

O desafio da igualdade de género à luz da herança e das contradições de Rousseau

Profa. Dra. Marta Rios Alves Nunes da Costa

UFMS

nunesdacosta77@gmail.com

Resumo: Rousseau é reconhecido como um dos grandes filósofos da nossa tradição ocidental, sobretudo pelo impacto que os seus ideais tiveram na definição da ideologia moderna de viés republicano e até mesmo liberal. Porém, apesar da defesa incansável daqueles que viriam a ser os ideais revolucionários franceses, Rousseau insiste em manter uma prática de desigualdade naturalizada, considerando as mulheres como inferiores e eternas desiguais dos homens. Mary Wollstonecraft foi a primeira a fazer a denúncia da contradição do pensamento de Rousseau, na obra que viria a ser o marco de uma literatura feminista: *A Vindication for the Rights of Women*. Porém, até mesmo esta denúncia está circunscrita àquele horizonte que Rousseau contribuíra para desenhar: o horizonte da universalidade dos direitos, das liberdades e da igualdade. Neste artigo queremos caracterizar esta contradição levando em conta contribuições recentes de críticas feministas e apontando sua relação com o projeto democrático mais vasto.

Palavras-chave: Rousseau, (des)igualdade, liberdade, feminismo, democracia.

The challenge of gender equality in light of Rousseau's inheritance and contradictions

Abstract: Rousseau is known as one of the greatest philosophers of our occidental tradition, mainly due to the impact his ideals had on the definition of modern ideology. However, despite the defense of the French revolutionary ideals, Rousseau insists in maintaining a practice of naturalized inequality, considering women as inferior of men. Mary Wollstonecraft was the first to denounce the contradiction of Rousseau's thought, in the oeuvre that would become the benchmark of feminist literature: *A Vindication for the Rights of Women*. However, even this critique is circumscribed to the horizon that Rousseau help to draw, namely, the horizon of the universality of rights, freedoms and equality. In this article we aim at characterizing this contradiction, taking into account recent contributions of feminist critiques and pointing to their relationship to a wider democratic project.

Key-words: Rousseau, (in)equality, freedom, feminism, democracy.

Rousseau é reconhecido como um dos grandes filósofos da nossa tradição *ocidental*, sobretudo pelo impacto que os seus ideais tiveram na definição da ideologia moderna de viés republicano e até mesmo liberal. Porém, apesar da defesa incansável daqueles que viriam a ser os ideais revolucionários franceses – que inclusive desenharam o caminho a percorrer pela modernidade enquanto atitude e prática de revoluções – a saber, o ideal da liberdade como valor inalienável a partir do qual se constrói o valor do *homem*, e o ideal de igualdade, enraizado nessa descoberta (ou invenção) da liberdade e consequentemente, poderíamos acrescentar, o ideal da *fraternidade*, do sentimento de irmandade republicana em que os *homens* se tornam *iguais* ao aceitarem transformar-se em *cidadãos*; apesar disso, Rousseau parece insistir em manter uma prática de desigualdade absolutamente *naturalizada*, a saber, a prática de considerar as mulheres como inferiores e desiguais dos *homens*. Isso leva-nos, necessariamente, ao paradoxo, à ferida eternamente aberta, à contradição de, por um lado, afirmar a universalidade da liberdade incarnada em cada sujeito e por outro, confirmar a prática da exclusividade desta universalidade aos homens, e com isso à prática da exclusão de metade do género humano das suas promessas e benesses. Esta denúncia da contradição ou dilema do pensamento do autor, a partir da reflexão acerca da relação entre homens e mulheres, não é nova. Mary Wollstonecraft foi a primeira a fazê-lo de forma incisiva e aberta, na obra que viria a ser o marco de uma literatura feminista: *A Vindication for the Rights of Women*. Porém, até mesmo esta denúncia está circunscrita àquele horizonte que Rousseau contribuirá para desenhar: o horizonte da universalidade dos direitos, das liberdades e da igualdade. De qualquer forma, o seu relato é importante para *pensar* a época, o paradigma, que até hoje nos constitui e define.

Autoras mais recentes, da segunda metade do século XX, levaram esta crítica e/ou denúncia a outro patamar de questionamento e ao fazê-lo abriram fendas que permitiriam novas interpretações de Rousseau, como por exemplo Eva Figes ou Carole Pateman. A misoginia geralmente atribuída ao autor começa progressivamente a ser contestada, e deparamo-nos inclusive com leituras feministas simpatizantes do seu pensamento, como se incarnassem a esperança de resgatar o Rousseau coerente, humanista e universalista. Mas até que ponto é possível desconstruir as contradições, desfazer os dilemas e reunir fragmentos do pensamento de Rousseau de forma a torná-lo coerente ou, pelo menos, não contraditório?

I Definindo a contradição

Eva Figes¹ partilha uma leitura em que Rousseau oferece novos meios de perpetuar a atribuição de um lugar físico e simbólico às mulheres: o lugar da casa. Esta reorientação para que as mulheres reocupem o seu lugar *natural* encontra-se na obra *Emílio*. Aqui, Rousseau oferece, por um lado, uma crítica à sua sociedade contemporânea e aos vícios que devem ser superados; por outro lado, uma proposta de como recuperar um sentido de vida virtuosa que mereça a pena ser vivida. A crítica não é específica desta obra; afinal, já o *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os homens*² havia demonstrado o tamanho dos problemas reais a que o desenvolvimento da sociedade nos havia conduzido, culminando na ideologia burguesa, pequena, individualista e atomizada, quase que representando a encarnação dos ‘males’. Porém, é em *Emílio* que Rousseau olha para a questão de género. Se nos deixou, na obra anterior, com a questão ‘O que fazer?’ por responder, *O Contrato Social* dera parcialmente uma resposta: só é possível superar uma sociedade baseada na prática de opressão e dominação naturalizada se recuperarmos um sentido original e originário, inalienável portanto, de liberdade e se, ao mesmo tempo, reconhecermos esta liberdade inalienável como nossa propriedade essencial, como nossa natureza. Claro, a liberdade nunca pode ser tomada de forma realmente essencialista já que ela é uma prática, uma ação, a começar por uma ação de resistência

¹ Ver Figes, E., *Patriarchal Attitudes*, London, 1970.

² A partir de agora referido como *Segundo Discurso*.

e luta.³ Porém, é sobre essa prática, convertida agora em ideal regulativo metafísico (antecipando Kant) que se constrói um outro conceito fundamental para a modernidade – o conceito de dignidade. É sobre esta dignidade, este ‘algo’ que não tem preço, que não é coisa, mas ‘tudo’ o que tem valor em *nós*, que se constrói a prática da liberdade.

Ora, todo o argumento rousseauiano vai no sentido de nos mostrar que a igualdade e a liberdade andam juntas, isto é, não tem como eu ser livre sendo *desigual*. A sociedade burguesa, opressora, dominadora que Rousseau descrevera no *Segundo Discurso* deve ser superada, pois nela não há espaço nem para a igualdade, nem para a liberdade. Por isso, *O Contrato Social* começa pela fundamentação do argumento de que a ilegitimidade do pacto social em vigor permite não só a sua contestação, como a sua superação frontal. A legitimidade é esse outro conceito que, a partir de Rousseau, se tornará permanente no nosso imaginário coletivo. A grande questão é enunciada logo no início da obra:

Desejo investigar se na ordem civil pode existir alguma regra de administração legítima e segura tomando os seres humanos tais como eles são e as leis tais como possam ser. (ROUSSEAU, 1999, p. 10)

Dito por outras palavras, como conciliar a necessidade (aparente) de uma autoridade política com o exercício das liberdades (individuais)? Será possível legitimar a autoridade, tendo em conta que a sua legitimidade depende desta ser capaz de garantir as condições necessárias e suficientes para a igualdade e a liberdade? Rousseau está convencido que sim. Como? Começando por propor uma transformação na forma como concebemos *liberdade* e, assim, uma transformação na própria natureza humana: é preciso abdicar da liberdade natural e aceitar construir uma nova liberdade – civil e moral – que, pela transformação simultânea da igualdade enquanto independência em total *interdependência*, nos projeta num horizonte comum e nos dá um novo desafio e uma nova tarefa: sermos absolutamente responsáveis pela construção do nosso mundo – um mundo de cidadãos.

O Contrato Social oferece o caminho para essa transformação, ou pelo menos, parte dele. Porém, as propostas vêm acompanhadas do desvelamento das suas contradições ou dilemas, muitas vezes irresolúveis. Por exemplo, ao mesmo tempo em que Rousseau apregoa um projeto republicano de reconstrução da natureza humana em que a política está radicada na ordem da imanência, ele vê-se obrigado a inserir um elemento ‘externo’ para que o corpo político se construa enquanto corpo desejado: absolutamente uno. Esse elemento externo é o ‘legislador’, aquela figura ‘sobre-humana’ que visa orientar os homens para a construção e aceitação de *boas leis*. Não esqueçamos que afinal partimos dos ‘seres humanos tais como eles são’.

Se o problema fosse só esse, ou até, uma análise do preço a pagar pela transformação da natureza humana, em que se constrói o inimigo exterior e interior (como bem alerta Arendt⁴) para que a Vontade Geral se

³ Como diz Rousseau no *Segundo Discurso*, “[...] não é tanto o entendimento que faz, entre os animais, a diferença específica do homem, mas sim sua qualidade de agente livre. A natureza comanda todo o animal e o animal obedece. O homem recebe a mesma instrução, mas se reconhece livre para *concordar ou resistir*, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma.” (2014, p. 55-6, meu itálico) Sublinhamos o fato de que a liberdade nasce da consciência e do ato de resistir ao que é dado pela natureza; a liberdade inaugura a cisão entre o homem e a natureza, já que pela consciência da capacidade de concordar ou resistir o homem passa a ver a natureza como seu ‘outro’. Para o desenvolvimento deste tópico, ver Costa, M.N., *Os Dilemas de Rousseau: Natureza Humana, Política e Gênero em perspectiva*, Ijuí: Unijui Ed., 2017, sobretudo p. 32 e seguintes.

⁴ Em *Sobre a Revolução* Arendt oferece uma breve crítica a Rousseau a partir de uma análise das implicações políticas da sua proposta política e antropológica. Arendt diz: “Em termos políticos, ele pressupôs a existência do inimigo comum e se baseou em seu poder de unificação. Apenas em presença do inimigo pode surgir algo como *la nation une et indivisible*, ideal do nacionalismo francês e de todos os outros nacionalismos. Assim, a unidade nacional só pode se afirmar na esfera das relações internacionais, em circunstâncias de, no mínimo, potencial hostilidade [...]. O próprio Rousseau, no entanto, deu um passo além. Ele queria descobrir um princípio unificador dentro da nação que também fosse válido para a política interna. Assim, seu problema era onde encontrar um inimigo comum fora do âmbito dos assuntos estrangeiros, e sua solução foi que esse inimigo existia dentro do peito de cada cidadão, a saber, em sua vontade e interesse particular; o cerne da questão era que este inimigo particular oculto só poderia se alçar ao nível de um inimigo comum – unificando a nação a partir de seu interior – se apenas um reunisse todas as

possa revelar e possa permanecer soberana, o problema já seria demasiadamente grande para tentar resolvê-lo de forma linear. Não nos cabe aqui analisar especificamente a crítica de Arendt a Rousseau. Com todas as limitações que esta crítica possa conter, nomeadamente, uma leitura não necessariamente fiel à forma como Rousseau conceptualiza a relação necessária entre exercício de cidadania e vontade Geral, cabe ressaltar que existe uma tensão entre vontade particular e vontade Geral em Rousseau, quanto mais não seja pelo facto de que o próprio autor parte da descrição dos 'homens tal como eles são', a saber, movidos por interesses pessoais e egoístas que não coincidem com o ideal de uma vontade disposta a obedecer às leis e reconhecer o bem de todos como também o seu próprio bem. Porém, a esse problema temos que acrescentar um outro: a forma como Rousseau exclui as mulheres do seu projeto de universalidade.

II Quem somos nós, mulheres, à luz de Rousseau?

A visão de Rousseau acerca das mulheres é no mínimo problemática. Apesar das diferenças que separam Rousseau dos outros teóricos – sobretudo dentro da narrativa do contrato social –, este autor concorda com a visão dominante de que as mulheres representam uma potência subversiva que deve ser controlada. O 'contrato sexual' subjaz à relação homem – mulher e com isso afirma e naturaliza a submissão das mulheres face aos homens.⁵

Léon Abensour, por exemplo, em *La Femme et le Féminisme avant la Révolution*, defende que Rousseau é o líder da escola anti-feminista, recusando às mulheres qualquer direito político.⁶ Leituras contemporâneas e a historiografia recente da Revolução Francesa tendem a reforçar esta conclusão – lembremo-nos da crítica conduzida por Mary Wollstonecraft que denuncia a injustiça (e portanto, ilegitimidade) da exclusão das mulheres da esfera pública. Mas o que Rousseau diz, de fato, sobre as mulheres?

Para responder a esta questão devemos olhar para o texto emblemático de *Emílio*, onde o autor dedica o capítulo V da obra à educação de Sofia. Esta obra, porém, deve ser lida à luz de duas outras, a saber, o *Segundo Discurso*, onde Rousseau diz claramente que a divisão sexual foi produto de acaso, e portanto, não há biologicamente nenhuma diferença significativa entre homens e mulheres que justifique essa divisão (que será mais tarde conhecida como a dicotomia público/privado) e o *Contrato Social*, onde a narrativa se constrói em torno da expressão 'homens', não sendo mencionada qualquer referência às mulheres.⁷

Esta ausência é, no mínimo inquietante. Por um lado, porque pode ser interpretada como uma espécie de subsunção das 'mulheres' na categoria 'homens' enquanto 'Homem', isto é enquanto totalidade do género humano. Esta é a leitura otimista que de alguma forma contribui para a perpetuação do mito de que a filosofia enquanto disciplina e Ciência é 'neutra' e, por isso, imparcial quanto à questão de género. Por outro lado, se tomarmos a ausência pelo que ela é, isto é, por uma denúncia da relação entre pensamento e linguagem, mostrando que ao aceitar determinadas narrativas e suas naturalizações, estamos a contribuir *ativamente* para a manutenção do *status quo*. Então, essa ausência aponta a incongruência, contradição e impossibilidade de sustentação do projeto rousseauiano. Vejamos.

No *Segundo Discurso* Rousseau diz:

vontades e interesses particulares. O inimigo comum dentro da nação é a soma dos interesses particulares de todos os cidadãos." (ARENDT, 2009, p. 114-115)

⁵ Ver Carole Pateman, *O Contrato Sexual*.

⁶ Rosenblatt, (2002, p. 4)

⁷ Ressalto que para o propósito deste artigo não incluo referências a *Júlia* ou *A Nova Heloísa*, já que isso me deslocaria da tese que aqui viso desenvolver. Porém, alerto para a possibilidade de que a consideração sobre essa obra nos permitirá construir mais uma camada de problematização acerca do projeto rousseauiano de formação da mulher.

Os primeiros progressos do coração foram o efeito de uma situação nova que reunia numa habitação comum os maridos e as mulheres, os pais e os filhos; o hábito de viver juntos fez nascer os mais doces sentimentos que os homens conhecem, o amor conjugal e o amor paterno. Cada família tornou-se uma pequena sociedade, tanto mais unida quanto a *afeição recíproca e a liberdade eram seus únicos laços*. E foi então que se estabeleceu a *primeira diferença na maneira de viver dos dois sexos, até aí inexistente*. As mulheres passaram a ser mais sedentárias e se acostumaram a cuidar da cabana e dos filhos, enquanto o homem ia buscar a subsistência comum. Os dois sexos começaram também, por uma vida mais branda, a perder um pouco de sua ferocidade e de seu vigor. (2014, p. 84, meu itálico)

Como dito acima, nesta passagem fica claro que Rousseau não atribui nenhuma diferença fundamental entre homens e mulheres do ponto de vista da divisão do trabalho. Esta foi produto de uma escolha aleatória e essa escolha tornou-se necessária devido a um hábito progressivamente inculcado, que não existia no momento original em que o homem ou a mulher 'selvagem' viviam de forma isolada e nómada, a saber, o hábito de viverem juntos num mesmo espaço. A vivência e partilha de um espaço comum fê-los renascerem para si mesmos enquanto sujeitos *para o(s) outro(s)*. As caras e os corpos são lembrados, e sobre a memória recente e experiência presente se desenvolvem laços afetivos, porém, marcados ainda pela total liberdade. As relações entre homens e mulheres sofrem transformações qualitativas a partir do momento em que cada um deixa de existir apenas para o outro e passa a existir para uma comunidade mais ampla, para além da família. Nasce a distinção entre o ser e parecer e inaugura-se uma nova dinâmica nas relações humanas. O olhar do outro passa a ser o espelho a partir do qual cada um se constrói e se projeta.

Deste momento até ao desenvolvimento e amadurecimento da sociedade civil, os seres humanos passam por diferentes transformações, porém, todas têm algo em comum: o movimento da progressiva expansão das 'necessidades' individuais, e o exacerbamento de relações de dominação e exploração.⁸ O contrato social caracterizado no *Segundo Discurso* é um contrato que, apesar de legítimo no momento inicial, na medida em que os contratantes agem enquanto sujeitos livres, promove e radicaliza as sementes da desigualdade econômica, abrindo espaço para a consolidação de um modelo despótico e, por isso, contrário aos interesses e valores republicanos. Dito por outras palavras, a partir do momento em que as instituições geradas pelo contrato legitimam a assimetria na distribuição de riqueza, segue-se uma assimetria na distribuição e possibilidade de exercício de poder político e com isso a naturalização de uma lógica de dominação dos 'ricos' sobre os 'pobres'. Onde há dominação deixa de haver igualdade e, consequentemente, liberdade. A obra seguinte, *O Contrato Social*, visa reparar as injustiças e recuperar as condições de possibilidade para um exercício pleno de liberdade e igualdade, via reconstrução da subjetividade e sua relação com o todo. Porém, a questão de género é totalmente excluída das preocupações de Rousseau em ambas as obras. A desigualdade a ser superada nada tem a ver com a desigualdade de género – apenas a ver com a desigualdade na distribuição de forças enquanto exercício de liberdade individual. Os indivíduos – *homens* –

... correram ao encontro de seus grilhões acreditando assegurar sua liberdade, pois embora tivessem suficiente razão para perceber as vantagens de um estabelecimento político, não tinham a experiência suficiente para prever seus perigos; os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente os que contavam se aproveitar dessas vantagens, e os sábios mesmos viram que era preciso sacrificar uma parte de sua liberdade para a conservação de outra, como um ferido que corta um braço para salvar o resto do corpo. (ROUSSEAU, 2014, p. 96)

Tendo proposto o que poderia ser feito no sentido de superar essa condição de assimetria e desigualdade entre os homens, *O Contrato Social* deve ser complementado com a proposta de *Emílio*. Afinal, se a primeira obra trata dos 'homens tal como eles são', a segunda visa oferecer um caminho para tornar os homens

⁸ Rousseau diz: "Nessa nova situação [...] os homens gozando de um lazer maior, dedicaram-no a obter vários tipos de comodidades desconhecidas de seus pais. E foi esse o primeiro jugo que se impuseram sem que o soubessem e a primeira fonte de males que preparavam a seus descendentes. Além de eles continuarem assim a amolecer o corpo e o espírito, essas comodidades perderam com o hábito quase todo o seu deleite e ao mesmo tempo se degeneraram em verdadeiras necessidades, de modo que sua privação tornou-se mais cruel do que era doce a posse, e as pessoas sentiam-se infelizes de perdê-las sem estarem felizes de possuí-las." (2014, p. 84) A vida em comum fez nascer a moralidade, e com esta foi preciso criar, externalizando, um conjunto de leis capazes de fazer face ao novo sentimento de injustiça.

naquilo que eles *devem e podem ser*. O projeto de transformação política complementa-se e depende de um projeto de transformação da subjetividade humana, a partir da prática da educação.

Curiosamente, em *Emílio Rousseau* percebe como não é suficiente ‘transformar’ os ‘homens’ mas também as ‘mulheres’, porque estas exercem uma influência determinante nos primeiros. A transformação de ambos dá-se à luz de um compromisso com a recuperação daquela instituição basilar, fundamental, para a própria experiência da *política*, a saber, a instituição da família. Diz Costa que

a família é a condição necessária para a construção de uma sociedade bem ordenada, capaz de garantir a sua saúde coletiva. A família obriga a colocar em perspectiva os interesses particulares e a pensar nos interesses do todo. A família é a instituição que mais bem articula as tensões entre direitos e deveres, natureza e sociedade. (2017, p. 123)

A recuperação da família como instituição política por excelência exige um processo de transformação *simultânea e em harmonia* de homens e mulheres, em relação. Diz Rousseau:

Todas as faculdades comuns aos dois sexos não estão igualmente repartidas entre eles; mas consideradas no seu todo, compensam-se. A mulher vale mais como mulher e menos como homem; por toda a parte onde faz valer os seus direitos tem a vantagem; por toda a parte onde quer usurpar os nossos, fica abaixo de nós. (1990, p. 188)

Homem e mulher reconstroem-se a partir do reconhecimento do que é comum e diferente a ambos. O relato rousseauiano acerca do que definiria uma educação adequada às mulheres é revelador de duas coisas: a primeira, que contrariando a intuição original de que a liberdade é ‘comum’ a todos os humanos, essa liberdade é *qualitativamente* diferente entre homens e mulheres. A diferença qualitativa reside ou manifesta-se na atribuição do espaço próprio a cada um: os homens, ‘destinados’ a realizar a sua função no espaço público e as mulheres, contribuindo diretamente para a realização da função do primeiro ao restringir-se e limitar-se ao espaço privado. Daqui se abre campo para o reconhecimento da desigualdade de género absolutamente naturalizada (i.e., tornada *segunda natureza*) em Rousseau – a hierarquia é inescapável, o destino do homem tem mais *valor* que o destino da mulher, o que significa dizer, por outras palavras, que a mulher *depende* do homem para realizar o seu propósito e, não tem um propósito próprio:

Toda a educação das mulheres deve ser em relação aos homens. Agradar-lhes, ser-lhe úteis, fazer-se amar e honrar por eles, educá-los quando jovens, tratá-los quando adultos, aconselhá-los, consolá-los, tornar-lhes a vida agradável e doce: eis os deveres das mulheres, *em todos os tempos*, e o que lhes deve ser ensinado, desde a sua infância. (ROUSSEAU, 1990, p. 190, meu itálico)

Na sequência desta passagem Rousseau declara explicitamente que a dependência é ‘um estado natural das mulheres’ (ROUSSEAU, 1990, p. 195). A contradição não podia ser mais flagrante: se a dependência é ‘natural’ (ou foi naturalizada), isso significa que o projeto de recuperação da liberdade plena assenta na prática de exclusão de metade do género humano, para a qual essa liberdade não é ‘direito’. Isso significa dizer que as mulheres, pelo simples fato de seres mulheres, não fazem parte do ‘universal’ – esse universal presente nos ideais revolucionários de ‘liberdade, igualdade e fraternidade’. Sim, a fraternidade não é a sororidade nem a irmandade apenas – ela é a união, o reconhecimento de uma igualdade *apenas* entre homens.

Esta tensão torna-se evidente quando consideramos o contexto revolucionário francês. N’O *Contrato Social* Rousseau advogava pela transformação do mero indivíduo, burguês, isolado, atomizado, no *cidadão*, membro de algo maior – a Cidade, a Nação, a Vontade Geral. Essa transformação foi encapsulada no discurso, e universalizada a partir de França – a (re) construção da Identidade Nacional fez-se a partir da (re) invenção de si pela construção consciente do ‘cidadão francês’. Assistimos a um projeto em curso de total redefinição dos modos de constituição da subjetividade. Porém, cabe perguntar se esse desafio na forma como o ‘eu’ se constrói para que se harmonize com o todo do qual é parte indissociável é exigido das mulheres também. Dito por outras palavras, são as mulheres parte do corpo soberano, ou não? Landes afirma:

Tal como se veio a perceber, ser uma *cidadã* [*citoyenne*] não era exatamente o mesmo que ser cidadão. Apesar da proclamação dos direitos do homem em 1789, a instituição do sufrágio universal masculino em 1792 e a abolição da escravidão em 1794, tal como importantes reformas na lei civil e da família que beneficiaram mulheres, as mulheres permaneceram membros de segunda-classe da nação, privadas de direitos políticos fundamentais. A Constituição de 1791 categorizava todas as mulheres como ‘cidadãos passivos’ (juntamente com a maioria dos homens, cujo estatuto era uma função da sua posição económica). Mesmo na Constituição democrática de 1793, que eliminou a distinção entre cidadania ativa e passiva, ainda era negado às mulheres um estatuto político igual. Neste aspecto, as mulheres não eram apenas vítimas dos costumes e práticas do Antigo Regime. Pois apesar de outras diferenças que separavam as mulheres, todas as mulheres partilham agora uma posição comum diante da lei devido ao seu género, o que confirmou a reivindicação de Jean-Jacques Rousseau de que “tudo dependia fundamentalmente da política”. Apesar disso, mulheres politicamente ativas não se retiraram de livre e espontânea vontade da esfera pública revolucionária; elas tiveram de ser expulsas. A 30 de Outubro de 1793, a Convenção Nacional proibiu todos os clubes e sociedades populares de mulheres. Consequentemente, a Comuna de Paris acolheu a proposta de Pierre Gaspard Chaumette de proibir as mulheres das suas sessões. A nova definição legal de cidadania significava que todas as mulheres – mas em especial aquelas que afirmavam os seus direitos ao participar nas insurreições populares e ao exigir um papel mais amplo na arena política – ocupavam um estatuto ambíguo vis-à-vis o soberano. Nas palavras de Dominique Godineau, elas eram “*citoyennes* sem cidadania.” (LANDES, 2002, p. 4-5)

Esta passagem toca em duas ideias importantes: a primeira, a ideia da própria contradição entre a reivindicação pela universalidade e a prática da exclusão. A segunda, a ideia de que essa exclusão foi um ato de força – os homens literalmente expulsaram as mulheres do espaço público. Por isso, Pateman diz que ao mesmo tempo em que a narrativa do contrato social conta a história da ‘liberdade’ (poderíamos dizer, da invenção moderna deste conceito), ela é feita a partir da consolidação de práticas de opressão, a começar pela opressão de género. A autora diz-nos:

A liberdade do homem e a sujeição da mulher derivam do contrato original e o sentido da liberdade civil não pode ser compreendido sem a metade perdida da história, que revela como o direito patriarcal dos homens sobre as mulheres é criado pelo contrato. A liberdade civil não é universal – é um atributo masculino e depende do direito patriarcal. (PATEMAN, [1988] 1993, p. 16-17)

Este pacto original tal como descrito n’*O Contrato Social* deve ser compreendido tanto pelo que é dito, como pelo que é não-dito; tanto pelo que aparece – nas palavras, nas propostas, nas ações – como pelo que não aparece. Mas este ‘não-aparece’ não significa a sua inexistência, mas antes a prática continuada da invisibilização daquilo que poderia contestar o lugar privilegiado dos homens – as mulheres. O pacto original por isso tem uma dupla dimensão: por um lado ele é *social* – ele cria, projetando, a nova sociedade, as condições de possibilidade para uma (nova) ordem; por outro lado, essa ordem supõe um pacto sexual, que como Pateman bem diz, tem um carácter dual: ao mesmo tempo em que afirma o direito patriarcal, isto é o direito político, civil, dos homens sobre as mulheres, esse pacto garante também o total acesso dos homens às mulheres, começando pelos seus corpos. (PATEMAN, 1993, p. 17)

Nesta dicotomia se ilumina uma outra: a dicotomia público/privado, onde se constrói, pelo reforço do *status quo*, as condições para a determinação do *valor social*. Um valor social que não é só ‘externo’, mas que tem impacto direto na forma como cada um se imagina enquanto portador de uma dignidade inalienável, como *pessoa moral*. Às mulheres foi-lhes negado o ‘direito’ (pequeno, burguês, masculino) de serem *pessoas*. Mas nem por isso elas abdicaram da luta por reconhecimento. Apenas a lógica de opressão teria de se revestir de outras máscaras, conceitos e ideologias para tornar possível a coexistência da contradição.

A crítica de Mary Wollstonecraft

Mary Wollstonecraft escreve em 1792 a obra que se tornaria um marco simbólico da literatura feminista: *Reivindicação dos Direitos da Mulher*. A sua obra é importante não só pelo conteúdo – que é válido e pertinente, ainda mais considerando o contexto revolucionário em que é escrita – mas pelo próprio facto de que, ao existir, contribui para a criação de um espaço para que outras críticas possam *aparecer*. Wollstonecraft convida-nos a questionar a distinção natural (ou naturalizada) entre homens e mulheres, fundamentada no

conceito de ‘virtude’. Com efeito, esta exclusão das mulheres em Rousseau ou a negação de uma igualdade radical de género assenta, como vimos, no pressuposto de que a forma como concebemos o valor de um e de outro difere. Isso se torna mais evidente quando olhamos para o conceito de *virtude*. Diz Landes:

Etimologicamente, da raiz latina *vir*, significando ‘homem’, a palavra *virtude* literalmente denota a masculinidade e é associada com valor, merecimento, resistência, força e energia, assim como, de acordo com Rousseau, auto-controle e dever. Para fêmeas, a virtude também requer dever e auto-controle, mas dificilmente resulta no tipo de independência, valor ou coragem que é masculina por definição. Com efeito, as mulheres masculinas ou *virago*, do Latim, significam quer uma mulher guerreira, quer, pejorativamente, uma mulher barulhenta, de conduta repreensiva ou dominadora. Para o homem virtuoso, não é esperado que ele seja completamente auto-suficiente. Para os republicanos, a virtude pública masculina requer a participação e apoio não de *viragos*, mas de mulheres castas, virtuosas, cujo dever estava circunscrito pelos seus papéis na esfera privada do lar. Vale lembrar que para mulheres e homens a virtude significa coisas muito diferentes: castidade, pureza sexual e integridade física, e não excelência moral, bondade e sobretudo, coragem. Nem o papel da mãe republicana nem a imagem da deusa feminina pretendia apoiar algum tipo de ação pública, inclusive na mostra da fisicalidade, disponível aos homens. (2002, p. 90-1, minha tradução)

Com efeito, Wollstonecraft diz-nos que o modo de educação em vigor é responsável pelos juízos de valor que atribuímos a uns (homens) e outros (mulheres), naturalizando diferenças que, na prática, são socialmente construídas. Diz ela:

Atribuo a causa desse florescimento estéril a um sistema de educação *falso*, extraído de livros sobre o assunto escritos por homens que, ao considerar mais as mulheres como *fêmeas* do que como *criaturas humanas*, estão mais ansiosos em torná-las damas sedutoras do que esposas afetuosas e mães racionais. O entendimento do sexo feminino tem sido tão *distorcido* por essa homenagem ilusória que as mulheres civilizadas de nosso século, com raras exceções, anseiam apenas inspirar amor, quando deveriam nutrir uma ambição mais *nobre e exigir respeito por suas capacidades e virtudes*. (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 25, meu itálico)

É esta leitura estabelecida de *virtude* que Wollstonecraft vai contestar, a partir de um diálogo com *Emílio* e uma crítica a Rousseau. Diz Wollstonecraft que

O ser que pode governar a si próprio não tem nada a temer na vida; mas se houver algo mais caro do que seu próprio respeito, o preço deve ser pago até ao ultimo centavo. [...] A mulher, em particular, cuja virtude se baseia em preconceitos mutáveis, raramente alcança essa grandeza da mente; assim, tornando-se escrava de seus próprios sentimentos, é subjugada com facilidade pelos dos outros. Degradada dessa maneira, emprega sua razão, sua *confusa razão*, para lustrar suas correntes, em vez de rompê-las. (2016, p. 133-4, meu itálico)

A sua proposta é simples: mostrar que, partindo de uma abordagem das mulheres enquanto *criaturas humanas*, dotadas de faculdades (nomeadamente a razão), estas são igualmente capazes de virtude, e com ela, de dignidade e felicidade humanas. O cultivo da razão, e com ele o cultivo da humanidade, não depende da distinção de sexo, o que significa que o próprio conceito de virtude (enraizado na relação entre masculinidade e coragem) deve ser redefinido e expandido de forma a tornar-se mais inclusivo. Se ‘o conhecimento e a virtude decorrem naturalmente do exercício da razão’ (Wollstonecraft, 2016, p. 31), então isso significa que as mulheres poderão construir uma igualdade de condições se lhes forem dados os meios de se exercitarem e estudarem adequadamente, i.e., de acordo com o princípio iluminista (kantiano, do *Sapere Aude!*) que promete a liberdade pela prática da autodeterminação racional. Para isso é preciso desconstruir os preconceitos que conduzem a uma obediência cega de uma autoridade *externa* (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 45).

Wollstonecraft oferece uma crítica, passo a passo, da caracterização que Rousseau faz da mulher ideal, Sofia. Sofia é, de acordo com a autora, sobretudo ‘inatural’ (idem); a educação de Sofia apresentada no livro V do *Emílio* reforça os estereótipos com os quais ainda hoje vivemos, começando pelo mito coletivo de que ‘toda a criação foi feita apenas para a conveniência e o prazer do homem’ (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 47) e que as mulheres devem ser educadas para serem dóceis, agradáveis e submissas. São esses

preconceitos que urge denunciar e desconstruir, e ao fazê-lo estaremos aptos a viver de acordo com um outro conceito de virtude, a saber, a virtude enquanto expressão da liberdade (racial) humana. Diz a autora que ‘a liberdade é a mãe da virtude’ (2016, p. 59) e ‘a humanidade, incluídas as mulheres, tornar-se-á mais sábia e virtuosa quando uma política sã difundir a liberdade’ (2016, p. 60).

Não farei uma leitura nem comentários exaustivos desta obra, pois não é o meu propósito. Queria apenas apontar uma crítica contemporânea de Rousseau. Mais de duzentos anos depois desta obra ter sido escrita, continuamos a lutar por uma inclusão na ‘racionalidade’, ‘liberdade’, ‘universalidade’ masculinas. Por que esta inclusão tem sido tão difícil? Por que a libertação dos preconceitos é tão dolorosa? Talvez essa dificuldade se deva, pelo menos em parte, ao fato de que libertarmo-nos deles significa libertarmo-nos do horizonte ideológico que os acompanha, a saber, do horizonte que se constrói sobre o postulado de uma necessidade da dicotomia entre esfera pública e esfera privada, assim como sobre os próprios ideais de liberdade e igualdade que até hoje configuram o nosso imaginário coletivo.

III Superando a contradição - Para lá da ideologia liberal?

Levanta-se a questão: será possível ultrapassar esse mesmo imaginário? O que isso significaria?

Se olharmos para as críticas feministas de Rousseau assim como de outros filósofos, percebemos que as críticas limitam o seu potencial *crítico* na medida em que não estão dispostas a pagar o preço de abdicar da ideologia familiar dos ‘direitos individuais’, da ‘democracia’, do ‘Estado de direito’, da ‘cidadania’. Foucault diria que esse é, de fato, ainda o nosso *a priori* histórico. Porém, percebemos que aí reside o problema, ou melhor, aí se encontra o obstáculo que parece ser insuperável. Ao mesmo tempo em que visamos construir uma igualdade radical entre homens e mulheres, partindo do reconhecimento do seu valor intrínseco ou dignidade, perpetuamos a lógica liberal dos ‘direitos’ que, por definição, assenta numa prática de exclusão e opressão.⁹ Seria possível pensar o ‘direito’ sem o seu outro? Seria possível pensar o projeto de construção de dignidade humana sem ter como pano de fundo aqueles que são desprovidos dela? Qualquer tentativa neste sentido terá de começar pela desconstrução das dicotomias que configuram o nosso imaginário.

Público *versus* Privado

Num outro artigo mostrei como a dicotomia público-privado foi essencial para a consolidação do modo de produção capitalista, assentando simultaneamente na naturalização, agora progressivamente institucionalizada, da lógica patriarcal.¹⁰ Neste momento quero olhar para como essa consolidação se dá no pensamento de Rousseau, e apontar algumas das suas implicações.

A família tem sido considerada, ao longo da história da filosofia política, como a instituição política (e humana) mais natural, e Rousseau não é exceção. A família representa o espaço onde as relações humanas mais básicas e fundamentais se desenvolvem; com elas, assistimos ao desenvolvimento dos afetos e dos valores. A moral, poderíamos dizer, nasce na família, na experiência da simetria ou assimetria de relações; na justificativa das dinâmicas e na sua tradução em direitos e deveres uns para com os outros.

⁹ Entendo que a lógica liberal dos direitos assenta na prática de exclusão na medida em que desde a sua origem está marcada por uma discriminação de gênero que visa justificar a normalização da desigualdade entre homens e mulheres. Assim, observa-se igualmente uma dialética insuperável, já que ao mesmo tempo em que a ‘conquista’ de direitos por parte de mulheres parece anunciar um movimento de equalização entre os gêneros, logo a desigualdade é reafirmada pela redefinição do conjunto das práticas sociais. Para compreender melhor a minha argumentação ver Costa, M.N. “Transformando o Patriarcado? O papel da luta feminista na reconfiguração das categorias marxistas” em *Trans/Form/Ação*, Marília, v.41, n.3, p.125-144, jul/set. 2018.

¹⁰ Ver o artigo mencionado na nota anterior.

O desenvolvimento das relações comerciais, a progressiva naturalização das relações de troca, e com isso, a consolidação do modo de produção capitalista, têm um impacto importante na forma como os espaços físicos serão redefinidos: o espaço das cidades (que cresce à medida que fábricas são implementadas) e o espaço das casas particulares. Aprende-se a viver para 'fora' do que antes era o 'lar'. O valor social é exatamente isso – manifesta a dependência do que está fora, fora de si, fora da casa, fora do lar. Rousseau denunciara no *Segundo Discurso* essa cisão entre 'ser e parecer' como um dos males da civilização. Essa cisão é devolvida como fragmentação da família. Da família pensada idealmente como unidade (política) assistimos à divisão dos seus membros e à reivindicação (mesmo que inconsciente) do valor absoluto e independente de cada indivíduo. Mas os indivíduos familiares são homens e mulheres. Os homens saem de casa e conquistam ou constroem o seu valor refletido no olhar do próximo. E as mulheres? As mulheres, diz Rousseau, tentam fazer o mesmo e esse movimento de invasão ou tentativa de integração no 'espaço público' confirma a morte destinada da instituição da família. Ora, sem a experiência real da 'família', diz Rousseau, a própria política está condenada. Num certo sentido, Rousseau antecipa muitas das preocupações que serão sistematizadas e teorizadas por Alexis de Tocqueville, quando escreve *Democracia na América*, como, por exemplo, a preocupação que o individualismo extremo representa um grande perigo às aspirações mais democráticas. A leitura republicana de Rousseau dirá que essa tendência individualista deverá ser compensada pelo regresso à família enquanto espaço de ensino e aprendizagem das virtudes – começando pela aprendizagem para a cidadania e o patriotismo. Nesse sentido, cabe às mulheres um papel crucial para o seu projeto humano e político: das mulheres depende o futuro da *política*. Mas esse futuro é um futuro projetado a partir da delimitação das esferas e sua correspondente hierarquização: o futuro da igualdade e liberdade universais, proclamadas e experienciadas entre irmãos cidadãos depende de um sacrifício, aceitação ou reconhecimento da sua 'real' natureza, a saber, depende de que as mulheres re-naturalizem, i.e., aceitem e participem ativamente na reconstrução da esfera privada, da esfera do lar, como 'sua' esfera privilegiada, sobre a qual a esfera pública poderá finalmente redefinir-se de forma mais depurada e transparente, sem tantas contradições. A dinâmica, porém, é paradoxal e obriga a questionamentos. A mulher deve aceitar a sua natureza e destino – promover a felicidade e bem-estar ao homem. A mulher é literalmente o 'Outro' do homem – Sofia era o 'Outro' de Emílio, projeto de género exemplar onde cada qual saberia exatamente o seu papel, o que era esperado de si e o que, por outro lado, poderia esperar. Sofia deveria dedicar-se incondicionalmente a Emílio sabendo que este, enquanto cidadão, deveria colocar a pátria acima de tudo. A família, por isso, seria o espaço privilegiado para repensar as relações e a priorização dos valores; seria o espaço onde as crianças aprenderiam, *por exemplo*, começando pelos pais: o pai, cidadão que vive e ama a república; a mãe que suporta a missão do seu marido e que indiretamente realiza o seu propósito, na total aceitação da sua dependência e restrição à esfera privada.

Cabe ressaltar mais uma vez que Rousseau é um autor que impossibilita interpretações consensuais. A sua obra está repleta de tensões, o que impede a atribuição de uma linearidade ou sistematicidade *a priori* do seu pensamento. A construção de Emílio e Sofia é um dos exemplos de tensão. Emílio, ao mesmo tempo em que é educado para viver uma vida tranquila e estar disposto a realizar os deveres da vida cívica, tem consciência de que 'não existe verdadeira república e, por isso, cidadania genuína' (Parry, 2001, p. 260). Isto significa que apesar da obra *Emílio* nos oferecer um modelo pedagógico que oferece uma alternativa ao modelo em vigor, a partir de uma reequação entre disciplina, natureza e sociedade, o personagem Emílio guarda uma consciência realista do mundo em que vive. Nas palavras de Parry, o máximo que podemos esperar é que a educação de Emílio consiga garantir

[...] que ele, diferentemente dos outros, supere o interesse próprio e seja motivado pelo bem público. [...] Por baixo das últimas páginas de *Emílio*, aparentemente idílicas, existe um sentido claro de que Rousseau está oferecendo ao seu leitor apenas uma segunda melhor opção. É uma educação para um mundo profundamente insatisfatório, e consiste largamente em aprender acerca do mundo apenas para evitá-lo, na medida da possibilidade. Se Emílio não é um eremita, ele está longe de ser um cidadão. (PARRY, 2001, idem)

Assim, se por um lado, na obra *Emílio*, somos levados a crer que Emílio é educado para se tornar o bom cidadão, virtuoso, obediente e defensor da República apesar da corrupção da sociedade civil, por outro lado comprehende-se que Rousseau é orientado pelo sentido de realidade que comprehende que a transformação humana possível não coincide com a transformação desejada e desejável. Neste sentido, é possível reavaliar igualmente o lugar de Sofia.

Parry alerta-nos de que

É importante reconhecer que o conservadorismo de Rousseau era de uma diferente ordem daquele dos seus contemporâneos, e também que suas posições acerca da educação feminina eram, certamente comparadas com aquelas de muitos liberais, internamente consistentes dada a aceitação da sua premissa fundamental de que existiam virtudes femininas distintivas – uma premissa negada desde o início por críticas feministas como Mary Wollstonecraft e Catharine Macaulay. (PARRY, 2001, p. 261, minha tradução)

A crítica de Wollstonecraft, como vimos, assenta no fato de que Rousseau parte de uma diferença ‘natural’ entre os sexos que, de acordo com a autora, não é justificável. Mas a diferença sexual entre homem e mulher, de acordo com Rousseau, não deve apenas ser reconhecida como também redefinida – num certo sentido poderíamos dizer que Rousseau tem um projeto muito mais conservador do que os próprios conservadores da época, já que para ele não se tratava de manter a mulher na condição ‘feminina’ construída socialmente, mas sim de recolocá-la na sua ‘verdadeira’ esfera de ação, a saber, a esfera da família, que é a esfera privada.

Neste sentido, o conceito moderno revolucionário de ‘liberdade’ faz-se à custa desta cisão entre público e privado, e é em nome da liberdade que as mulheres são excluídas dessa promessa e desse possível exercício. Pois se a liberdade é prática, ação no mundo, que liberdade podem ter as mulheres se lhes é vedado o acesso ao mundo que todos – homens – partilham? A liberdade do homem é a prática que acontece no *exterior*, na esfera pública; a liberdade das mulheres dar-se-ia apenas de forma secundária, na medida em que estas contribuíssem para apoiar os seus maridos. Ora, se o conceito de liberdade, ao construir-se sobre a dicotomia público-privado, afirma, mesmo sem querer, a sua própria impossibilidade *prática*, já que a sua materialização começa pela prática de exclusão – das mulheres do espaço do visível, do público, do ‘valor’ – e pela prática de dependência ou dominação (na esfera privada), então isso tem sérias implicações normativas e práticas.

Primeiro, enquanto a dicotomia público-privado existir, o projeto revolucionário de liberdade e igualdade está destinado a falhar. O seu sucesso baseia-se apenas na total hipocrisia de defender uma bandeira de ideais ao mesmo tempo em que contribui, ativamente, para a reprodução e manutenção do *status quo*.

Segundo, qualquer tentativa de superar a contradição entre liberdade/dominação mantendo esta mesma narrativa, está destinada a falhar. Isto é relevante para pensar os limites das críticas feministas: a reivindicação por igualdade de género está presa numa constelação de conceitos que inviabilizam a prática efetiva dessa liberdade: ‘mais direitos’ significa, efetivamente, ‘mais direitos’, porém, é como se aquele que concebe ou tem poder para o fazer fossem os outros, ou o Outro, o Homem. Esse reconhecimento só pode ser incompleto e, por isso, não reconhecimento, pois só existe reconhecimento na *igualdade*. O problema não é apenas a dicotomia público-privado, mas a *lógica* que suporta a edificação dessa dicotomia, a saber, a lógica patriarcal.

O que nos resta? Significa isto que as mulheres devem *abdiciar* da sua luta por conquista de direitos e afirmação de uma igualdade mais plena? Isso depende do que queremos, desejamos, imaginamos para o futuro, ou seja, de quem nos queremos tornar não só como indivíduos singulares, mas como espécie. Se quisermos manter o mundo familiar, conhecido, que com todos os problemas nos dá uma (falsa) sensação de segurança, com a lógica do consumo transfigurando-se na promessa democrática, então podemos continuar a fazer mais do mesmo: na esperança de que a igualdade salarial, a igualdade representativa, a

igualdade de funções dentro e fora de casa criem miraculosamente a tão desejada igualdade entre homens e mulheres. Porém, há uma outra alternativa.

Em busca de alternativas – em direção a uma reconfiguração radical da democracia?

Uma alternativa possível seria correr o risco e abandonar a narrativa que nos constitui(u), abandonar a promessa de que a nossa autonomia se realizará através dos ideais revolucionários; abandonar a crença de que apesar de todas as desigualdades factuais, existentes no mundo, a igualdade é ainda possível. Então, isso não significaria abandonar o que a ‘democracia’ representa e promete? Sim e não. Sim, no sentido em que talvez se deva considerar o real abandono de uma democracia moderna que se assenta nos ideais revolucionários, começando pela famosa ‘igualdade de condições’ de Tocqueville. Não, porque isso não significa abandonar a ideia de democracia – *apenas* redefinir o seu conceito e suas práticas. Não seria a primeira e com certeza não será a última vez que a ideia de democracia passa por uma reconfiguração radical.

E que reconfiguração poderia ser esta? Para responder a esta questão temos de reativar a nossa imaginação individual e coletiva. Por que insistimos em lutar pela igualdade se esta mesma luta, historicamente, tem produzido um abismo de desigualdades crescentes? Por que insistimos em valorizar a democracia, sobretudo como método de escolha de representantes (Schumpeter), sabendo, na prática, que a escolha está viciada, que a igualdade de acesso a cargos e funções (tão defendida por Rawls) é uma ilusão? Se estas questões nos fazem intuir que, de fato, as nossas escolhas não fazem muito sentido (no sentido em que são incoerentes), então talvez devamos dar um passo atrás e perguntar: em quem nos queremos tornar, do ponto de vista ético e/ou moral? E qual o papel ou a finalidade da associação política? Em que condições seria possível refazer o pacto?

Não irei responder a estas questões agora, porém, quero apenas enfatizar o fato de que, confrontado com a limitação dos nossos conceitos para pensar o que acontece hoje no Brasil e no mundo, talvez seja teoricamente estimulante fazer o percurso inverso: partir de uma análise existencial, fenomenológica, dos acontecimentos políticos e seu reflexo na construção (ou desconstrução) de uma ética pública (e privada), e inventar conceitos que possam dar conta do que é. A partir daí, podemos reinserir o nosso aparato familiar e avaliar quais conceitos são ainda pertinentes e quais devem ser excluídos por estarem ultrapassados.

Referências bibliográficas

- ÁGUILA, Alicia del. 2014. “Carole Pateman y la crítica feminista a la teoría clásica de la democracia (Locke y Rousseau)” em *Estudios Feministas*, Vol. 22, n.2, maio/agosto 2014, Florianópolis.
- COSTA, Marta Nunes. 2017. *Os Dilemas de Rousseau: Natureza Humana, Política e Gênero em Perspectiva*, Ijuí: Editora Unijuí.
- COSTA, Marta Nunes. 2018. “Transformando o Patriarcado? O papel da luta feminista na reconfiguração das categorias marxistas” em *Trans/Form/Ação*, Marília, v.41, n.3, p.125-144, jul/set. 2018
- FIGES, E.. 1970. *Patriarchal Attitudes*, Londres: Stein and Day.
- LANDES, Joan. 2001. *Visualizing the nation – Gener, representation and revolution in the eighteen century France*, Cornell University Press.
- PARRY, Geraint. 2001. “Émile: Learning to be Men, Women, and Citizens” em RILEY, Patrick. 2001. *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge: Cambridge University Press, p.247-271.



PATEMAN, Carole. 1993. *O Contrato Sexual*, tradução de Marta Avancini, Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.

ROSENBLATT, Helena. 2002. “On the “Misogyny” of Jean-Jacques Rousseau: *The Letter to d'Alembert* in Historical Context”. CUNY Academic Works. [h>p://academicworks.cuny.edu/gc_pubs/224](http://academicworks.cuny.edu/gc_pubs/224)

ROUSSEAU, J.J.. 2014. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, tradução de Paulo Neves, Porto Alegre: L&PM Pocket.

ROUSSEAU, J.J. 1999. *O contrato Social*, tradução de António de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes.

ROUSSEAU, J.J. 1990. *Emílio ou Da Educação*, tradução de Pilar Delvaulx, Mem Martins: Europa América.

WOLLSTONECRAFT, Mary. 2016. *Reivindicação dos Direitos da Mulher*. São Paulo: Boitempo Editora.