



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 19, v. 2
jul-dez.2023
p. 278-297

A filosofia e as raízes marxianas do pensamento político queer¹

(*Philosophy and the Marxian roots of queer political thought*)

(*La filosofía y las raíces marxianas del pensamiento político queer*)

Holly Lewis

RESUMO: Tradução de trecho do livro *A política de todos. Feminismo, teoria queer e marxismo em intersecção* (1.III, pp. 46-64), publicado em inglês (*The Politics of Everybody. Feminism, Queer Theory and Marxism at the Intersection*) pela Zed Books, Londres (2016). Lewis é filósofa e está vinculada como professora titular à Universidade do Texas. Este fragmento dessa contribuição sua, já traduzida ao espanhol, aparece pela primeira vez em português e articula um debate verdadeiramente espinhoso (e, só aparentemente, inconciliável) entre marxismo, feminismo e teoria queer.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia política; Estudos de gênero; Feminismo; Teoria queer; Marxismo.

Abstract: Translation of an excerpt from the book *The Politics of Everybody. Feminism, Queer Theory and Marxism at the Intersection* (1.III, pp.46-64), published in English by Zed Books, London (2016). Lewis is a philosopher and an Associate Professor at Texas State University. This excerpt from her contribution, translated before into Spanish, appears now for the first time in Portuguese, and articulates a strongly complex debate (and, only apparently, incompatible) between Marxism, Feminism and Queer Theory.

Keywords: Political Philosophy; Gender Studies; Feminism; Queer Theory; Marxism.

Resumen: Traducción de retazo del libro *La política de todos. Feminismo, teoría queer y marxismo en la intersección* (1.III, pp.46-64), publicado en inglés por la editorial Zed Books, Londres (2016). Lewis es filósofa y está vinculada como profesora titular a la Universidad de Texas. Este fragmento de dicha aportación suya, ya traducida al español, aparece por primera vez en portugués y articula una discusión genuinamente delicada (y, solo aparentemente, inconciliable) entre marxismo, feminismo y teoría queer.

Palabras clave: Filosofía política; Estudios de género; Feminismo; Teoría queer; Marxismo.

1 Tradução de Leonam Lucas Nogueira Cunha, mestre em Estudos de Gênero e doutor em Direito pela Universidade de Salamanca. E-mail: leonam_cunha@hotmail.com / leonamecunha@usal.es. A edição usada como base foi a primeira, de 2016, e a tradução foi devidamente autorizada pela autora, Holly Lewis. As notas do tradutor estão identificadas com (N.T.). As notas da autora estão identificadas com (N.A.).



Artigo licenciado sob forma de uma licença Creative Commons [Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). (CC BY-NC 4.0)

Recebido em 09/11/2022
Aceito em 08/06/2023

1 A filosofia e as raízes marxianas do pensamento político *queer*

Certa vez, a economia política foi um tema que despertou o interesse da filosofia. Mas as ideias de Marx levaram a economia política clássica a uma crise: não porque Marx não concordasse com Smith ou Ricardo, mas porque ele utilizou as suas ideias fundamentais (como a teoria do valor-trabalho e a igualdade entre explorador e explorado) para questionar as suas próprias afirmações. As propostas de Marx sobre as análises desses autores eram, de fato, críticas: sim, o trabalho era a fonte de valor no sistema, mas o sistema não somente não podia chegar a uma opulência universal, como havia pensado Smith, como também produzia um antagonismo evidente entre uma nova variante da dialética do senhor e do escravo². O desejo intelectual burguês de apagar a crítica de Marx ao capitalismo conduziu àquilo que Christoph Henning chama “a invalidação de Marx” nos espaços acadêmicos. Com o objetivo de invalidar Marx, o mundo intelectual começou a separar a economia da sociologia, a sociologia da economia, e ambas elas da filosofia (HENNING, 2014). A separação mecânica desses campos deixou a filosofia social livre de ter que analisar a produção e a distribuição dos bens – essas chatices matemáticas deveriam ser um trabalho para os novos profissionais da economia. Assim, a filosofia e a sociologia se tornaram disciplinas em que não havia espaço de estudo para a análise da produção e da circulação das mercadorias. Isso porque essa análise exigia elaborar uns cálculos que estavam para além das capacidades de compreensão de um mero filósofo ou um mero sociólogo³.

Se o objeto de estudo de Marx é a sociedade em si, tal Henning sugere, então o custo de invalidar Marx é a destruição da sociedade como objeto de pesquisa. A sociedade se torna algo que se situa para além da economia, em vez de estar por ela constituída; assim como a atividade social e as leis de Newton se tornam esferas irremediavelmente separadas (HENNING, 2014). Essa visão pós-marxiana divide o mundo em binarismos – humanidade versus meio ambiente, sociopolítica versus economia, Ideia *versus* Mundo. Assim, reafirma-se o dualismo cartesiano, no qual a mente e o corpo são substâncias separadas que não podem se conciliar. Na medida em que a teoria *queer* e outras disciplinas pós-estruturalistas se implicam nessa separação, evitando a análise econômica, reforça-se na prática o pensamento cartesiano que se rejeitou justamente por ser um produto ocidental. No entanto, em alguns aspectos, a teoria *queer* é uma resposta (e até mesmo uma transformação) à herança intelectual das variantes hegelianas do marxismo; desse

2 A autora se refere à dialética do senhor e do escravo, elaborada por Hegel. (N.T.)

3 Tentarei, na medida do possível, utilizar uma linguagem neutra ou aberta a todas as possibilidades de gênero a fim de ser mais fiel à escrita original da autora, que contempla essas críticas ao uso gramatical do masculino genérico (o masculino dentro do qual se subentende também o feminino, apesar de não marcado). Digo “na medida do possível” porque os ensaios práticos que se vêm fazendo nesse sentido, no terreno da língua portuguesa, são ainda incipientes e não temos, de momento, muitas soluções linguísticas para desfazer a regra do masculino genérico. Assim, quando se usa o masculino plural, em geral, não se deve entender como uma referência ao masculino genérico. (N.T.)



modo, esses dois sendeiros conceituais se veem unidos por meio das atividades políticas do mundo real e pela história da filosofia.

2 Marx e a filosofia

O pensamento materialista grego foi o primeiro objeto de estudo de Marx⁴; mais adiante, ele recebeu a influência de Ludwig Feuerbach, que propunha que o divino era uma projeção externalizada das qualidades do ser humano. No entanto, Marx e o seu coautor Engels pensavam que o materialismo de Feuerbach era muito estático para dar conta de explicar de forma adequada como o mundo realmente funcionava. Por esse motivo, eles se interessaram pela dialética de Hegel, que descrevia o mundo como em constante processo de desenvolvimento. O conceito de dialética não é de nenhuma forma algo específico da filosofia ocidental⁵, mas Hegel havia sido influenciado pelo filósofo pré-socrático Heráclito, que percebia o universo como um rio que flui, como uma chama em eterna mudança e como uma luta contínua. A concepção dialética de Heráclito sobre o mundo foi alvo de críticas de outro filósofo, Parmênides, e do seu pupilo Zenão, que pensavam o mundo como eterno e imutável e afirmavam que a sensação de movimento era só uma ilusão⁶. Esses dois filósofos pré-socráticos influenciaram Platão, que observava o diálogo socrático como uma forma de movimento dialético em direção à verdade. Já a filosofia de Hegel entendia a histórica enquanto metafísica, como uma Ideia Absoluta gerada através de antagonismos conceituais que se reconciliam; esta reconciliação, no entanto, não era uma questão de simples imbricação e de acordo, mas uma *superação*, uma vitória decisiva na qual a ideia de mundo se movimenta em direção ao avanço. Enquanto Platão entendia a dialética como diálogo, como intercâmbio filosófico que chegava à verdade acerca do mundo eterno e se movia em direção a níveis mais avançados, a dialética de Hegel, assim como a de Heráclito, funcionava através de uma noção de desenvolvimento vital.

Os debates sobre a dialética vão além do objetivo deste texto, mas decidi tecer uma visão geral acerca do termo porque ele é útil para entender Marx e a influência de Hegel na teoria *queer*. Além disso, a dialética é menos complicada do que parece⁷. A dialética, tratada como processo ontológico ou como processo intelectual inserido num universo complexo e em mutação, corrige o

4 A tese de doutorado de Marx tinha por título: *A diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. (N.A.)

5 Acerca do debate sobre a relação (ou não relação) da cultura oriental e a ocidental no que se refere à dialética, veja-se Peng & Nisbett (1999). Uma resposta a Peng & Nisbett acha-se num volume posterior da mesma revista (HO, 2000). (N.A.)

6 A obra de Platão pôde conciliar ambas as visões, propondo a ideia de um mundo ideal e eterno que se descobre através do pensamento dialético. (N.A.)

7 Numa carta endereçada a Engels, em 14 de fevereiro de 1858, Marx ressaltou que não seria necessário mais de “duas ou três folhas impressas” para explicar a dialética. Infelizmente, ele nunca chegou a escrever esta explicação tão simples. (N.A.)



erro empirista de tratar o objeto como fractal, como se os aspectos distintos de um desenvolvimento do fenômeno pudessem representar o seu conjunto. Na linguagem da lógica informal, isto permite protegemo-nos da falácia da composição, na qual as qualidades que pertencem unicamente às partes de uma coisa são atribuídas equivocadamente ao seu conjunto. Henning, embora seja absolutamente anti-hegeliano e considere a dialética como algo místico, explica esse erro através do exemplo de duas pessoas que discutem sobre o pisca-alerta de um carro, e uma delas insiste que a luz está apagada e a outra diz que está acesa. Nenhuma das duas percepções são oportunas porque o objeto de debate só pode entender-se em função da sua duração, em função do movimento (HENNING, 2014). Além disso, diferentemente do pisca-alerta, quando o dia vira noite e a noite vira dia, o dia posterior não é um retorno ou uma repetição do dia anterior; é um novo dia, um retorno à luz do dia num momento mais à frente do calendário. O poeta romântico William Blake, na sua obra *Canções de inocência e de experiência*, descreve outro movimento dialético: há inocência e depois experiência, depois inocência após a experiência, um retorno à inocência. A dialética implica que o tempo histórico se move numa direção, que não é passível de reverter a um momento anterior da história. As dialéticas hegelianas pensam que o mundo se move como um espiral: o que pode parecer um retorno, na verdade, é um avanço, como começar do começo um nível mais alto no vídeo game. Quando eu usar esse termo, em linhas gerais, será para indicar que chegamos a um ponto em que sinto que é importante observar o panorama geral e considerar os antagonismos dentro de cada situação, e/ou que esse desenvolvimento de um acontecimento a longo prazo não pode ser reduzido a nenhum momento concreto desse processo de desenvolvimento. O contrário da dialética é o eterno e o ahistórico (o termo “natural” frequentemente significa, também, ahistórico).

Marx é um realista epistemológico – ele acredita que o mundo existe independentemente do pensamento humano, que o mundo não é somente uma ideia ou um espírito em desenvolvimento, ele é material e não um reflexo das ideias. Por consequência, a sua visão de mundo considera que os antagonismos se dão no mundo real, material e, portanto, que as mudanças ocorrem na realidade. Nada obstante, isso não significa que Marx seja um *realista ingênuo*, ou seja, alguém que acredita que os nossos sentidos nos dão um conhecimento perfeitamente confiável do que é mundo. Na verdade, o pensamento científico supõe que há uma distância entre a verdade e a aparência. Por exemplo, mesmo que a terra pareça estar parada, nós estamos nos movimentando a milhares de quilômetros por hora. A nossa capacidade de adquirir conhecimento sempre é posta à prova pela nossa limitada visão, pela nossa atenção imperfeita e pelo fato de que a existência material está fluindo constantemente. Marx acrescenta a isso um novo elemento social para criticar o realismo



ingênuo: a percepção depende da perspectiva⁸. O mundo não apenas é repleto de aparências que requerem a razão para determinar a sua verdade ou a sua falsidade; mas, também, a forma como conhecemos o mundo é condicionada pela nossa posição dentro das relações sociais: as diferentes classes sociais passam por diferentes experiências dentro desse conjunto de relações. Nesse sentido, Marx é um precursor crítico da epistemologia do ponto de vista⁹: um elemento central da crítica feminista em relação ao racionalismo iluminista. O pensamento de Marx não propõe uma união totalitária e mística em que todas as diferenças são absorvidas pelo Um. Para Marx, a totalidade é o reconhecimento de que o mundo funciona como um sistema de processos e conexões internos.

O significado, portanto, não é estático – o que se vende hoje em dia como um sapato de trabalho pode amanhã, muito bem, ser um brinquedo de criança, um toquinho de segurar porta depois, ou parte de uma escultura num museu, uns anos mais tarde. Do mesmo modo, o camponês de ontem pode ser o operário de hoje, que aspira a ser o pequeno burguês de amanhã. Nesse sentido, uma mercadoria que se move dentro do circuito M-D-M tem uma existência diferente se comparada com uma que se move no circuito D-M-D'¹⁰. Isso não significa que a mercadoria mudou metafisicamente, apenas que o mesmo objeto, num contexto diferente, será percebido de forma distinta, usado de forma distinta e determinado pela história de forma distinta. Se duas crianças, uma pobre e outra rica, são trocadas ao nascer, os seus futuros não serão os mesmos caso não houvessem sido trocadas. As suas vidas serão determinadas pelas suas experiências. Não há nenhuma base razoável para pensar que o gênero, o sexo e a sexualidade deveriam permanecer como uma espécie de verdade espiritual ou primordial. Uma mudança no modo de produção determinará mudanças fundamentais na vida das pessoas, inclusive mudanças nos seus corpos marcados pelo gênero. O mundo muda e nós mudamos com ele. Assim, a epistemologia do ponto de vista não se torna uma política da identidade.

A epistemologia do ponto de vista derivada de Marx não se baseia na identidade, mas na posição. O sujeito marxista, a classe social, é um anexo fluido de pessoas que existem a nível global, atravessando as culturas e os gêneros. Na maior parte das regiões, as pessoas mudam de classe social; por exemplo, podem deixar de ser camponesas e tornarem-se trabalhadores da

8 Alguns teóricos *queer* pensam Friedrich Nietzsche como o criador do pensamento perspectivista (HALL, 2003). O texto de Nietzsche *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* compara de forma poética a arrogância epistemológica humana com um mosquito “que se sente o centro de todos os seres alados”, mas quando Marx começou a publicar, Nietzsche era ainda uma criança. (N.A.)

9 Do inglês, *standpoint epistemology*; daí vindo a ideia de *standpoint feminism* (feminismo do ponto de vista). (N.T.)

10 Os circuitos M-D-M e D-M-D' derivam das explicações de Marx em *O Capital*. O primeiro circuito se refere ao processo no qual a mercadoria (M) se transforma em dinheiro (D) e se transforma de novo em mercadoria. Isto é, uma mercadoria se vende para obter-se dinheiro para, então, com esse dinheiro, comprar-se outra mercadoria. Já o segundo circuito se dá no modo capitalista de produção, em que o dinheiro se transforma em mercadoria para transformar-se em mais dinheiro (D'). Isto se vê facilmente na produção industrial: uma pessoa detentora de capital (D) o emprega para produzir mercadorias para, depois de ganharem mais valor em função do trabalho que é aplicado sobre elas, gerar mais capital, ou mais dinheiro (D'). (N.T.)



indústria, e depois regressar à vida camponesa. Depender do trabalho assalariado para sobreviver define uma pessoa como trabalhadora. Todavia, politicamente falando, a classe social é o setor mais amplo da população, e constitui-se pelas pessoas trabalhadoras, incluindo-se as pessoas idosas, jovens e adultas em situação de desemprego. As pessoas em situação de desemprego¹¹ são também funcionais para a classe social porque servem como um motor de desestabilização. Esclarecendo melhor, não quero dizer que as pessoas desempregadas sejam *instáveis*, mas simplesmente que são pessoas trabalhadoras que foram postas, deliberadamente, dentro do sistema para debilitar politicamente a força de trabalho por meio do desemprego estrutural.

O “racismo”, o “sexismo tradicional” e o “sexismo oposicional”¹² agem para reforçar o mito moral de Adam Smith de que o capitalismo é um sistema no qual o bom e o forte produzem coisas maravilhosas, e o vagabundo e o fraco se alimentam delas. Transformar essa moral em identidades estáveis divide a classe trabalhadora em segmentos hostis que podem se enfrentar mutuamente. Porém, as pessoas não podem ser reduzidas a massas sedimentares de características permanentes que determinam uma visão fixa do mundo. Assim como o dinheiro serve como forma de pagamento para as pessoas que se encontram no circuito M-D-M e como capital para as poucas do circuito D-M-D’, as pessoas não são indivíduos que se autocriam nem reflexos de um espírito coletivo cultural, nem podem ser reduzidas a *coisas* permanentes, mas são pontos conscientes que se movem e se transformam no seio de um sistema.

3 Epistemologia revisada

As visões epistemológicas marxistas e feministas se diferenciam principalmente em função de duas questões: 1) as suas opiniões sobre o papel da fenomenologia e 2) as suas ideias sobre a existência de verdades objetivas. As feministas culturais sustentam que a ciência não dá atenção aos fenômenos vividos; assim, ela não pode nem ver nem conhecer o que os corpos individuais veem e conhecem. A análise objetiva que a teoria marxista oferece assume uma greta entre verdade e aparência, mas isso não contradiz necessariamente a epistemologia feminista. A ideia de que as massas sofrem de uma falsa consciência não faz parte apenas da obra de Marx¹³. O

11 Por “pessoas em situação de desemprego” refiro-me àquelas que estão procurando emprego, mas não conseguem encontrar. Não me refiro às crianças do capitalismo industrial e financeiro, que não precisam trabalhar. (N.A.)

12 Estes termos foram defendidos pela teórica trans Julia Serano para explicar o que se costuma chamar de sexismo, homofobia ou transfobia. O sexismo tradicional seria a ideologia que defende que as mulheres são inferiores aos homens. O sexismo oposicional seria a ideologia que sustenta que as mulheres e os homens são diferentes, criaturas opostas que têm essências de gênero – muito diferentes – que pertencem a corpos complementários, mas opostos (SERANO, 2007). (N.A.)

13 Marx mesmo nunca utilizou o termo “falsa consciência”. E Engels usou esse termo somente uma vez, durante uma discussão com Franz Mehring, dez anos depois da morte de Marx. Em carta, Engels mencionava que talvez a falsa consciência fosse algo que Marx e ele não deveriam ter ignorado - “Engels a Franz Mehring”, Londres, 14 de julho de 1893, em Marx e Engels (1942). (N.A.)



proletariado é alienado sistematicamente do mundo material que produz, e as classes trabalhadoras são mal-informadas pelas classes dominantes deliberadamente, e com frequência têm o acesso a uma educação de qualidade obstaculizado. Mas isso não significa que, para Marx, as classes trabalhadoras necessariamente *interpretem equivocadamente* a sua própria experiência em virtude dessa falsa compreensão de si. A greta entre verdade e aparência é uma questão das ciências sociais; não ocorre a nível da consciência individual.

Porém, no pensamento feminista ocidental, a ideologia patriarcal deforma a própria relação das mulheres com os seus corpos e as suas identidades, e isso cria uma ruptura a nível mental na experiência das mulheres. De fato, sem o conceito de falsa consciência, é difícil explicar como as mulheres introjetam as experiências de gênero, a preocupação sobre o corpo e vergonha sexual a outras mulheres. O feminismo alheio aos contextos europeus e americanos se interessa frequentemente menos pela falsa consciência e dirige-se muito mais à ação coletiva, o que implica demandas concretas – as trabalhadoras do Paquistão que fazem uma greve, ficando todas em casa; a Rede de Solidariedade das Maquiadoras; as mães da Praça de Maio, na Argentina; as alianças de mulheres jornalistas em Uganda e na Tanzânia; ou as organizações contra o estupro na Índia¹⁴. Para as feministas ocidentais, a verdade emerge num nível pessoal quando a falsa consciência abre passagem para uma visão correta sobre o seu valor próprio. A ciência – método habitual para questionar as aparências que confundem a realidade – tem muito pouco a oferecer no processo de busca do sentimento de que uma pessoa tem um “eu”/ego autêntico. Realmente, uma vez que se desenvolveu junto com a indústria, a ciência tem sido utilizada erroneamente para marginalizar a experiência das mulheres, e é considerada pelo feminismo cultural como uma ferramenta patriarcal. É bem verdade que no mundo todo as mulheres são tratadas como se vivessem numa relação de luta com a verdade: as mulheres não dizem o que pensam, as mulheres são irracionais, são superficiais, são supersticiosas e deixam-se levar pelas aparências facilmente. Por outro lado, a irracionalidade das mulheres é pensada como algo que lhes fornece poderes terríveis e um conhecimento proibido, em forma de bruxaria (FEDERICI, 2004). Mas, em geral, essas mulheres são vistas como incapazes de entender não apenas o mundo que lhes rodeia, mas também as suas próprias intenções e experiências. O machismo tradicional insiste que as mulheres são seres estúpidos e infantis; o feminismo – especialmente o feminismo cultural da segunda onda – sugere que o machismo tradicional funciona como uma falsa consciência que faz com que as mulheres não conheçam a si mesmas, o que levou à criação de uma imagem de especial desserviço, ou danosa, para as mulheres: a figura da “mulher porca machista” (LEVY, 2005). Através dela, as

14 A autora, com estes exemplos, se refere a movimentos concretos que tiveram projeção global. (N.T.)



mulheres com “falsa consciência” são vistas como um inimigo que se caracteriza por ser patético e, ao mesmo tempo, sinistro. Notadamente, essas mulheres porcas machistas são conhecidas pelo seu interesse pela indústria cosmética, pela indústria da moda e do sexo (através do consumo de produtos ou do seu trabalho), e, aparentemente, só mais misoginia pode combater essa facção infiltrada. Mas não são só as feministas que estão preocupadas com a “falsa consciência” das mulheres. A imagem da enganadora terrível e pueril, a supermulher de classe trabalhadora, também conquistou lugar no imaginário da esquerda marxista estadunidense¹⁵.

Os debates sobre se se pode confiar ou não nas mulheres em relação à sua autopercepção ganham uma dimensão enorme no tema da saúde das mulheres. As mulheres são mal diagnosticadas medicamente porque os seus sintomas são desprezados ou ignorados. Embora as palavras da mulher sejam especialmente consideradas como pouco confiáveis, diz-se que o seu corpo fala muito alto, mas num idioma poético¹⁶. É por isso que, em parte, a ideia do consentimento sexual é tratada com tanta suspeita, porém com um apoio político superficial. Se um homem diz que uma mulher consentiu praticar uma relação sexual e uma mulher diz que não a consentiu, joga-se cara ou coroa para saber quem está falando a verdade sobre o que ela realmente queria nesse momento. Há duas formas de ver isso: ou ela é uma pessoa infantil, irracional, que nunca sabe o que quer (neste cenário, o consentimento seria impossível), ou ela é vingativa e má (nesse cenário, o consentimento seria uma armadilha). Essa objetivação e essa infantilização também compõem o núcleo da *transmisoginia*, que afeta tanto as mulheres trans como as pessoas que se encaixam num espectro trans masculino. Não importa por que as feministas são céticas sobre as assertivas do conhecimento objetivo, e não importa por que existe a demanda por validar as alegações de veracidade quando se trata dos testemunhos da experiência das pessoas de gênero não normativo e das mulheres.

Mas, aqui, devemos distinguir os dois sentidos sutis da palavra “objetivo”, embora ambos

15 Para uma análise bastante simplória – que culpabiliza as mulheres – sobre como a indústria cosmética as oprime (não como trabalhadoras, mas como consumidoras), veja-se Hansen, Reed e Waters (1986). O livro reedita os debates sobre maquiagem que se davam no interior do Partido dos Trabalhadores Socialistas Estadunidenses, durante os anos 50. Para uma dura crítica socialista-feminista sobre o livro, veja-se “Make-up. Moralism and Misogyny”, editado sem data pelo Partido Socialista pela Liberdade (www.socialism.com). A absorção acrítica do feminismo da segunda onda não é de nenhum modo marginal entre marxistas da contemporaneidade. Além da questão de que muitos dos documentos trazidos por Hansen, Reed e Waters trivializam as vidas das mulheres e as reduzem a meros corpos – seria difícil imaginar documentos internos do partido sobre as perucas masculinas – me atrevera a dizer que usar maquiagem é tão comum, ou ainda mais comum, entre as mulheres trabalhadoras estadunidenses (com exceção das masculinas) do que entre as de classe média. Enquanto trabalhadoras e cientistas se veem relativamente livres dessas expectativas sociais, garçonetes e caixas de supermercado não. Quando as feministas de classe média reclamam das mulheres de classe trabalhadora por usarem maquiagem, o resultado disso é uma raiva de classe compreensível. Mas só uma pessoa muito perdida politicamente poderia se aproximar de alguém que ganha um salário mínimo para lhe dar uma palestra sobre o seu lápis de olho. (N.A.)

16 Aqui, age de maneira muito tóxica o essencialismo de gênero de algumas correntes feministas psicanalíticas. As teorias que valorizam a mulher como algo que pode ser reduzido a uma lógica anatômica são místicas, reacionárias e irreconciliáveis com o feminismo transinclusivo (IRIGARAY, 1985). (N.A.)



eles se relacionem intimamente. Num desses sentidos, “objetivo” significa o conhecimento de objetos e condições que podem deduzir-se de uma forma que não depende da experiência pessoal: por exemplo, só podemos ter, sobre as dimensões do sol, um conhecimento objetivo. Isso seria a objetividade racional. O outro sentido de “objetivo” é a capacidade de chegar a uma resposta sobre algo – por exemplo, *judgar* – sem apelar para um viés ou uma perspectiva pessoal. Podemos chamá-lo “reivindicação de uma objetividade interpessoal”. Quando um profissional médico não consegue interpretar corretamente os sintomas de uma mulher¹⁷ não é porque esteja obnubilado pela objetividade científica. Na verdade, esse profissional médico não está sendo nada científico quando se comporta dessa forma. É a própria objetividade científica que está sendo bloqueada pela falta de objetividade interpessoal. Quando alguém procura a ajuda de um profissional médico espera encontrar um alívio que se fundamente em respostas científicas objetivas: a contagem de células T, o tamanho e a forma das plaquetas, a presença de leucócitos, a ausência de células cancerosas. Quando os profissionais médicos silenciam a voz da mulher, o problema não é essa mulher ter buscado alguém que confirmasse o que ela sentia; o problema é ela ter tido negado o seu acesso à atenção médica. As pessoas trans que são pacientes, geralmente, têm ainda mais dificuldades, se fizermos uma comparação com as mulheres cis, para obter uma atenção médica adequada. O processamento das agressões sexuais constantemente se vê em meio ao problema oposto: a objetividade – tanto a interpessoal como a científica – se utiliza para rejeitar a alegação subjetiva de que não houve consentimento. Solicitar exames para aferir o não consentimento é algo absurdo. Isso requer que a violência do consentimento coincida com a agressão, ou requer que o caráter da vítima se coloque como algo que merece um julgamento.

A economia global, por outro lado, só se entende por meio da objetividade científica. É impossível entendê-la unicamente a partir da experiência pessoal. Podemos conhecer intimamente os problemas do desemprego, ou ter testemunhado os estranhos comportamentos de um rico cheio de dinheiro, mas somente por meio da percepção não conseguiremos compreender o movimento macroeconômico que há por trás desses fenômenos. Por isso Marx se refere ao seu projeto como científico: não porque tentasse eliminar a metafísica hegeliana por meio da experimentação científica, mas porque o seu projeto consistia em ir além das aparências, com o intuito de compreender os processos que se dão por baixo da superfície. O mundo vai além daquilo que experimentamos, embora não num sentido metafísico. A objetividade científica não

17 Utilizo o termo “da mulher” como uma resposta às feministas culturais, as maiores críticas da ciência médica. As pessoas não hétero, trans e intersexuais também foram historicamente maltratadas e ignoradas pelos profissionais da medicina, assim como as pessoas indígenas, imigrantes, negras, pobres, as que sofrem discriminação por serem de uma casta determinada e outros grupos marginalizados. (N.A.)



questiona o valor da subjetividade. Por definição, ela busca distinguir o que é que não podemos conhecer por meio da mera experiência; mas isso não descredita a experiência, somente limita as suas afirmações. Se o conhecimento se limita à experiência pessoal – ou mesmo coletiva –, não podemos conhecer nada para além da consciência humana.

4 Palavras mutáveis ou mundos mutáveis?¹⁸

Se Marx é um filósofo, um economista político ou um dialético é outro tema de debate entre marxistas e antimarxistas. O motivo dessa ambivalência é a atitude crítica de Marx em relação à filosofia, à economia política e à dialética idealista. Ainda que o pensamento de Marx tenha se inspirado no método de Hegel, Marx não era hegeliano: ele *criticou* a dialética hegeliana e daqueles que seguiam Hegel. Estudou filosofia, mas posteriormente teceu-lhe críticas – em especial à filosofia alemã pelo seu distanciamento em relação à vida real. E embora Marx tivesse a intenção de escrever seis livros sobre o capitalismo – ele concluiu um e os outros dois foram publicados às pressas, de forma póstuma –, ele não chamava a sua obra de economia política, mas de crítica da economia política. Houve muitas tentativas de apagar qualquer traço de Hegel em Marx¹⁹, enquanto outras pessoas tentaram extrair o legado de Hegel que existe na obra de Marx²⁰.

O debate sobre se Hegel influenciou Marx ou não o influenciou não é apenas uma disputa filosófica, mas também uma discussão sobre como a mudança se produz – e os processos de mudança social não são nada irrelevantes para a política socialista e internacionalista em geral, ou para a política feminista, trans e *queer* em particular. Os debates teóricos sobre a mudança só deixam de fazer sentido politicamente quando se separam do mundo real, quando flutuam por cima da atividade política real e das condições materiais da vida. Desprezar a teoria em favor da prática pura, esperando que a transformação social se dê espontaneamente, ou com a ideia de que os sentimentos da conexão humana reinarão sobre “a diferença” é tão milenarista e tão mítico quanto anti-intelectual. Quando as classes médias e altas acusam as pessoas trabalhadoras de não poderem compreender a teoria, o que se observa é uma expressão da sua própria arrogância. Durante séculos as pessoas trabalhadoras têm-se engajado nos debates sobre a escrita hermética da Bíblia e do Corão, mas por algum motivo debater sobre a causa e o efeito simplesmente supera as capacidades das pessoas comuns! O argumento de que as pessoas trabalhadoras não têm nenhum

18 Há aqui um jogo sonoro de palavras que se perde na tradução ao português: *word* (palavra) e *world* (mundo). (N.T.)

19 Veja-se a afirmação kantiana de Marx que Christoph Henning tece: o marxismo analítico de G. A. Cohen – ou, como ele diz, “marxismo sem besteiras” – e a tentativa de Louis Althusser de criticar o marxismo hegeliano – mantendo a complexa visão da causalidade para Marx –, usando o conceito psicanalítico de sobredeterminação e o conceito estruturalista de ruptura epistemológica para repensar a dialética. (N.A.)

20 Cito pensadores que se inspiraram em Marx, ou marxistas que se inspiraram em Hegel, por exemplo: Kojève, Sidney Hook, Tony Smith, Sartre e Žižek. (N.A.)



interesse pelos assuntos teóricos demonstra uma visão moral e metafísica da classe social, que pensa que a posição de classe é determinada por características inerentes dos indivíduos. A crença de que as pessoas comuns têm capacidade superior de raciocínio e de visão política é o que levou Antonio Gramsci à noção de primazia da intelectualidade orgânica – intelectuais que provêm da luta pautada pela vida real. Essa intelectualidade orgânica é feita por pessoas que sintetizam a sua experiência no que tange às condições sociais com uma objetividade racional, e podem expressar essa síntese a um público muito maior. Intelectuais orgânicos podem integrar o conhecimento subjetivo e objetivo, de forma que o conhecimento se produz e se transmite.

Vemos que a relação entre sujeitos e objetos tem uma relevância real. Outra forma de expressar isso seria: o que é ou quem é agente da mudança numa situação (sujeito político)? Quem ou o que mudou (objeto político)? E qual é a relação entre ambos? Uma aplicação concreta dessa questão é: “as pessoas podem mudar o mundo deliberadamente?”. Se a resposta for sim, surgirão outras perguntas: por exemplo, a troca de ideias, por si só, é capaz de mudar o mundo, ou é preciso realizar uma ação intencional sobre o mundo? E, por último, se as pessoas (os sujeitos) podem mudar o mundo (os objetos), o fato de que as pessoas também façam parte do mundo (todos os sujeitos são objetos também) afeta o que é possível politicamente?

Antes de Hegel, Kant já havia argumentado que os objetos reais do mundo estavam para além do pensamento humano, e que tudo que podíamos conhecer sobre os objetos eram as nossas percepções sensíveis deles e a nossa capacidade racional para organizar melhor essas percepções: os objetos, em si, se situavam para além do nosso conhecimento. Essa expressão da relação sujeito-objeto denota um vão, que não pode ser traspassado, entre a compreensão humana e a compressão das coisas, como se cada pessoa humana estivesse rodeada por um campo de força invisível, e não fosse capaz de realmente tocar no mundo. Um resultado disso é que o conhecimento de um objeto não pode transformá-lo. Eu posso saber algo sobre o sol sem transformar o sol. Posso saber algo sobre a existência de uma pessoa sem ter nenhuma influência sobre essa pessoa. Hegel criticou a separação sujeito-objeto elaborada por Kant e sugeriu que o sujeito e o objeto formam uma só unidade. Nessa concepção das relações sujeito-objeto, o sujeito *pode* transformar os objetos – as pessoas podem mudar o mundo, e não apenas as suas impressões sobre ele, porque há uma unidade em funcionamento. Por exemplo, o conhecimento público de que alguém cometeu um crime transforma a capacidade desse alguém de agir de modo criminoso, ainda que não se tome qualquer medida contra esse alguém. Mas o colapso do conhecimento e do ser também supõe que a nossa avaliação de uma situação será confusa; isso se dá porque, quando elimino a distância conceitual entre sujeitos e objetos, a objetividade desaparece. Quando isso ocorre, o conhecimento



às vezes se confunde com a transformação. Os problemas econômicos são um bom exemplo: se alguém de uma cidade sabe quais são as taxas de pobreza infantil do município, esse conhecimento transformará a situação em si? Se alguém, numa cidade, sabe que o rio está contaminado, esse conhecimento transformará o rio? A falta de uma distância conceitual entre sujeito e objeto não necessariamente significa intimidade ou consciência. Também pode significar dissonância cognitiva ou esquecimento. Por exemplo, o efeito da seca num lago vai ser notado muito mais por alguém que passa por ali uma vez ao ano do que por quem passa todos os dias.

A diferença entre essas duas maneiras de imaginar o conhecimento humano tem um sentido surpreendente para a organização política. Além do fato de que, se a epistemologia de Kant for correta, não podemos saber com certeza (isto é, para além dos nossos órgãos da percepção) se o mundo material se transforma com as nossas ações, o modelo de Kant nos oferece a distância necessária para analisar uma situação. A unidade hegeliana leva ao colapso a distância entre sujeito e objeto, do que se conclui que ambos transformam e se transformam. Nesse modelo, a própria observação tem capacidade de mudar o mundo. Mas isso pode virar, facilmente, uma crença política de que você pode “ser a mudança que deseja ver no mundo” – que, mudando você mesmo, o mundo muda. Ter consciência sobre as coisas se torna, então, um ato político mesmo. Por exemplo: mudar a linguagem muda o mundo.

Esses dois modelos levam ao individualismo político, mas de diferentes maneiras. Marx rejeita a negativa de Kant da certeza sobre a realidade objetiva e, obviamente, a autoridade final que ele concede à mente individual autônoma. Mas Marx também rejeita o hegelianismo, que confunde a mudança da consciência com uma mudança real. Ele critica, ademais, ativistas políticos que se centram em combater a linguagem propondo uma nova linguagem, apontando que, assim, somente se transformam as expressões sobre o mundo, mas não o mundo em si²¹. É no que se refere à oposição a Kant e a Hegel que Marx tece a sua famosa declaração de que os filósofos só fizeram interpretar o mundo, quando o importante é transformá-lo (MARX, 1978b). A importância disso para a política sobre o gênero deveria reconhecer-se de forma imediata. Nas regiões do Norte Global saturadas de meios de comunicação, a luta por transformar a linguagem e as representações das mulheres, das pessoas trans e dos povos colonizados quase fez com que

21 “Devido a que, segundo a fantasia neo-hegeliana, as relações entre os homens, todas as suas ações e o seu modo de agir, os seus obstáculos e as suas barreiras são produtos da sua consciência, os neo-hegelianos formulam, por conseguinte, o postulado moral de que devem transformar a sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta, derrubando assim os obstáculos. Esse postulado sobre a mudança de consciência termina sendo a mesma coisa que interpretar de outro modo o que existe, ou seja, reconhecê-lo através de outra interpretação. Apesar da sua fraseologia supostamente ‘revolucionária’, os ideólogos neo-hegelianos são, na verdade, perfeitos conservadores. Os mais jovens descobriram a expressão adequada para designar a sua atividade quando afirmam que apenas lutam contra ‘frases’. Mas se esqueceram de acrescentar que, em relação a essas frases por eles combatidas, não sabem fazer outra coisa a não ser contrapor outras frases. E que, ao combater somente as frases do mundo, não combatem de forma nenhuma o mundo real existente” (MARX, 1978a). (N.A.)



se estagnassem todas as outras aspirações políticas. Isso, no entanto, não significa dizer que Marx considere a linguagem como algo irrelevante para as relações sociais materiais. Os discursos, no sentido articulado por J. L. Austin (1975)²², são atos linguísticos que têm uma consequência sobre o mundo real: julgar uma pessoa como “culpada”, assinar um contrato e designar um gênero ou outro numa certidão de nascimento são exemplos dessa linguagem. Porém, afirmar que mudar a forma como as pessoas interpretam o mundo é uma receita para a transformação nos leva a uma proposta política em que os problemas se resolvem por meio da própria consciência sobre eles. A política, assim, deixa de se basear na ação política para alicerçar-se no pensamento político. Uma rede mundial de *performers* criticando o capitalismo pelas esquinas das ruas se converte, assim, em algo com o mesmo peso político que uma greve geral. Mas a razão pela qual uma greve geral é uma tática mais efetiva é material: ela interrompe os circuitos do lucro.

A questão da política sujeito-objeto se reduz a definir problemas políticos, o que fazer em relação a eles, quem pode fazer isso e até que ponto agentes sociais deveriam fazer o que se é necessário. A banalização do “todes podemos fazer do mundo um lugar melhor” é profundamente obscurantista, apesar da sua linguagem simples. Quem faz a mudança acontecer são as pessoas que sofrem com as condições atuais, as que não sofrem com isso, ou as que causam realmente esse sofrimento? De fato, tem importância quem é que faz a mudança política ocorrer, contanto que ela ocorra? O que significa mudar o mundo para melhor? As pequenas transformações levam a transformações sociais maiores, ou impedem que essas ocorram? A nossa resposta a essa pergunta sobre quem deveria ter a agência política geralmente se baseia nas ideias que temos sobre o sentido e o valor da experiência da luta. A experiência da luta transforma o sujeito político numa pessoa “apta a liderar”?²³ A solidariedade é uma precursora da luta, ou a solidariedade se gesta na luta, quando grupos diferentes se unem em prol de interesses comuns (MARX, 1973)?²⁴ A posição do sujeito no âmbito da produção capitalista é importante em termos estratégicos (como numa greve), ou a eleição de candidatas que representam os interesses próprios é suficiente? É necessário um ambiente terapêutico ou um “espaço seguro” para gestar a transformação, ou isso seria uma barreira

22 Judith Butler analisa a ideia de Austin de “linguagem marcada pelo gênero” em *Excitable Speech* (BUTLER, 1997). (N.A.)

23 Por exemplo, os círculos políticos trotskistas insistem que a classe trabalhadora se torna “apta a liderar” por meio da experiência da luta (DRAPER, 1966; HALLAS, 1986). Essa posição se fundamenta nas ideias de Marx plasmadas em *The Poverty of Philosophy* (MARX, 1973, capítulo 2). (N.A.)

24 Em geral, essa é a perspectiva assumida pelas lutas operárias. Para oferecer um contraexemplo, a tática oposta seria a solidariedade que se vê nas esferas de classe média, onde há especialistas que dão palestras, para amigos e ativistas, sobre como não oprimir (MCINTOSH, 1989). (N.A.)



para ela? Quem, se isso chegar a acontecer, seria excluída da luta e por meio de quais critérios?²⁵ E, por último, “sujeito político” se trata de uma categoria legítima²⁶, ou na verdade somos um conjunto de indivíduos racionais que circulam em fluxo como seres interconectados (DELEUZE; GUATTARI, 1987)? As respostas a essas perguntas determinam a nossa posição no que tange às reformas políticas e à maneira como elas se relacionam com a transformação revolucionária.

Marx foi um realista e um materialista que entendia o mundo como passível de uma transformação direta; no entanto, diferentemente dos socialistas utópicos, ele insistiu que a transformação social não se produz apenas lendo panfletos políticos que expressam ideias fundamentadas numa ficção utópica, como exércitos amorosos, ou mares que viram limonada (FOURIER, 1996)²⁷. A mudança acontece, mas ela ocorre a partir das possibilidades que estão contidas numa situação real, acessível. As pessoas vivem numa relação metabólica com o mundo e com as outras: somos ao mesmo tempo sujeitos e objetos, mas somos sujeitos que podem agir e, sobre nós, também pode-se agir. Mudar a forma como pensamos o mundo material não irá, por si só, mudar o mundo material, e a história não é um ente consciente que lava o seu próprio caminho; não há nem deuses nem espíritos transcendentais, nenhum fio vital dirige a transformação social. A história é simplesmente o nome do legado material da luta. Como as pessoas trabalhadoras podem lutar e como poderiam ganhar a luta não é algo que Marx aborde de maneira substancial nem deliberada. A perspectiva materialista não é a adequada se quisermos recomendações práticas sobre as futuras condições materiais. Essa é uma omissão importante, mas também uma omissão que faz com que o sucesso prático da teoria marxista dependa das atividades e das ideias de marxistas do futuro. Essa pugna pela hegemonia entre marxistas do futuro foi o que determinou a política global do século XX, e aí incluem-se as políticas de gênero.

5 Sobre separar a política da economia

Para Marx, a humanidade age sobre o mundo e o transforma, e é também transformada por ele. Essa visão sobre a relação metabólica entre os seres humanos e o mundo é diferente da preocupação filosófica do período iluminista em relação à capacidade (individual) do Homem para

25 Aqui, não me refiro às versões politizadas dos “espaços seguros”, em que pessoas marginalizadas, de identidades similares, se reúnem para compartilhar experiências, construindo assim espaços nos quais pessoas que não tenham essas identidades se consideram de alguma forma hostis. Isso é diferente de expulsar pessoas que são inimigas políticas de reuniões ativistas (por exemplo, expulsar quem protesta contra os fóruns de economia, ou expulsar chefes e gerentes de uma reunião de um comitê grevista). Na reunião terapêutica, a interação dos próprios sujeitos é um ato político em si. Nas reuniões ativistas, não há nada identitário nessa expulsão; o seu fim é preservar segredos no calor da luta de classes, não facilitar um espaço para um desenvolvimento pessoal e comunitário. (N.A.)

26 Estudiosos que defendem a psicanálise lacaniana, por exemplo, criticam a ideia de “sujeito”. Gilles Deleuze critica a psicanálise e a ideia de que há algo que possamos chamar de sujeito (DELEUZE; GUATTARI, 1983). Ele contraria a ideia de que o mundo é um oceano repleto de pessoas e comunidades em interação, e a substitui por uma noção de existência como rede horizontal de fluxos e desejos. (N.A.)

27 Para uma crítica de Fourier, remeta-se a Luxemburgo (2007). (N.A.)



raciocinar e a tendência a imaginar a racionalidade humana como um ente que levita por cima da natureza. A concepção de uma relação metabólica entre os seres humanos e o ambiente ao seu redor assume que as pessoas fazem parte do conteúdo ativo do mundo; não são escultores que impõem a sua forma sobre qualquer conteúdo desse mundo. Mas, apesar de Marx romper com o individualismo iluminista, as críticas feitas durante o século XX o associaram a um cientificismo míope. Assim, Marx foi identificado, ao mesmo tempo, como um humanista machista do Iluminismo e como um pró-industrialista desumano. Enquanto aquelas pessoas críticas com o Iluminismo se opunham ao suposto cientificismo de Marx, as herdeiras da tradição iluminista, especialmente no espaço acadêmico estadunidense, criticaram Marx por ser completamente acientífico, e pai de uma histeria política nascida a partir do irracionalismo hegeliano.

O problema reside em que, em parte, as críticas o associam a movimentos políticos posteriores que se reivindicaram herdeiros de Marx. Mas se rejeitarmos Marx porque rejeitamos os movimentos políticos que reivindicam raízes marxistas, não poderemos avaliar se esses movimentos realmente refletem as ideias de Marx. Esse raciocínio circular conduz intelectuais ocidentais (HENNING, 2014) a um gesto ainda mais exacerbado e escorregadio: a rejeição a Marx que se baseia no argumento de que ele é “um pensador totalitário”, praticamente amigo do fascismo – em termos espirituais. Segundo esse raciocínio, dado que Marx criticou o individualismo epistemológico, qualquer política que coloque a coletividade acima da individualidade seria considerada uma variante marxista, relacione-se essa noção com a crítica econômica real de Marx ou não. Mais adiante, isso fez com que marxistas ocidentais tentassem “resgatar” Marx, repensando a sua obra²⁸.

Christopher Henning traça um oportuno caso sobre a preocupação em relação à interpretação da obra de Marx, que começou logo depois da sua morte, com as distorções derivadas da necessidade do Partido Social-Democrata alemão (SPD) de polemizar e tornar popular a sua teoria econômica. Marx costumava criticar o partido (MARX; ENGELS, 1989) e intervir nos seus assuntos. O SPD era o partido socialista com mais afiliadas e maior importância do final do século XIX, e por isso foi um herdeiro automático da obra de Marx. Henning esclarece a matriz de erros atribuídos a Marx através do famigerado Programa de Erfurt (KAUTSKY, 1910), que foi desenvolvido por Karl Kautsky e Eduard Bernstein, teóricos e dirigentes do SPD, depois de serem rejeitadas as leis antissocialistas na Alemanha.

Henning argumenta que o Programa de Erfurt simplifica as ideias de *O Capital*, mas que,

28 Um ótimo exemplo é a publicação do livro de Herbert Marcuse *Heideggerian Marxism* (MARCUSE, 2005), escrito concomitantemente à publicação de Marx intitulada *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (MARX; ENGELS, 1975). Marcuse, nessa obra, buscava uma forma de “reinventar Marx”, distanciando-se da ortodoxia stalinista, enquanto a publicação da própria obra de Marx sobre a alienação reinventou o marxismo em si. (N.A.)



em vez de ser entendido como uma pragmática polêmica da construção de um partido, a sua retórica chegou a ser tratada como um exemplo da teoria aplicada à prática. Devido ao fato de o programa precisar conectar a teoria marxista com o momento político, reduziu-se o que Marx descreve em *O Capital* como problemas complexos e tendências gerais a afirmações empíricas simplórias que podiam dar um caráter de urgência ao programa (ver Henning (2014) para um maior aprofundamento no assunto). Henning põe um exemplo desse deslize: a desclassagem do trabalho artesão de pequenos produtores em trabalho proletário trata-se de uma *tendência geral* na obra de Marx, e não uma regra imutável que sugira que sempre e em todo lugar veremos um grande êxodo das classes médias às classes trabalhadoras. Uma tendência geral só se desenvolve ao longo dos anos. Não se trata de algo que está presente em todos os momentos, ou algo no qual possamos nos fundamentar para construir uma retórica política. Também não se pode alegar que uma teoria é inválida simplesmente porque ela não possui forças reais que atuem contrariamente a ela. Henning usa uma metáfora para descrever essa questão: a existência das borboletas não refuta a lei da gravidade. Mas, não sendo capaz de explicar as previsões falidas do Programa de Erfurt, Eduard Bernstein decidiu que o melhor seria culpar *o próprio Marx*. Para isso, revisou a obra de Marx (BERNSTEIN, 1961); e a sua análise se tornou o fundamento do que depois se convencionou chamar *revisionismo*. Assim, em *O socialismo evolucionista*, Bernstein assume que se refuta Marx refutando-se o Programa de Erfurt. Mas ele, na verdade, não refuta Marx, mas *a própria* distorção que ele fez das ideias de Marx (HENNING, 2014).

O Programa de Erfurt havia apresentado uma visão praticamente apocalíptica: o capitalismo estava causando e continuaria a causar o rápido declínio econômico das classes médias e trabalhadoras da Alemanha. Bernstein revisou as suas ideias anteriores do programa, apresentando novas ideias fundamentadas numa releitura *empírica* de *O Capital*. Ele não só insistia que não haveria uma transformação revolucionária do capitalismo ao socialismo, mas também que o capitalismo havia superado todas as suas crises, que haveria uma transição suave a partir desse momento e que o capitalismo evoluiria em direção ao socialismo pouco a pouco, reforma a reforma. Bernstein proferiu, então, a sua famosa frase de que o objetivo final do ativismo da classe trabalhadora não significa nada, porque o que importa é o seu movimento. E, assim, Immanuel Kant substitui Marx.

O revisionismo de Bernstein causou um escarcéu no SPD. Os incondicionais se juntaram a Karl Kautsky a fim de apoiar o Programa de Erfurt, como se a salvação do marxismo dependesse da própria salvação do programa. Dessa maneira, Kautsky conseguiu potencializar a legitimidade do programa, inclusive do seu naturalismo, do seu determinismo e das suas previsões implícitas



(HENNING, 2014). Esse marxismo positivista e teleológico utilizou o texto de Engels “*A dialética da natureza*” (MARX; ENGELS, 1987a) para interpretar a crítica materialista que Marx faz a Hegel de forma bastante literal: a revolução se dará a partir das próprias leis da natureza. A abordagem de Kautsky acerca desse debate foi o que depois ficou conhecido como *marxismo ortodoxo*. A discussão entre essas duas interpretações teológicas engendrou uma série de distorções políticas, e ambas elas foram usadas para justificar a expansão colonial e racista – algo a que Marx fazia clara oposição (ANDERSON, 2010). Por fim, essas distorções levaram os membros da Segunda Internacional a votarem a favor de que os partidos socialistas apoiassem as suas respectivas nações durante a Primeira Guerra Mundial. Isso, é claro, contribuiu para a morte de milhões de trabalhadores e camponeses, e fez com que a Internacional mesma se fragilizasse²⁹.

As previsões sobre o declínio da classe trabalhadora não foram o único problema do Programa de Erfurt. Este, além disso, complicou ainda mais a situação ao combinar o fervor revolucionário às exigências por reformas modestas (por exemplo, pelo sufrágio universal e pelo direito ao porte de armas), não sendo nenhuma delas explicada claramente no que tange à sua relação com o capitalismo (HENNING, 2014). Infelizmente, essa continua sendo uma prática comum na esquerda marxista dos dias de hoje: grupos e ativistas, com frequência, condenam de forma polêmica qualquer problema social como um produto do capitalismo, sem explicar claramente como o capitalismo a gera. Por exemplo, quando marxistas vinculam o tema dos direitos LGBT ao capitalismo, afirmando, simplesmente, que o capitalismo industrial moderno facilitou o desenvolvimento das identidades LGBT³⁰, ou reduzem o problema da homofobia ao seu uso instrumental feito pelas classes dominantes, a explicação omite qualquer ligação direta entre a transformação econômica socialista e a erradicação do sexismo oposicional. Essa falta de clareza prejudica o desenvolvimento de estratégias políticas e faz com que as pessoas sejam céticas sobre o valor de um projeto marxista mais amplo quando se trata de erradicar opressões específicas.

Na época em que se criou o Programa de Erfurt, vincular a reforma social ao modo de produção capitalista não se via como algo aceitável, uma vez que o Estado assumia a forma de uma monarquia. De fato, em alguns momentos inclusive houve alianças entre socialdemocratas e o Estado monárquico (HENNING, 2014). O marxismo, assim, se tornou, por um lado, um *ethos* em busca de fundamentos normativos e, por outro, uma versão materialista do milenarismo. Henning critica Lênin por complicar o tema ao inventar desnecessariamente uma nova fase do capitalismo:

29 Nessa discussão, emergiu um terceiro campo, contrário à guerra: a Esquerda Zimmerwald. Esta contava com o apoio de Luxemburgo, Lênin e Trotsky. A Esquerda Zimmerwald se opunha ao pacifismo e ao machismo; no entanto, esse pequeno grupo não conseguiu ganhar hegemonia (NATION, 2009). (N.A.)

30 Para uma análise clássica sobre como a identidade *GAY* surgiu depois do feudalismo, ver D’Emilio; Freedman (1983) e Weeks (2012). (N.A.)



o capitalismo monopolista (HENNING, 2014). Ele pensa que “repensar” o capitalismo enquanto produto de agressões nacionais fragiliza a teoria do valor-trabalho, o fundamento econômico da obra de Marx. Esse debate frequentemente se dá em torno do papel da acumulação capitalista³¹. Henning denomina esse distanciamento sobre a compreensão da economia de *a primazia do político*, em que o político e o econômico se misturam de modo que uma “vontade política” transformada em ética consegue se sobrepor às análises econômicas. A classe trabalhadora então se torna um espírito que pode vir à tona exitosamente sob qualquer condição econômica; no entanto, essa noção se esquece de que: “o Homem tece a sua própria história, porém não o faz sob condições por ele mesmo escolhidas” (MARX, 1913).

Esse marxismo baseado na vontade alcança a sua máxima expressão na tradição filosófica do marxismo ocidental, quando György Lukács analisa a noção de consciência de classe, Jean-Paul Sartre isola o sujeito existencial comprometido politicamente e Herbert Marcuse defende uma política da recusa. A Grande Recusa de Marcuse (MARCUSE, 1964), particularmente, tem clara influência sobre a teoria *queer* no que se refere à proposta queer de políticas de resistência³². A assertiva de Bernstein de que “o que importa é o movimento, não o objetivo final” toma forma na concepção da teoria queer sobre a política como uma crítica à vida cotidiana e como uma resistência às normas estabelecidas – uma concepção que só olha para o capitalismo muito de relance. Assim, o contexto histórico da emergência da política *queer* e da teoria *queer*, junto à busca de um fundamento para uma ética normativa, está determinado pelo desenvolvimento capitalista e pela tendência global da política marxista no Ocidente.

Referências

ANDERSON, Kevin B. *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

AUSTIN, John L. *How to Do Things with Words*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1975.

BERNSTEIN, Eduard. *Evolutionary Socialism: The Classic Statement of Democratic Socialism*. 2nd ed. Nova York: Schocken Books, 1961.

BUTLER, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Nova York: Routledge, 1997.

31 Por exemplo, David Harvey pensa o capital como algo que age por meio da acumulação primitiva – o embargo de bens. Se o capitalismo age em grande medida por meio da acumulação, a teoria do valor-trabalho se torna contingente. (N.A.)

32 Para a autora, o marxismo da escola de Frankfurt, com o seu interesse pela cultura e pelo desejo, é um campo que abre portas para o desenvolvimento do pensamento queer. Assim, de alguma forma, o pensamento marxista aparece como fundamental para a futura elaboração das teorias queer. A autora o afirma no prefácio à segunda edição do livro. (N.T.)



- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- D'EMILIO, John; FREEDMAN, Estelle B. *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940–1970*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- DRAPER, Hal. The Two Souls of Socialism. *New Politics*, Berkeley, v. 5, n. 1, p. 57–84, 1966.
- FEDERICI, Silvia. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Nova York: Autonomedia, 2004.
- FOURIER, Charles. *Fourier: The Theory of the Four Movements*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- HALL, Donald A. *Queer Theories*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003. (Transitions).
- HALLAS, Duncan. Marx and politics. *Socialist Worker Review*, London, v. 83, p. 17–19, 1986.
- HANSEN, Joseph; REED, Evelyn; WATERS, Mary-Alice. *Cosmetics, Fashions, and the Exploitation of Women*. New York: Pathfinder Press, 1986.
- HENNING, Christoph. *Philosophy After Marx: 100 Years of Misreadings and the Normative Turn in Political Philosophy*. Leiden: Brill, 2014.
- HO, David Y. F. Dialectical Thinking: Neither Eastern nor Western. *American Psychologist*, Washington, DC, v. 55, n. 9, p. 1064–1065, 2000.
- IRIGARAY, Luce. *This Sex Which Is Not One*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- KAUTSKY, Karl. *The Class Struggle*. Chicago: Charles H. Kerr & Company, 1910. (Erfurt Program).
- LEVY, Ariel. *Female Chauvinist Pigs: Women and the Rise of Raunch Culture*. Nova York: Free Press, 2005.
- LUXEMBURGO, Rosa. Reform or Revolution. In: SCOTT, Helen (ed.). *The Essential Rosa Luxemburg: Reform or Revolution and the Mass Strike*. Chicago: Haymarket Books, 2007. p. 41-104.
- MARCUSE, Herbert. *Heideggerian Marxism*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.
- MARCUSE, Herbert. *One-Dimensional Man*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Marx & Engels Collected Works: volume 24*. Londres: Lawrence & Wishart, 1989. (Karl Marx 1835-43).



MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Marx & Engels Collected Works: volume 3. Londres: Lawrence & Wishart, 1975. (Karl Marx 1835-43).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *The Selected Correspondence of Karl Marx and Frederick Engels: 1846–1895*. Nova York: International Publishers, 1942.

MARX, Karl. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. Tradução: Daniel De Leon. 3rd ed. Chicago: Charles H. Kerr & Company, 1913.

MARX, Karl. The German Ideology. In: TUCKER, Robert (ed.). *The Marx-Engels Reader*. 2nd ed. Nova York: W. W. Norton & Company, 1978a.

MARX, Karl. *The Poverty of Philosophy*. 5th ed. Nova York: International Publishers, 1973.

MARX, Karl. Theses on Feuerbach. In: TUCKER, Robert (ed.). *The Marx-Engels Reader*. 2nd ed. Nova York: W. W. Norton & Company, 1978b.

MCINTOSH, Peggy. White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack. *Peace and Freedom Magazine*, Philadelphia, v. 10, n. 12, 1989.

NATION, R. Craig. *War on War: Lenin, the Zimmerwald Left, and the Origins of the Communist International*. Chicago: Haymarket Books, 2009.

PENG, Kaiping; NISBETT, Richard E. 'Culture, Dialectics, and Reasoning about Contradiction'. *American Psychologist*, Washington, DC, v. 54, n. 9, p. 741–54, 1999.

SERANO, Julia. *Whipping Girl: A Transsexual Girl on Sexism and the Scapegoating of Femininity*. Emeryville: Seal Press, 2007.

WEEKS, Jeffrey. *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality Since 1800*. Nova York: Routledge, 2012.

