forma, para Benhabib, os salões judaicos se apresentavam como modos de espaço público que, de um lado, apresenta a mesma característica da pólis ao adotar a igualdade como princípio e, de outro, contradiz o modelo agonal presente em *A Condição Humana*, por ser aberto à presença das mulheres (cf. Benhabib, 1995, pp. 95-101). Benhabib admite que os salões são fenômenos transitórios de um percurso de certa transgressão entre os limites do público e do privado. O que Benhabib não enfatiza, contudo, é que com o fim da era de Frederico II e com os decretos emancipatórios de 1812, que reconheciam os judeus como cidadãos, o que igualaria os judeus desses salões à massa judaica oriental atrasada e inculta, a assimilação social, prova seu fracasso, e a quimera de igualdade prometida pelos salões vai por água abaixo. Esse fracasso seria reforçado, definitivamente, um século depois com o Holocausto, que provava que pequenas conquistas sociais e negociações de direitos em troca de serviços prestados ao Estado não dava garantia de nenhum direito aos judeus - nem aos pobres, nem aos ricos. No que toca à questão das mulheres, Benhabib questiona pouco que, à época, embora participassem dos salões, a maioria das mulheres judias alcançavam a garantia de direitos básicos e a assimilação via casamento e batismo. Dito de outro modo, Benhabib pouco salienta como os salões permaneciam sendo a antessala da esfera pública oficial para as mulheres.

⁶ Em *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996), Benhabib se dedica a indicar a importância da relação entre as esferas pública e privada, ressaltando a importância da proteção do âmbito privado para cultivo de nossos selves que virão a emergir no âmbito público e do cuidado com as crianças que virão a ser adultos a ocupar a cena política (cf. Benhabib, 2003, pp. 209 - 215).

3. Considerações Finais

A partir da discussão apresentada, se sobressai o fato de os dois temas - do espaço público e da distinção entre o social e o político - convergirem para a mesma questão: a necessidade da preservação e da garantia do direito à participação política. De um lado, Arendt parece indicar que o espaço público, para ser profícuo para o feminismo, deve ser plural, juridicamente igualitário e, principalmente, o espaço de participação política. Caso contrário, o feminismo tende a ficar restrito a uma esfera meramente social. Pois, embora as demandas sociais sejam importantes e em alguma medida necessárias para que se alcance as demandas políticas, ambas jamais podem ser tomadas como idênticas ou redutíveis uma à outra como se fossem a mesma coisa. Arendt mostra, com certa clareza, tanto no ensaio de 1933 quanto nos escritos anteriores sobre a Questão Judaica, que conquistas sociais não alcançam necessariamente a participação política. E mais, a autora indica de forma contundente, principalmente em Escritos Judaicos, que, sem a participação política, as conquistas sociais não têm segurança de garantia. Por isso, para Arendt, nada mais importante do que participar ativamente dos negócios públicos da comunidade na qual estamos inseridos. E, nesse sentido, podemos dizer, nada mais importante para o movimento feminista e para a discussão da questão das mulheres, levar a sério essa preocupação de Arendt, por mais incômodos e questionáveis possam ser os caminhos que a autora escolheu para chegar à conclusão da *necessidade de participação política*.

Referências

- Arendt, H. (1989). *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras
- Arendt, H. (2004). *O que é Política*. Editoria Úrsula Ludz. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Arendt, H. (2008a). Sobre a emancipação das mulheres. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2008b). Little Rock. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2011). *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2013a). *Crises da República*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva.
- Arendt, H. (2013b). *Entre o Passado e o Futuro*. 7ª ed. São Paulo: Perspectiva.
- Arendt, H. (2016a). *A Condição Humana*. 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Arendt, H. (2016b). *Escritos Judaicos*. Barueri, SP: Amariyls.
- Arendt, H. (2018). *Ação e a Busca da Felicidade*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Polity Press.
- Benhabib, S. (1993). Feminist theory and Hannah Arendt and the public space. *History of the human sciences*, 6(2), 97-114.

- Benhabib, S. (1995). The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen. *Political Theory*, 23(1), 5-24.
- Benhabib, S. (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Bernstein, R. (2021). *Por que ler Hannah Arendt hoje?* Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Fraser, N. (1989). *Unruly practices: power, discourse, and gender in contemporary social theory*. University of Minnesota Press.
- Habermas, J. (1997). Hannah Arendt's Communications concept of power. *Social Research*, 44(1), 3-24.
- Honnig, B. (1995). Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity. In: Honnig, B. (org). *The feminist interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Rich, A. (1979). *On Lies, Secrets, and Silence*. New York: W. W. Norton & Company. Apud Benhabib, S. (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Vieira, H; Janone, L. Brasil é 142° na lista internacional que aponta participação de mulheres na política. *CNNBrasil*. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/brasil-e-142-na-lista-internacional-que-aponta-participacao-de-mulheres-na-politica/> Acesso em: 05/01/2022.
- Young-Bruhel, E. (1997). *Hannah Arendt: Por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Zerilli, L. (2005). *Feminism and the abyss of freedom*. Chicago: The University of Chicago Press.

Recebido em: 14.01.2022

Aceito em: 24.06.2022

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

