

Arendt: uma perspectiva feminina do espaço público?

Carla Martins

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias / CICANT

O espaço público, bem como as formas de a ele ter acesso e participar, têm sido modulados a partir de um entendimento predominantemente masculino. Na verdade, a questão de género está ausente da maior parte das reflexões teóricas que consideramos referenciais acerca do espaço público, como a proposta habermasiana.

Como ponto de partida, admite-se a possibilidade de a conceptualização de domínio público presente na obra de Hannah Arendt consubstanciar, pelo menos indirectamente, uma visão feminina da esfera de visibilidade. Arendt lança as bases de uma nova teoria política e pode questionar-se se a arquitectura deste edifício, pelas categorias, argumentos, experiências históricas e definições que a suportam, legitima uma interpretação especificamente feminina ou no mínimo contrastiva do espaço público e, por maioria de razão, da política e do político.

Poderemos indagar, para começar, se Arendt sequer colocou a questão da condição feminina no plano da sua história pessoal. A entrevista que concedeu a Günter Gaus, difundida a 28 de Outubro de 1964, é a este respeito elucidativa e de certa forma decepcionante. Gaus inicia o diálogo esclarecendo que Arendt é a primeira mulher a participar na série por si realizada, comentando que ela exerce uma “profissão muito masculina”, a filosofia. Adivinha-se a primeira pergunta: o seu lugar no “círculo dos filósofos” não será insólito pelo facto de ser mulher? (Arendt, 2001, 11). A resposta de Arendt inicia-se com uma recusa desta circunscrição – “a minha profissão, se assim se pode chamar, é a teoria política”. E prossegue:

“Você diz que a filosofia é, de um modo geral, uma profissão masculina. Sem dúvida, mas isso não significa que um tal estado de facto subsista, um dia poderá perfeitamente existir uma mulher que seja filósofa...” (*Ibidem*, 12)

Questionada sobre o problema da emancipação das mulheres, Arendt admite que tal é:

“um problema que se põe sempre. Eu agora vou-lhe parecer muito antiquada. Sempre pensei que há certas ocupações que não convêm às mulheres, que não condizem com elas, por assim dizer. Não fica bem a uma mulher dar ordens. E ela

não deve pôr-se em situação de ter de o fazer, se quiser continuar a ser feminina. Se tenho ou não razão acerca deste ponto, isso não sei. Por mim, sempre vivi segundo esse critério, mais ou menos inconscientemente ou, melhor, mais ou menos conscientemente. Pessoalmente, para mim, não se tratou de um problema. Para dizer as coisas com simplicidade, sempre fiz aquilo que gostava de fazer” (*Ibidem*, 13).

Um pouco mais à frente:

“Também me perguntou o que pensava do efeito do meu trabalho sobre os outros. Se me permite ser um tanto irónica, eu diria que se trata de uma pergunta masculina. Os homens querem sempre ser o mais influentes possível” (*Ibidem*, 14).

Não obstante a eventual ironia escondida sob a capa destas palavras, Arendt admite perfilhar um posicionamento “antiquado” na esfera pessoal e manifesta algumas ideias gerais, pré-concebidas, sobre o papel e a identidade de género. E o que se passou no plano da intervenção público-política? Embora o seu pensamento e acção tenham sido grandemente tocados pela influência de filósofos como Martin Heidegger e Karl Jaspers ou políticos como Heinrich Blücher (o seu segundo marido) e Kurt Blumenfeld, pelo menos três mulheres ocuparam um espaço decisivo na sua vida e obra. No entanto, das biografias ou perfis dedicados a Rahel Varnhagen¹, Rosa Luxemburgo e Isac Dinesen (pseudónimo da Baronesa de Blixen)² não emana quaisquer questionamento ou preocupação em torno da identidade política feminina. Nestes textos encontram-se, sim, reflexões sobre a identidade judaica, a revolução e o significado político do acto de contar histórias. “Hannah Arendt pensava mais como Judia do que como uma mulher”, escreve a sua biógrafa Elisabeth Young-Bruehl (1996, 317).

Não obstante estar consciente do desenvolvimento do movimento feminista, não reagiu a ele publicamente. Young-Bruehl assevera que Arendt não se via como feminista, embora protestasse quando recebia um tratamento excepcional pelo simples facto de ser *uma mulher*, e manifestava um profundo cepticismo em relação a um movimento político concentrado num tema singular e, em particular, que discutia a distinção que ela traçou entre público e privado (*Ibidem*, 307). Não se ignora que estes aspectos obstam

¹ Hannah Arendt, Rahel Varnhagen. La vie d'une Juive allemande à l'époque du Romantisme, Paris, Éditions Tierce, 1986

² Hannah Arendt, Homens em Tempos Sombrios, Santa Maria da Feira, Relógio d' Água, 1991

ao intuito de abordar a obra arendtiana de um ponto de vista feminino e, em particular, de aventurar a hipótese de a conceptualização de espaço público que aporta conter elementos de distinção no que se refere a uma tematização de género³. Indubitavelmente a articulação entre a obra arendtiana como um todo e o feminismo tem sido objecto de acesa controvérsia – reflectida em conferências e publicações especializadas que têm sobretudo como ancoragem teórica a ciência política. Arendt exerce uma espécie de magnetismo sobre as teóricas políticas do feminismo norte-americano e a sua obra enquadra-se na actual luta da corrente feminista por uma direcção teórica (*Ibidem*, 308).

1. Vita activa, condições da existência, esferas pública e privada

Um dos aspectos críticos da obra arendtiana para o movimento feminista aponta, como referido, para a distinção quase cartesiana entre público e privado. Para compreender esta separação – e a tradição política e teórica que convoca – é necessário esclarecer, antes de mais, o ponto de partida de *Human Condition* (1958), a saber, a reabilitação do conceito de *vita activa* e do jogo das suas configurações históricas. Arendt resgata uma categoria que tem como referente uma realidade cujas dimensões internas e articulações foram negligenciadas por uma tradição que as ordenou a partir do prisma da vida contemplativa. “Tradicionalmente, portanto, a expressão *vita activa* deriva o seu significado da *vita contemplativa*” (Arendt, 1958, 16). Se o significado de *vita activa* foi cunhado “por homens que se devotaram à maneira contemplativa de viver e que olhavam dessa perspectiva para todas as maneiras de estar vivo” (Arendt, 1999, 16), Arendt “estava ciente que se podia olhar para este assunto de um ponto de vista inteiramente diferente” (*Ibidem*, 17). A conceptualização por si proposta está em manifesto conflito com a tradição. “Afirmo simplesmente que o enorme valor da

³ “Parece-me que a vida e obra de Hannah Arendt mostram que a pretensão do feminismo cultural de que as mulheres pensam como mulheres e ginocentricamente, colocando as mulheres no centro das suas preocupações, está sobregeneralizada. Penso que o máximo que se pode dizer sobre o pensamento das mulheres é que terá um fio que será determinado por esse ser mulher, e que esse fio pode, para algumas mulheres, ser o fio maior, enquanto que para outras será subsidiário em relação a outros fios que surgem de outros ingredientes da experiência e da condição. Para algumas mulheres, pensar será relativamente sem género – como Hannah Arendt, em *A Vida do Espírito*, reclama que *todo* o pensamento é” (Bruehl, 1996, 316-317).

contemplação na hierarquia tradicional obscureceu as diferenças e manifestações no âmbito da própria *vita activa*” (Arendt, 1958, 16).

O exame fenomenológico que a pensadora empreende da *vita activa* incide sobre três elementos: as actividades do homem, as condições da existência humana e os espaços onde têm lugar essas actividades.

Vita activa designa, em primeiro lugar, três actividades humanas fundamentais: labor, trabalho e acção. A cada uma correspondem as condições básicas pelas quais a vida na terra foi dada ao homem. O labor, a actividade que colmata as necessidades de reprodução e de sobrevivência da espécie, tem como condição a própria vida. O trabalho é a actividade correspondente ao artificialismo de existência humana – “o trabalho produz um mundo «artificial» de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural” e destinado a perdurar e a transcender as vidas individuais (*Ibidem*, 7) – e a sua condição é a mundanidade. A acção, a única actividade que decorre directamente entre os homens, corresponde à condição humana da pluralidade, “ao facto de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (*Ibidem*).

Finalmente, quanto ao terceiro aspecto do exame fenomenológico arendtiano da *vita activa*, cada actividade humana aponta para um *topos*, um espaço de realização que será público ou privado. “Se considerarmos a escala integral das actividades humanas do ponto de vista da aparência, encontramos muitos graus de manifestação. Nem laborar nem fabricar requerem a mostração da própria actividade; só o agir e o falar precisam de um espaço de aparecimento – tal como as pessoas que vêem e ouvem – para que se possam de todo actualizar” (*Ibidem*, 84). Pela sua “natureza”, certas actividades estão confinadas à esfera privada ao passo que outras, nomeadamente a acção, dependem do seu aparecimento num espaço público.

Observação que nos obriga a, brevemente, perscrutar a compreensão arendtiana das duas esferas ou a teoria das “esferas separadas”. Autores como Hans-Georg Gadamer e sobretudo Arendt retomaram o conceito aristotélico da política⁴, evidenciando as oposições entre o político e o económico, o público e o privado, a liberdade e a necessidade, o poder e o domínio, a prática e a técnica (Ferry, 1987, 13). No contexto grego clássico, o espaço público remetia para a praça pública, a ágora, espaço

⁴ Para Arendt, aliás, esta tradição é inescapável: “A polis grega continuará a estar presente como fundamento da nossa existência política, no fundo do mar, durante o tempo em que tivermos na boca a palavra «política»” (Arendt, 1974, 304).

simultaneamente físico e simbólico de discussão, totalmente contraposto ao domínio privado; se o primeiro surgia associado à cidadania, igualdade e liberdade, o segundo caracterizava-se pela submissão e necessidade.

Na concepção das “esferas separadas”, Arendt parece privilegiar a participação na esfera público-política como único lugar onde o homem pode alcançar uma existência autêntica. Em comparação com estas possibilidades de realização, a esfera privada parece inadequada para proporcionar uma existência realmente humana. O domínio privado é, essencialmente, não político ou pré-político, e abre-se a uma dupla leitura: por um lado, numa acepção positiva, privado surge como “refúgio” e lugar onde o indivíduo se protege da constante exposição pública⁵; de um prisma negativo, a privacidade constitui uma esfera de não cidadania e expressa um carácter privativo, de estar privado do acesso à vida pública. Na experiência grega, o espaço do lar ou da *oikia* assentava na coabitação sob a égide das urgências vitais, da satisfação das necessidades, traduzidas na preservação-reprodução da vida e na sobrevivência individual e da espécie. No domínio do lar – habitado pelas mulheres, escravos, servos – imperava a desigualdade e representava a antítese da liberdade e igualdade, os traços caracterizadores da existência público-política⁶.

Já o público, na obra arendtana, designa dois fenómenos relacionados entre si mas distintos. Em primeiro lugar, designa “que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por outros e tem a maior divulgação [*publicity*] possível” (Arendt, 1958, 50). A pluralidade, a presença dos outros que vêem e ouvem o que eu vejo e ouço constitui o garante da realidade do mundo, dos outros e do próprio eu e tem um lugar de manifestação: a percepção humana da realidade “depende totalmente da aparência e, portanto, da existência de uma esfera pública” (*Ibidem*, 51). Em segundo lugar, público significa o próprio mundo, comum a todos os indivíduos, erguido artificialmente contra a natureza, e signo de durabilidade e estabilidade. Viver em conjunto no mundo significa essencialmente que um mundo de “coisas” (artefactos, obras de arte, monumentos, instituições, leis, narrativas...) está entre aqueles que o partilham, tal como

⁵ Para os gregos “não podia existir uma esfera pública livre sem o devido estabelecimento e a devida protecção da privacidade” (Arendt, 1958, 66).

⁶ “Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão” (Arendt, 1958, 32).

a mesa está localizada entre aqueles que se sentam à sua volta. “O mundo, como todo o intermediário, ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens” (*Ibidem*, 52)⁷.

2. Crítica feminista da concepção arendtiana das “esferas separadas”

Um dos pontos cardinais do pensamento e reflexão arendtianos consiste, por conseguinte, na distinção entre público e privado – e compreensivelmente um dos conceitos que lhe permite estabelecer essa distinção é o de pluralidade. O movimento feminista insurgiu-se previsivelmente de modo virulento contra as exclusões assentes na dicotomia público-privado. Na perspectiva de alguns autores, Arendt terá levado a cabo uma apropriação acrítica da tradição clássica, sem se questionar sobre as exclusões intrínsecas a essa tradição. Ao aceitá-las como um facto replicou uma identificação simbólica e estereotipada referente às duas esferas: o público associado ao masculino, à cultura, à igualdade, à razão; o privado interligado ao feminino (aos subordinados em geral), à natureza, à necessidade, aos sentimentos (Sánchez, 1994, 29). Numa primeira fase da leitura feminista da obra arendtiana, recorda Elisabeth Young-Bruehl, muitas feministas interpretaram a distinção entre domínios político e da família como uma legitimação abominável da relegação da mulher para a “esfera separada” do lar (Bruehl, 1996, 308). Lisa McLaughlin, em “Para além das ‘esferas separadas’: o feminismo e o debate dos estudos culturais / economia política”, recupera a denúncia do movimento feminista com incidência sobre uma vasta rede de polaridades – público/privado, natureza/cultura, corpo/mente, emoção/razão, paixão/interesse, particular/universal, concreto/abstracto, casa/mundo do trabalho ou da política –, polaridades essas que funcionarão como códigos culturais que atribuem lugares e papéis concretos a diferentes géneros: o homem público do trabalho e da política diferenciar-se-á da mulher privada (2004, 97-98). Segundo esta autora, a luta do movimento feminista pela igualdade das

⁷ Na modernidade emergiu uma esfera híbrida, contendo elementos dos domínios público e privado mas sem se identificar com qualquer um deles, a saber, a esfera social, que poderá, a prazo, condenar as duas “esferas separadas” à entropia.

mulheres foi iniciada em confronto com a herança modernista de atribuir género à fronteira entre público e privado⁸.

Na verdade, argumenta a biógrafa de Arendt, em *The Human Condition* o domínio privado foi caracterizado de muitas maneiras diferentes, com diferentes avaliações. Como inferior, se entendido como domínio de produção e necessidade; mas também como domínio de privacidade, de protecção da luminosidade crua da vida pública e lugar de processos pré ou extra-políticos importantes, como a educação das crianças ou o pensamento e a reflexão. Além disso, na génese das modernas e complexas sociedades industriais e tecnologicamente avançadas, e pela força dos movimentos sociais revolucionários, encontra-se a emancipação e a aquisição de direitos de cidadania pelos anteriormente escravizados ou marginalizados. O perigo neste período, na apreciação de Arendt, é a emergência da esfera social onde se tornaram fluidas e porosas as fronteiras entre público e privado e se revela ser impossível qualquer linearidade ou dualidade no processo de construção da identidade dos indivíduos.

3. A natalidade como condição da acção e da vida política

Não obstante o criticismo inicial das representantes do movimento feminista, e admitindo-se que uma leitura excessivamente literal das teorizações de Arendt sobre o binómio público-privado conduzem a distorções grosseiras, poderemos questionar se o pensamento político arendtiano não se singularizará numa perspectiva de género pela relevância de certas categorias e ideias em que se fundamenta, como a ligação umbilical do homem à terra (talvez indicando um posicionamento ecológico ou ambientalista) ou o conceito de amor mundi. No entanto, iremos aqui concentrar-nos numa outra categoria, tão fundacional a vários níveis das teorizações arendtianas como perturbadora e supreendente: a natalidade. Todas as actividades, sobretudo a acção, estão enraizadas na condição humana da natalidade. Se a acção comunicativa é a actividade por

⁸ Esta noção é enganadora, ajuíza McLaughlin, porque não existe tal rigidez na separação entre as duas esferas. O feminismo tem tido sucesso como força mobilizadora no sentido em que atravessa o grande fosso entre público e privado, pela politização das necessidades e interesses que emergem na esfera íntima e privada e pela revelação de que todas as esferas têm estruturado significativamente as vidas das mulheres (McLaughlin, 2004, 98).

excelência que materializa a bios politikos, o impulso para o aparecimento do homem num mundo público, partilhado por outros, inscreve-se na condição humana da natalidade. Esta categoria pode ser duplamente definida: antes de mais, como princípio coincidente com a facticidade do nascimento, sendo que os recém-chegados aparecem no mundo como estranhos, como estrangeiros⁹; em segundo lugar, simbolicamente, enquanto “segundo nascimento” ou, por outras palavras, correspondendo à “vontade” enquanto faculdade do espírito orientada para o futuro, como motor da acção, traduzida, em termos kantianos, como “um poder de começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos” ou, em termos augustinianos, como a capacidade do homem para iniciar porque ele próprio é um início (Arendt, 2000, 14, 175). Em virtude do nascimento, o homem pode trazer algo de inédito ao mundo. Desta interpretação do nascimento como embrião de um novo começo decorre o entendimento da acção como significando o poder de começar algo de novo (e imprevisível) no mundo. “Fluindo na direcção da morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-las e iniciar algo de novo, faculdade inerente à acção como perene advertência de que os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer mas para começar” (Arendt, 1958, 246).

4. Construção da identidade: reconhecimento das “identidades privadas” na esfera pública

A geração de teóricas feministas de meados dos anos 80 constatou que, embora Arendt não tivesse tratado explicitamente a situação das mulheres, compreendeu perfeitamente as virtudes especiais das pessoas às quais foi negado acesso ao domínio político – a

⁹ Numa sistematização das possíveis influências do conceito arendtiano de natalidade efectuada por Patricia Bowen Moore (citada por Carmen Corral, 1994, 209), surge em primeiro lugar a condição de judia durante o governo nazi. A identidade e a herança cultural dadas pelo nascimento devem ser defendidas, não obstante esta afirmação se revelar problemática se a confrontarmos com a definição de Arendt de natalidade. Poderemos questionar se é possível o equilíbrio entre uma perspectiva conservadora e outra, por assim dizer, transformativa, do nascimento. Esta questão será tanto mais relevante se assumirmos, como o faz Cristina Sánchez, que o processo de construção da identidade, pelo qual o sujeito revela quem é pela acção e o discurso, reflectir um corte entre natureza e política. A identidade é política, logo, artificial. Só se tem identidade quando se é cidadão, quando o sujeito forma parte de uma comunidade política (Sánchez, 1994, 26).

começar por ela própria, cujo estatuto de pária e de exilada política se prolongou durante 18 anos. Esta geração compreendeu também que não existe uma natureza e cultura femininas universais mas, pelo contrário, a identidade feminina é atravessada pelo multiculturalismo e construída para além do quadro de referência/binómio masculino-feminino. Além de recontextualizar a conflituosa separação entre público e privado no conjunto mais abrangente de distinções apresentado em *The Human Condition*, aquele grupo de teóricas feministas reavaliou também a concepção das “esferas separadas”, valorizando a privacidade como lugar protegido do mundo, espaço de evasão do público e do social. Algumas feministas procuraram mesmo adaptar a abordagem arendtiana genérica ao quadro do feminismo e seu conjunto de preocupações, assinalando para o efeito o conceito de natalidade como um contributo especificamente feminino – ligando indirectamente o feminino e a reabilitação da esperança num mundo constantemente ameaçado pelo “mal” (é indiferente se radical ou banal), pelo terror e pelo totalitarismo, num mundo que, sem a perspectiva de um novo início, parece condenado à desertificação e à destruição – e um antídoto contra a imagem e retórica masculinas associadas à política enquanto acção comunicativa. Numa outra interpretação, de Mary Dietz, Arendt terá apresentado a acção para além do género, como um domínio no qual todas as pessoas podem ser livres (*Apud* Bruehl, 1996, 315).

Para Elisabeth Young-Bruehl uma resposta à possível interpretação feminina do conceito de espaço público arendtiano poderá igualmente ser encontrada na pluralidade, condição da acção. Mas a pluralidade consiste numa “pluralidade paradoxal” (Arendt, 1958, 176) de seres simultaneamente iguais e distintos. É através da acção e do discurso que os indivíduos revelam a sua “distintividade única” e iniciam o processo de individuação, ou seja, de aquisição e solidificação da identidade. Através da acção e do discurso, modos pelos quais se pauta o aparecer do existir humano no mundo, os homens expõem e revelam “quem são”. Segundo Bruehl, distintividade significa não-conformismo. Por outro lado, a pluralidade contempla diferentes perspectivas de olhar o mundo comum. Neste sentido, a pluralidade inclui entre as suas possibilidades a pluralidade de identidades sexuais ou de género, e também esta pluralidade deve ser respeitada (Bruehl, 1996, 317).

Teremos de considerar uma outra dificuldade, para a qual adverte Cristina Sánchez. O político contrapõe-se à natureza, a identidade é um construto e, até certo ponto, os indivíduos podem escolher a forma como se apresentam num espaço de aparência que é simultaneamente um espaço público. Sánchez salienta que Arendt recupera o sentido etimológico da palavra “pessoa” como “máscara”. “A entrada na esfera pública implica ocultar a identidade natural, o dado, e vestir a máscara de cidadão” (Sánchez, 1994, 26). Mas, sob pena de se cair no perigo de homogeneização e uniformização do mundo comum, será fundamental aceitar que identidades “naturais”, “privadas”, poderão aceder ao espaço público e adquirir significado político. Reflectindo sobre o pária enquanto hipotético sujeito político, Sánchez escreve que “o sujeito reivindica agora uma abertura do conteúdo da agenda pública às diferenças que antes apareciam relegadas para o estritamente privado” (*Ibidem*, 36). Consequentemente, a facticidade – longe de um dado indiscutível e insusceptível de controvérsia – poderá ser objecto de diálogo e de reconhecimento pelos outros. Nesta ordem de ideias, o pessoal já não seria antipolítico mas a ele poderia aplicar-se a fórmula feminista segundo a qual “o pessoal é político”. Arendt não deixa, em meu entender, de aceitar esta elevação da identidade privada à discussão pública quando escreve que deixar a protecção e a obscuridade do lar e aparecer em público, afirmando-se o sujeito na sua diferença, implica coragem – e a coragem, “que hoje reputamos de qualidade indispensável a um herói, já está de facto presente na mera disposição para agir e falar, de inserir-se no mundo e começar uma história própria” (Arendt, 1958, 186).

Bibliografia

- Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958
- Arendt, Hannah, *Vies Politiques*, Paris, Éditions Gallimard, 1974
- Arendt, Hannah, *Rahel Varnhagen. La vie d'une Juive allemande à l'époque du Romantisme*, Paris, Éditions Tierce, 1986
- Arendt, Hannah, *Homens em Tempos Sombrios*, Santa Maria da Feira, Relógio d' Água, 1991
- Arendt, Hannah, *A Vida do Espírito. Volume I – Pensar*, Lisboa, Instituto Piaget, 1999
- Arendt, Hannah, *A Vida do Espírito, Volume II – Querer*, Lisboa, Instituto Piaget, 2000
- Arendt, Hannah, “O que fica? É a língua materna que fica?”, In *Compreensão Política e Outros Ensaios*, Lisboa, Relógio D'Água, 2001, 11-40

Bruehl, Elisabeth Young-, “Hannah Arendt among Feminists”, In AAVV, *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge, Massachusetts, London, Massachusetts Institute of Technology, 1996, 307-324

Corral, Carmen, “La Natalidad: la persistente derrota de la muerte”, In Cruz, Manuel, Birulés, Fina, *Em Torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, 199-228

Cruz, Manuel, Birulés, Fina, *Em Torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994

Ferry, Jean-Marc, *Habermas. L'Éthique de la Communication*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987

McLaughlin, Lisa, “Para além das ‘esferas separadas’: o feminismo e o debate dos estudos culturais / economia política”, In Silveirinha, Maria João (coord.), *As Mulheres e os Media*, Lisboa, Livros Horizonte, 2004, 97-122

Sánchez, Cristina, “Paria ou cidadana del mundo”, In Cruz, Manuel, Birulés, Fina, *Em Torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994,